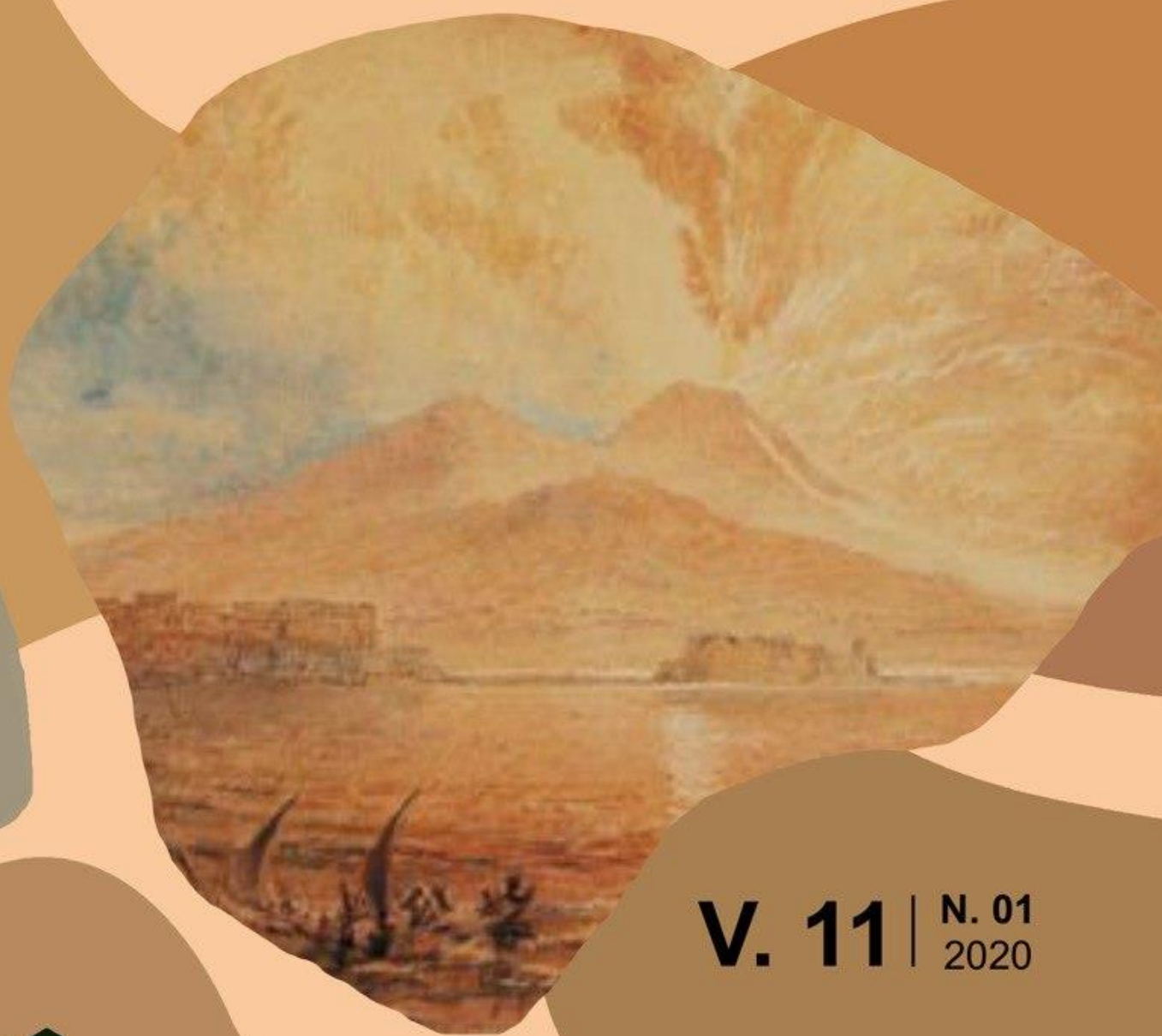


inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



V. 11 | **N. 01**
2020



Apoio:
FAFIL

QUALIS **B4**
ISSN **2177-4838**

INQUIETUDE

REVISTA DOS ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG (V. 11, N. 1)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
Goiânia, jan./jun. 2020 - ISSN: 2177-4838

CLASSIFICAÇÃO

Qualis-Capes – B4

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Sandramara Matias Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura: Lucilene Maria de Sousa

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Hans Christian Klotz

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Guilherme Ghisoni da Silva

IMAGEM DA CAPA

Eruption of Vesuvius - 1817, de Joseph Mallord William Turner (1775-1851)

EDITOR-CHEFE

Renato Moscateli

EDITOR EXECUTIVO

Heitor Pagliaro

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, UFG

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Odílio Aguiar, UFC

EQUIPE EDITORIAL

Aline Stephanie Freitas

Anderson Carvalho dos Santos

Arthur Brito Neves

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

Eduardo Emanuel Ferreira Leal

Gabriel Caetano de Queiroz

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

João Pedro Andrade de Campos

Mariana Andrade Santos

Marina Lacerda Machado

Sabrina Paradizzo Senna

Sabrina Thays.

PROJETO GRÁFICO

Ingrid Costa Moreira

Luana Santa Brígida

EDITORAÇÃO

Anderson Carvalho dos Santo

Arthur Brito Neves

João Pedro Andrade de Campos

SUPORTE TÉCNICO

Heitor Pagliaro

COLABORAÇÃO/REVISÃO

Marina Lacerda Machado

Sabrina Thays

CONTATOS

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

Sumário

- 5 **Editorial**
Anderson Carvalho dos Santos e João Pedro Andrade de Campos
- 7 *Dossiê Marx e Tocqueville*
- 8 **Das comunas e comunidade ao espírito de liberdade: entre Alexis de Tocqueville e Karl Marx**
André Rezende Soares Correia
- 22 **Os desafios no século XXI acerca da relação entre liberdade de imprensa e democracia segundo Tocqueville e Marx**
Brenner Brunetto Oliveira Silveira
- 40 **Da democracia à cabeça do alfinete – a nova aristocracia manufatureira e a alienação do trabalhador: um ponto de encontro de Marx e Tocqueville**
Carlos Stuart Coronel Palma Junior
- 63 **Confluências e divergências no conceito e na divisão do trabalho em Marx e Tocqueville**
Renato César Rodrigues
- 77 *Fluxo contínuo*
- 78 **A existente inexistência da comunicação do significado de dor em Wittgenstein**
Diocélia Moura da Silva
- 90 **Nomes próprios e identidade em Frege e Kripke**
Francisco Rafael da Silva Gomes
- 103 **Seria o bobo, um possível super-homem?**
Maiara Franci dos Santos do Nascimento

Editorial

Anderson Carvalho dos Santos e João Pedro Andrade de Campos

A Revista inquietude, ainda nas comemorações de seus dez anos de publicações ininterruptas, traz aos leitores uma edição especial. Nesta edição, que é ímpar não apenas pelo seu conteúdo, mas também pelo inquietante momento histórico no qual vivemos, temos a grande satisfação de apresentar um dossiê dedicado ao pensamento de Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Existem relações possíveis, aparentes ou potenciais, no confronto entre as ideias destes dois pensadores? Os autores dos artigos que integram este dossiê nos brindam com suas reflexões diante deste e de outros questionamentos.

No artigo *Das comunas e comunidade ao espírito de liberdade: entre Alexis de Tocqueville e Karl Marx*, André Rezende Soares Correia reflete sobre o vínculo entre a aproximação das vivências no espaço público e seus reflexos na constituição da liberdade. Sob o cuidado de realçar, de um lado, as diferenças entre uma posição que questiona a necessidade do Estado e da propriedade privada por parte de Marx e, de outro lado, uma perspectiva de democracia mais alinhada em conformidade com uma certa estrutura administrativa em Tocqueville, Correia é assertivo em pontuar o que pode unir o pensamento destes dois autores clássicos do pensamento político: o espírito de solidariedade e comunhão, bem como seu reflexo já indicado no título do próprio artigo em questão – o espírito de liberdade.

O clichê acerca da necessidade de compreendermos o passado com vistas a entendermos melhor nosso presente e, também assim, vislumbrar futuros possíveis é uma realidade cada vez mais palpável. Fugindo do lugar-comum e nos proporcionando uma instigante reflexão sobre o papel da imprensa em uma sociedade democrática é o que Brenner Brunetto Oliveira Silveira nos apresenta em seu texto *Dos desafios no século XXI acerca da relação entre liberdade de imprensa e democracia segundo Tocqueville e Marx*. De acordo com o autor a liberdade de imprensa é mais que uma condição imprescindível das sociedades democráticas, e por isso, seu contrário, a censura, é um abuso. Apesar de nossa generalização, Silveira reflete, também, sobre os limites e os meios pelos quais a imprensa deve trafegar. Sem dúvidas, uma reflexão importante encaminhada nas trilhas de Tocqueville e Marx.

Ainda tendo como pano de fundo a questão democrática, nosso próximo autor visa sua relação, em termos gerais, com o mundo do trabalho. Em *Da democracia à cabeça do alfinete – a nova aristocracia manufatureira e a alienação do trabalhador: um ponto de encontro de Marx e Tocqueville*, o autor Carlos Stuart Coronel Palma Junior resgata a reflexão sobre o papel constituinte do trabalho sobre a condição humana. Neste sentido, a argumentação do autor é mostrar que tanto para Tocqueville quanto para Marx, o trabalho é uma função essencial da vida humana, que de alguma forma contribui com o próprio seu próprio sentido. Por isso, o debate realizado ao longo do texto busca mostrar, para além de uma compreensão genérica do pensamento de Tocqueville e Marx sobre o trabalho, em que medida as transformações do mundo trabalho, tão aceleradas a partir do século XIX, ecoam até a atualidade.

Por fim, Renato César Rodrigues nos oferece *Confluências e divergências no conceito de divisão do trabalho em Marx e Tocqueville*. No artigo, o autor aprofunda a discussão iniciada anteriormente por Carlos Stuart Coronel Palma Junior, acerca da relação homem-trabalho e como Marx e Tocqueville a interpretavam. Embora os temas discutidos se assemelhem, vale notar que a originalidade de Rodrigues está em enfatizar não apenas os pontos equidistantes dos quais os pensadores analisados discutiram seus temas, mas também da impressão contemporânea que podemos utilizar para refletir sobre a relação entre trabalhadores e capitalistas.

Esperamos que tenham todos uma ótima leitura deste dossiê, bem como de nossa seção fluxo contínuo que conta com artigos diversificados em seus temas. A imagem de capa dessa edição é a pintura *Eruption of vesuvius* de Joseph Mallord William Turner (1775 – 1851), da qual não podemos deixar escapar uma importante analogia com a temática geral de nosso dossiê e de nossos tempos: a democracia está adormecida como o atual Vesúvio ou em uma erupção iminente? Atenciosamente,

A Equipe Editorial da Revista Inquietude.

Dossiê Marx e Tocqueville

Das comunas e comunidade ao espírito de liberdade: entre Alexis de Tocqueville e Karl Marx

André Rezende Soares Correia ¹

RESUMO

A ideia proposta é refletir aproximações ou pontos em comum entre as comunas e comunidades pensadas, respectivamente, por Alexis de Tocqueville e Karl Marx, as quais oferecem condições sociais e políticas ao desenvolvimento do espírito de liberdade. Considera-se que, por este espírito gerado, são estabelecidos vínculos e práticas comunitárias entre os indivíduos e, com efeito, fortalece a constituição da democracia ou comunidade, sendo que seus membros passam a conviver solidariamente em pleno espírito de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE

Comunas; Comunidade; Liberdade.

¹ André Rezende Soares Correia é mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. E-mail: andre.rezendde@gmail.com.

FROM COMMUNES AND COMMUNITY TO THE SPIRIT OF FREEDOM: BETWEEN ALEXIS OF TOCQUEVILLE AND KARL MARX

ABSTRACT

The proposed idea is to reflect similarities or points in common between the communes and communities thought, respectively, by Alexis de Tocqueville and Karl Marx, which offer social and political conditions for the development of the spirit of freedom. It is considered that, through this spirit generated, bonds and community practices are established between individuals and, in effect, strengthens the constitution of democracy or community, and its members start to live together in full spirit of freedom.

KEYWORDS

Communes;Community;Freedom.

Comunas

Alexis de Tocqueville, ao refletir sobre a prática das comunas na constituição e formação dos Estados Unidos da América, descreve tal fato em sua obra, *Democracia na América*, especialmente, em seu primeiro tomo. Expõe que as práticas comunais, antes mesmo da constituição formal deste país, fortaleciam as comunidades por vínculo e elo sociais somados aos costumes, engendrando, assim, um espírito de liberdade.

O raciocínio de Tocqueville é que as práticas comunais nas comunas, que fazem os indivíduos criarem vínculos entre si, favorecem o advento de seu espírito de liberdade. Este fato fez com que a nação norte-americana emergisse antes mesmo de se declarar independente da Coroa inglesa. Pois, já possuíam seu espírito de liberdade como povo, autônomo e livre, gozando de um espírito de liberdade.

As comunas, ao provocar vínculos e uniões entre os indivíduos, proporcionaram este espírito que, por sua vez, os fizeram se perceber como sujeitos de direitos e cidadãos de uma mesma nação com costumes e leis próprias.

A partir daí, das práticas comunais e do espírito de liberdade por elas gerado, abriu-se caminho para o sentimento de soberania para este povo. É um sentimento que se tornará a fonte para a constituição do Estado formal dos EUA, instituições e associações. A soberania popular tem por fundamento, portanto, essas práticas comunais que favoreceram o espírito de liberdade, ou seja, a identificação desse povo como uma nação com costumes, Estado, leis e instituições próprias.

Para ilustrar o pensamento do autor, Célia Quirino comenta sobre a soberania popular: “Para Tocqueville, a nação americana teria sido construída com base nesse princípio da soberania popular. Todas as formas de sociedade política e as instituições lá criadas, pelos costumes do povo, teriam neste poder soberano a sua fonte.” (2001, p. 150).

Com efeito, Alexis de Tocqueville afirma:

Na época das primeiras emigrações, o governo comunal, esse germe fecundo das instituições livres, já havia profundamente impregnado os hábitos ingleses, e, com ele, o dogma da soberania do povo se introduzira no próprio seio da monarquia dos Tudor.” (Tocqueville, 2005 p. 37).

Nesse sentido, a soberania popular como resultado do espírito de liberdade gerado pelas comunas, não é delas um simples fato resultante, todavia, um sentimento que ao

longo do percurso foi sentido e percebido pelos indivíduos agora identificados como uma nação, sob instituições e um Estado soberano. Não é uma fonte formal e abstrata do poder, porém, essencialmente sentimentos, patriotismo e afeições entre os cidadãos, que ocorre por suas práticas comunais.

Visualiza-se que, a partir das práticas comunais, passa-se a se infundir sentimentos de liberdade, união e identidade entre os indivíduos. Torna-se costume o desejo pela liberdade e a formação de um “caráter nacional”, sendo esse curso, social e político, a construção da própria soberania popular desta nação.

Essa construção e constituição dos EUA, como afirma o autor, começou ainda quando considerada como colônia inglesa, pois nela não havia uma sociedade hierarquizada ou classe superior ou inferior economicamente. Eram todos emigrantes em igualdade de condições, ao se relacionarem nas mesmas condições, sem quaisquer diferenças, fato que propiciou o desenvolvimento da liberdade e do espírito público. Descreve o autor:

Assim, as colônias inglesas tinham todas entre si, na época de seu nascimento, um grande ar de família. Todas, desde o princípio, pareciam destinadas a oferecer o desenvolvimento da liberdade, não a liberdade aristocrática de sua mãe-pátria, mas a liberdade burguesa e democrática de que a história do mundo ainda não apresentava um modelo completo. (Tocqueville, 2005, p. 39)

Nessa igualdade de condições, não havia diferenças substanciais entre os indivíduos. O sentimento era de uma nação sob “um grande ar de família”, que não se diferenciava, falava a mesma língua, gozava da mesma igualdade. Por ela os indivíduos, todos, sentiam-se sob a mesma igualdade de liberdade. Igualmente livres, sem hierarquias ou diferenças.

O espírito de liberdade desse modo é favorecido pela igualdade de condições existente neste povo. Não havia diferenças significativas, sejam elas sociais, políticas e econômicas, ou quaisquer espécies de hierarquias entre os indivíduos. Ao contrário, o que havia era uma unidade e vínculo entre tais indivíduos que, mais tarde, possibilitou, pensa Tocqueville, a formação da democracia norte-americana. Explica o autor:

Todas as novas colônias europeias continham, se não o desenvolvimento, o germe de uma democracia completa. Duas causas levavam a esse resultado: pode-se dizer que, em geral, ao partirem da mãe-pátria, os emigrantes não tinham a menor ideia de qualquer superioridade de um sobre os outros. [...] Fizeram-se leis para estabelecer a hierarquia das posições sociais, mas logo se

percebeu que o solo americano rejeitava absolutamente a aristocracia territorial (Tocqueville, 2005, p. 38).

Nesse sentido, a autora Célia Quirino preleciona sobre essa relação entre liberdade e igualdade, comentada por Tocqueville, no seio dessa nação, assim:

(...), percebe-se a preocupação de Tocqueville em acentuar a importância da ação dos cidadãos na feitura das leis no respeito que a elas se deve, nas atividades que procuram salvar-se, bem como no seu relacionamento em geral com os outros. Não há, portanto, para ele, contradição entre o que seria a liberdade do cidadão e sua convivência com seus iguais, assim como não pode haver contradição entre o cidadão e a nação. Na verdade, a liberdade de um depende sempre da do outro (Quirino, 2001, p. 146).

Assim, as práticas comunais, tendo como princípio a igualdade de condições, fez prosperar aos indivíduos que se sentissem como iguais e nas mesmas condições de exercerem a liberdade e, assim, fortalecer aquele espírito de liberdade e a ideia de autonomia local. Portanto, favoreceu toda a constituição de uma Confederação com espaço, território, estrutura política e administrativa, isto é, um Estado sob “vivas afeições”.

É na “Nova Inglaterra” que Tocqueville compreende a vida comunal, cujos emigrantes que lá chegam, sem nada conhecerem, despertam o desejo de com os demais e com eles se compartilhar e serem solidários. É um sentimento proporcionado pela igualdade de condições. E como escreve Tocqueville, ao observar as leis do Estado confederado de Connecticut, o emigrante se viu em “independência comunal que ainda hoje constitui como que o princípio e vida da liberdade americana.” (Tocqueville, 2005, p. 48).

Sua “independência comunal” consiste em sua liberdade e igualdade de condições. De modo que, sente-se e é livre em direitos e deveres. Os exerce numa independência comunal, isto é, compartilhada e em compromisso com a comuna. Pois está vinculada por desejos e paixões com os demais membros da comuna. Comenta, Tocqueville:

Na Nova Inglaterra, desde 1650, a comuna está completa e definitivamente constituída. Em torno da individualidade comunal vêm agrupar-se e vincular-se fortemente interesses, paixões, deveres e direitos. No seio da comuna, vemos reinar uma vida política real, ativa, toda democrática e republicana. As colônias ainda reconhecem a supremacia da metrópole; a monarquia é a lei do Estado, mas já a república está toda viva na comuna. A comuna nomeia seus magistrados de todo tipo; ela se tributa, ela reparte e arrecada o imposto sobre si mesma. Na comuna da Nova Inglaterra, a lei da representação não é admitida. É

na praça pública e no seio da assembleia geral dos cidadãos que se tratam, como em Atenas, os assuntos concernentes ao interesse de todos (Tocqueville, 2005, p. 48-49).

Ademais, a comentadora Livia Franco ao abordar esta questão escreve assim:

A autonomia e o exercício do autogoverno das comunidades locais foram, portanto, responsáveis pela vasta experiência política dos americanos, reforçada novamente entre 1776 (Declaração da Independência) e 1781 (data em que passaram a vigorar os artigos da Confederação), quando as 13 colônias americanas elaboraram as suas primeiras constituições nacionais. Toda esta vivência fez a educação política dos americanos e foi crucial nos debates que se iniciaram a partir de 1787 com a Convenção Constitucional. (Franco, 2012, p. 105)

Alexis de Tocqueville trata ainda com mais ênfase das comunas no Capítulo V, Tomo I, primeira parte, assim:

Os grandes princípios políticos que regem hoje em dia a sociedade americana nasceram e se desenvolveram nos Estados. Disso não se pode duvidar. É portanto o Estado que precisamos conhecer para termos a chave de todo o resto. [...]
No primeiro degrau está a comuna, mais acima o condado, enfim o Estado. (Tocqueville, 2005, p. 69-70).

Nota-se que as comunas são o ponto de partida para a constituição e formação dos Estados Unidos, pois é por elas que se inicia a união entre os indivíduos, a unidade e autonomia política, a soberania, os cidadãos e, essencialmente, a liberdade e igualdade. Daí suas leis e costumes serem tão desejados e respeitados.

E um dos exemplos das práticas comunais que se tornou um costume deste povo que Alexis de Tocqueville admirara e cita são as diversas espécies de associações compostas e que a autora Livia Franco entende ser como sendo a liberdade do agir em comum em prol do bem de todos, isto é, a compatibilidade e solidariedade entre o indivíduo e a comunidade:

Na sua perspectiva, o direito de associação praticado quotidianamente no EUA desde os bancos da escola em todos os atos da vida social sempre existiu neste país e foi importado da Inglaterra, sendo então parte integrante dos hábitos e costumes dessa nação. (...) O que quer dizer que as associações não se definem unicamente pela ação em comum, mas que lhe é preciso acrescentar mais um ingrediente: a liberdade. As associações devem seu nascimento e crescimento às vontades individuais e livres dos cidadãos, aos seus esforços espontâneos e não às leis, nem à autoridade do poder público (Franco, 2012, p. 142-143).

Assim sendo, para Alexis de Tocqueville, a democracia dos EUA é admirada em razão de seu espírito de liberdade e igualdade de condições arraigados nas leis e costumes, a partir da vida comunal, que engendrou e fomentou nesse povo a unidade, a solidariedade, a união e vínculos entre os cidadãos, os quais agiam por estima e desejo pelo bem de todos e da comunidade a que pertenciam, talvez, arriscando-se em dizer numa “democracia republicana comunal”.

Comunidade

Antes de adentrar aos pensamentos de Karl Marx, cabe, primeiro, expor brevemente o momento que o autor vivia. Sendo o advento da indústria e das manufaturas marcado pela ascensão da burguesia e do capitalismo à medida que o trabalhador era mais explorado e oprimido durante longas horas de trabalho, sem leis de proteção trabalhista. É um momento assinalado pelo antagonismo da crescente burguesia capitalista, acumuladora de capital, intentada a também em controlar o poder estatal em detrimento do proletariado.

As ideias de Marx seguirão no sentido de refletir e objetar qual é, por exemplo, esse tipo de Estado presente e seus princípios políticos, o atual liberalismo e sua liberdade política. Pensar que forma econômica é essa que diz contribuir para a liberdade e igualdade na democracia ou mesmo a natureza dessa democracia, que se conduz pela propriedade privada e acúmulo de capital.

Porquanto, a ideia proposta é refletir sobre a comunidade comunista, raciocinada por Karl Marx. De maneira que, após a “revolução social e política” pelo proletariado, ou da subsunção da comunidade ao Estado capitalista e ordenado pela propriedade privada, tenha em seu bojo o indivíduo, ou o homem como um ser solidário, emancipado em união com os demais, isto é, livre.

A comunidade comunista, portanto, ocorre por uma transformação social e política, pela “revolução”. Nela os indivíduos agora livres são unidos por fortes vínculos, sendo entre eles solidários e em mútua cooperação. Com os mesmos sentimentos e interesses, ou seja, numa união e unidade.

Essa transformação social pela “revolução” não é, pensa Karl Marx, simplesmente teórica ou abstrata, todavia, deve ocorrer no mundo concretamente. É, de fato, uma revolução com evidentes transformações, devendo desaparecer o Estado e a burguesia capitalista. A comunidade comunista é real, efetiva, sem abstrações.

Com efeito, é em seu escrito *Crítica ao Programa de Gotha* que Marx lança suas reflexões acerca da comunidade real ou da instituição da comunidade comunista pela dissolução do Estado e da propriedade privada. Entende que é somente nesta comunidade que o homem pode se emancipar e ser livre, uma vez que não está mais alienado e dependente do trabalho, da acumulação de capital e do Estado econômico.

Assim, Marx faz as seguintes assertivas:

1. O trabalho é a fonte de toda a riqueza e de toda a cultura, e, como o trabalho produtivo só é possível na sociedade e pela sociedade, o seu produto pertence integralmente, por igual direito, a todos os membros da sociedade.
2. Na sociedade atual, os meios de trabalho são monopólio da classe capitalista. O estado [situação] de dependência, que daí resulta para a classe operária, é a causa da miséria e a da servidão em todas as suas formas (Marx, 2013, p. 101-104).

Dessa forma, na comunidade real não se cogita a propriedade privada, como direito natural, ou o próprio Estado sendo um ente abstrato e formal, no entanto, nela o produto do trabalho é comum, não privado. A força aplicada no trabalho que resulta em um produto é solidária e cooperativa, ou seja, há “uma repartição equitativa”, que consiste na distribuição justa da produção em comum. Pois, não há acumulação, porém, uma repartição equitativamente justa entre todos os membros da comunidade.

Vista assim, a questão não é econômica, mas, essencialmente, política. É a emancipação do homem e a instituição de uma comunidade política justa, da verdadeira liberdade e igualdade, cujos membros são solidários entre si. Nessa comunidade, pela emancipação do homem, pode-se perceber a fraternidade entre os indivíduos, porque eles cooperam mutuamente.

A autora e professora Julia Lemos Vieira em *Caminhos da Liberdade no jovem Marx*, disserta assim sobre a solidariedade em Marx:

A solidariedade forjada no processo de lutas em comum entre os proletários refere-se a determinações humanistas que se constroem no desenvolvimento de relações efetivas a partir do desvio da realidade dada. O encontro entre proletários é um encontro que forja a unidade pela via da práxis contra a opressão e não pela via da ideologia de um sistema futuro em comum. A relação de solidariedade que se desenvolve é, inicialmente, uma unidade para uma reivindicação (Vieira, 2017, p. 337).

Dessa maneira, a solidariedade entre os indivíduos nessa comunidade é efetiva, porque há uma luta real de dissolução do Estado e a subsunção da sociedade capitalista

para uma cooperativa, sendo os proletários aqueles legítimos para sua instituição esforçando-se mutuamente por interesses em comum e, desse modo, solidários.

Por isso não são as propostas de Karl Marx ideológicas, visto que exige para tal comunidade, ou para a emancipação do homem a transformação social e política. A liberdade deve ser real e manifestada no mundo. Cita ainda Julia Lemos:

O que Marx indica como unidade partidária em 1845, portanto, não é uma unidade em torno de uma ideologia de um sistema de liberdade geral, em torno de uma sistematização teórica da sociedade que deverá surgir da subsunção do capitalismo, mas sim a unidade efetiva dos trabalhadores oprimidos forjada e lutas particulares que os lançam à unidade. Para ele, é em torno dessas lutas que amadurece a tática geral de ultrapassagem do capitalismo quanto à nova subjetividade do novo homem – a solidariedade. (Vieira, 2017, p. 337-338)

Logo, a comunidade comunista é onde, pensa Marx, se pode desenvolver a liberdade. É nela que se encontra o humanismo, ou seja, a emancipação do indivíduo e, assim, a emancipação social. Este indivíduo nela emancipado não é mais alienado, nem produto das forças econômicas. O indivíduo não é mais medido por sua força e produtividade de seu trabalho, todavia, por sua liberdade de ser.

Pela emancipação do homem, na comunidade comunista, estabelece-se, assim, a liberdade e igualdade entre eles. A unidade, cooperação mútua, solidariedade e união entre os indivíduos confere a liberdade e igualdade. Nessa perspectiva estão presentes as reflexões de humanismo em Marx ao raciocinar sobre tal comunidade.

Karl Marx, da mesma forma que tece críticas em sua Crítica ao Programa de Gotha referente ao partido comunista que deveria tomar formas e medidas concretas e reais no meio social, também em sua obra a Ideologia Alemã, discorrerá críticas ao “socialismo verdadeiro”, o qual apenas se restringe no âmbito teórico. Objeta:

Esses ‘socialistas’ ou ‘socialistas verdadeiros’, como denominam a si mesmos, não veem na literatura comunista do exterior como expressão e produto de um movimento real, mas como escritos puramente teóricos que se originam inteiramente dos ‘pensamentos puros’, da mesma forma como eles imaginam terem surgido os sistemas filosóficos alemães.

[...]

(...), o socialismo verdadeiro, que não se ocupa com os homens reais, mas com o ‘o homem’, perdeu toda a paixão revolucionária e, em lugar desta, proclama a filantropia generalizada.

A falta de lutas partidárias reais, apaixonadas e práticas na Alemanha fez que, em seu início, o movimento social fosse um movimento meramente literário (Marx, 2007, p. 437-439).

Nesse raciocínio, Marx é claro em expressar que denominado “socialismo verdadeiro” é tão-só literário, sem nenhuma natureza de se constituir como partidário da comunidade comunista que tem como protagonista os proletários, a emancipação do

homem, não tem como propósito a revolução social, a instituição daquela comunidade fundada na solidariedade.

Aqueles ditos “socialistas verdadeiros”, totalmente diferentes da comunidade comunista, não percebem que é preciso, pensa Marx, que se dê realidade a tal comunidade e ao seu movimento de instituição, assim como, das necessidades e condições de vida daqueles indivíduos despojados de liberdade alienados ao trabalho e ao Estado-burguês-formal.

Por isso, na comunidade comunista e em seu movimento revolucionário, a práxis pelos indivíduos é permanente, suas paixões, solidariedade. Aí está a liberdade, que consiste na emancipação do homem frente a alienação da sociedade capitalista e um Estado econômico.

Porquanto, na comunidade comunista, pensa Karl Marx, tem-se a superação dos antagonismos de Hegel. Pois, agora nessa comunidade real não há mais a separação e divergência entre sociedade, indivíduo, povo, nação e Estado. Não se há mais divisões ou hierarquias, ou preferências.

Essa comunidade é autogovernada diretamente pelos membros da comunidade em plena igualdade e liberdade. Ela subsumiu a burguesia capitalista e o ente estatal que então se estruturavam por divisões e hierarquias, aspectos que a partir desta comunidade comunista desaparecem.

O autogoverno da comunidade comunista é concreto e material, está presente nos indivíduos, ao contrário da abstração do Estado formal da sociedade capitalista. Os membros desta comunidade, ao contrário da sociedade capitalista marcada por aqueles antagonismos, exercem o autogoverno, pois que são protagonistas e atores da revolução e da transformação social que é constante e permanente.

Assim pensa Marx em uma nova fundação que ocorre pela revolução e transformação social. Desse modo, esclarece a comentadora, Thamy Pogrebinschi:

Uma fundação, no entanto, que não pode ser jurídica nem tampouco estática. Uma fundação que não se apoia nem na ideia de vontade nem na ideia de necessidade. A origem do político desvela-se da própria liberdade humana e consubstancia-se na associação. Fundação material e ontológica do político, a associação é aquilo que propicia que o livre desenvolvimento de cada homem seja a condição para o livre desenvolvimento de todos, como Marx anunciara, entre outros textos, em Manifesto Comunista (Pogrebinschi, 2009, p. 115).

Diante da comunidade comunista Marx tece objeções às teorias contratualistas encampadas, por exemplo, por Hobbes, Locke e Rousseau, e também às jusnaturalistas,

por exemplo, Grotius, Puffendorf. De sorte que, aquela comunidade é a única capaz e viável à liberdade, à emancipação do homem. Nela o indivíduo supera a alienação do trabalho da sociedade capitalista, assim como irrompe da separação entre Estado, indivíduo, cidadão, sociedade civil e povo para uma comunidade autogovernada onde sua liberdade é real, efetiva.

Há, portanto, nessa comunidade um vínculo social consolidado pela solidariedade e interesses compartilhados pelos indivíduos, os quais são legítimos e protagonistas dessa comunidade, os quais se colocam e agem por uma associação real, sem hierarquias ou divisões sociais ou institucionais.

Assim, essa comunidade comunista proposta por Marx consiste em uma comunidade real e concreta da vida dos indivíduos que dela fazem parte, os quais são, a partir de agora, identificados por sua liberdade de ser, e não mais por sua medida de força de trabalho produtiva, sua utilidade econômica.

Nesse passo, a liberdade ou a emancipação do homem na comunidade comunista ocorre com a transformação e revolução social, cujos protagonistas e legítimos proletários emergem em união, unidade e solidariedade para esta nova fundação dissolvendo-se aquele Estado-abstrato-formal-burguês.

Assim vista, a comunidade comunista pensada por Marx parte da liberdade e emancipação do homem. Da instituição de uma comunidade que seja prática e concreta, cuja liberdade de seu membro seja efetiva e real. Comunidade que se constitui em um autogoverno, regida pela solidariedade, união e cooperação mútua de todos.

Comunas e Comunidade entre Alexis de Tocqueville e Karl Marx

Assim, sendo expostos os pensamentos dos autores supracitados, parece haver entre eles aproximações ao se tratar acerca da união e solidariedade entre os indivíduos. Pois, a ideia de *comunas* e comunidade não é algo abstrato e formal nos dois escritores, todavia, instituições reais que estão na *práxis* e cuja efetivação deve ser real e material.

Comunas e comunidade não consistem na mera formação ou união de pessoas. Constitui para os dois autores vínculos sociais, costumes, objetivos em comum, associar-se, serem solidários e cooperativos. É uma associação de pessoas não por necessidades, ou porque tais indivíduos tendem, naturalmente, a se associar. Mas porque nela é onde sua liberdade é realizada efetivamente por meio da solidariedade e cooperação mútua.

Percebem que essa instituição política e social é real e concreta da verdadeira democracia e comunidade.

Nelas o individualismo marcado pelo egoísmo é preterido pela solidariedade e união. As ações dos indivíduos ocorrem em prol da *comuna* ou comunidade. Ele não pensa ou age de maneira isolada ou só para si, mas coletivamente. Seus interesses e desejos são cooperativamente mútuos ao dela.

O espaço público da comunidade comunista, pensada por Marx, e da democracia sob o modelo estadunidense, pensado por Tocqueville, é um espaço de comunhão e solidariedade entre os indivíduos. A diferença que se suscita é que naquela a propriedade privada e o Estado não mais existem, ao passo que em Tocqueville está presente toda uma estrutura e organização político-administrativa estatal, no entanto, que é fomentada e sustentada por aqueles princípios de união, solidariedade, unidade e associação entre os indivíduos.

O resultado em Alexis de Tocqueville de toda citada estrutura organização estatal decorre daquela autonomia e liberdade local das *comunas*, pois delas se emergem toda estrutura política do Estado, de modo que as *comunas* ainda continuam em sua legitimidade de constituição e formação de toda nação, povo, leis, instituições e costumes dos EUA.

Em Karl Marx, há na comunidade comunista a superação, que ele trata como antagonismo à liberdade ou emancipação do homem, do Estado e sociedade civil e propriedade privada. Pois, essa estrutura do Estado moderno, então baseada na propriedade privada, tinha por consequência, um “sistema de carências”, reflexos da propriedade privada que pauperizava ainda mais o trabalhador, ampliando-se ainda mais a miséria e o egoísmo. Por isso, eram necessárias a revolução e a transformação pelo meio social para a comunidade comunista.

Não obstante a diferença existente entre os autores, percebe-se que suas objeções aproximam-se ao expor as misérias do capitalismo presente no Estado, no espaço público, nas relações de trabalho, a exploração do trabalhador e de sua força de trabalho. Assim, verifica-se nos dois a importância que se tem da união e solidariedade entre os indivíduos, presentes na *comuna* e comunidade.

Assim, nos dois autores a liberdade consiste numa *práxis*, sendo real e concreta. Ela acontece por meio de uma união e unidade entre os membros das *comunas* e

comunidade. Há uma transformação social que faz saltar o *status quo ante*, isto é, de uma sociedade capitalista para uma que tem o indivíduo e sua liberdade como primazia.

Assim, as objeções de Marx, por exemplo, aos Estados Unidos e aproximadas a de Tocqueville sobre “Revolução Francesa”¹ é que ainda levam consigo a propriedade privada e a exploração do homem devendo-se, com isso, iniciar uma transformação social. Segue-se os comentários de Michael Löwy:

Sua posição [de Marx] perante a república burguesa é clara, a república norte-americana e a monarquia prussiana são simples formas políticas que recobrem o mesmo conteúdo – a propriedade privada. No Estado instaurado pela Revolução Francesa, os membros do povo ‘são *iguais* no céu de seu mundo político e desigual na existência terrestre da *sociedade*’. Conclusão implícita: o que se tem de mudar não é a *forma* política (república ou monarquia), mas o *conteúdo* social – a propriedade privada, a desigualdade, etc. (Löwy, 2002, p. 81).

Nesse raciocínio, Eric Keslassy, em *1835-1840 ou como a economia influencia o segundo volume de a Democracia na América*², comenta sobre Alexis de Tocqueville, quando este versa críticas e hesitações ao capitalismo e sua sociedade burguesa diante da democracia e seu “progresso democrático”, ao ter por consequência desigualdades social e econômica:

Tocqueville pensa que a democracia é posta em perigo pela industrialização que acompanha inevitavelmente seus avanços. Seu melhor conhecimento do pauperismo o obriga a reconsiderar sua posição: se o ‘estado social’ democrático se estende apoiando-se sobre o progresso da igualdade de condições, o mundo industrial está excluído visto que ele é o lugar de crescimento de desigualdades. (Keslassy)

Porquanto, apesar de haver diferenças entre Tocqueville e Marx, estes se aproximam acerca das críticas ao capitalismo e suas amarras para a liberdade e igualdade dos indivíduos, além da própria comunidade. Assim como, apesar de Marx em sua comunidade comunista propor a dissolução da propriedade privada e do Estado, ao passo que ainda em Tocqueville tais instituições são resguardadas, é fato, porém, que estes autores aproximam-se, não só pelas objeções e observações sobre o capitalismo, mas também por notarem e ressaltarem da essencialidade, por meio das *comunas* e comunidade

1 Tocqueville entende que a Revolução Francesa, uma vez comparada com a formação, constituição e independência dos Estados Unidos da América, não presenciou princípios fundamentais da democracia: liberdade e igualdade de condições. O autor percebe que o espírito comunal e de vivas afeições entre os indivíduos da Nova Inglaterra não são vistos da mesma maneira nos cidadãos da França à época revolucionária. Assim, a citada revolução francesa, pensa o autor, não se tornou de fato, como ocorreu nos Estados Unidos, uma verdadeira democracia.

2 Texto traduzido pela Prof.^a Dra. Helena Esser dos Reis e revisão de Celine Maria Agnès, ainda a ser publicado.

comunista, se nutrirem vínculos sociais numa cooperação mútua, a prática da solidariedade, da união e unidade entre os indivíduos, maneiras práticas capazes de conduzir os indivíduos num espírito de liberdade e emancipação social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KESLASSY, E. *1835-1840 ou como a economia influencia o segundo volume de A Democracia na América*. Tradução de Helena Esser dos Reis e revisão de Céline Marie Agnès Clément. Ainda a ser publicado.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MARX, K. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Crítica ao Programa de Gotha*. Dialética do trabalho. Ricardo Antunes (org). São Paulo: Expressão Popular, 2013.

POGREBINSCHI, T. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.

QUIRINO, C. N. G. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América: leis e costumes, Livro I*. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. - (Paideia).

_____. *A democracia na América: sentimentos e opiniões, Livro II*. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. - (Paideia).

VIEIRA, J. L. *Caminhos da liberdade no jovem Marx: da emancipação política à emancipação social*. São Paulo: Anita Garibaldi; Fundação Mauricio Grabois, 2017.

OS DESAFIOS NO SÉCULO XXI ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE DE IMPRENSA E DEMOCRACIA SEGUNDO TOCQUEVILLE E MARX

*Brenner Brunetto Oliveira Silveira*¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é, primeiramente, investigar a relação entre liberdade de imprensa e democracia em Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Assim, serão analisadas as visões acerca deste tema que foi - e ainda é - bastante polêmico na época de ambos os autores. Em seguida, o artigo se propõe a investigar em que medida a visão dos dois autores está de fato aplicada em nossa imprensa atual, e, em caso negativo, verificar em que medida suas análises podem ajudar para finalizar, ou, ao menos, minimizar, tais problemas.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade de Imprensa; Democracia; Censura; Tocqueville; Marx.

¹ Mestrando em Filosofia pela UFG – Universidade Federal de Goiás. Bolsista CAPES. Bacharel em Filosofia pela mesma universidade.

THE CHALLENGES IN THE 21st CENTURY ABOUT THE RELATION BETWEEN PRESS FREEDOM AND DEMOCRACY ACCORDING TO TOCQUEVILLE AND MARX

ABSTRACT

The aim of the present work is, first, to investigate the relationship between freedom of the press and democracy in Alexis de Tocqueville and Karl Marx. Their views on this topic, that was (and it still is) very controversial at the time of both authors, will be analyzed. Then, the article proposes to investigate to what extent the vision of the two authors is in fact applied in our current press, and if not, to check to what extent your analysis can help to end, or at least minimize, such problems.

KEYWORDS

Freedom of the Press; Democracy; Censorship; Tocqueville; Marx.

Introdução

A manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição (BRASIL, 1988, Art. 220).

Um dos grandes problemas discutidos, tanto por Alexis de Tocqueville quanto por Karl Marx, foi acerca da imprensa, seja o seu papel no campo social e político de uma nação, seja a possibilidade de sofrer algum tipo de “censura” por parte do Estado. No entanto, sabemos que as investigações e as discussões de ambos os autores se deram no âmbito do século XIX, em uma época em que a imprensa era marcadamente via jornal impresso e que não havia uma interação global tão forte quanto os dias de hoje. Atualmente, no século XXI, nossa imprensa se tornou muito maior. Nesse ínterim, houve o aparecimento do rádio, da televisão, da imprensa via internet e das mídias sociais e, também, o advento da globalização.

Tal expansão dos modos de se fazer a imprensa não trouxe apenas benefícios, pois temos grandes problemas com nossa imprensa. Alguns desses problemas são as chamadas *fake news*, o sensacionalismo, o partidarismo, seja ele político ou social, e muitos outros. Tais problemas, obviamente, não são exclusivos de nossa era digital. No entanto, podemos supor que eles são mais perigosos em nosso tempo, tendo em vista a grande facilidade de disseminação e proliferação de tais práticas na atualidade. Ou seja, tais condições existiam na imprensa de então, mas não tinham a capacidade de alcance que há em nossos dias.

Desse modo, o objetivo do presente trabalho é responder à questão: *Podem Tocqueville e Marx contribuir no tocante aos problemas mencionados acima?*

Para que possamos realizar tal empreendimento, iremos seguir os seguintes passos:

1. Investigar a concepção geral acerca da Imprensa, seus desafios e suas possíveis soluções, segundo Tocqueville e Marx;
2. Discutir se as concepções estudadas no ponto acima podem ser aplicadas no século XXI.

Definidos, então, os pontos, passemos à nossa investigação.

A imprensa segundo Tocqueville

A soberania do povo e a liberdade de imprensa são, pois, duas coisas inteiramente correlativas. A censura e o voto universal são, ao contrário, duas coisas que se contradizem e não se podem encontrar por muito tempo nas instituições políticas de um mesmo povo (TOCQUEVILLE, 2005, p. 209).

Um dos pontos abordados por Tocqueville, em seu *magnum opus*,¹ tal como vários outros pontos abordados por ele em toda a sua obra,² é sobre a liberdade de imprensa dos Estados Unidos. Tocqueville realiza tal análise no Capítulo III da Segunda Parte do Tomo I,³ no entanto ele também faz algumas ponderações no Tomo II de sua obra.⁴ De um modo geral, pode-se dizer que ele analisa a influência da liberdade de imprensa no pensamento político dos americanos no Tomo I (2005, p. 207), e, no Tomo II, ele analisa a influência desse conceito na vida civil dos americanos (2004, p. 131).

Antes de adentrar em sua análise pragmática e empírica da imprensa americana e francesa, Tocqueville faz uma abordagem um pouco mais abstrata e filosófica sobre a liberdade de imprensa. O objetivo dele é tentar demonstrar que é difícil encontrar um meio termo adequado entre uma liberdade total e uma censura total da imprensa.

A princípio, o próprio Tocqueville nos confessa que, diferentemente de outras pessoas, ele não “morre de amores” pela liberdade de imprensa (2005, p. 207). Para ele, o ideal seria encontrar uma posição intermediária entre a liberdade de imprensa e a censura. No entanto, ele admite que o problema está justamente em encontrar tal meio termo. Pode-se resumir tal problema em três passos (2005, p. 208): 1) *Submeter os escritores a um corpo de jurados*: Neste caso, haver-se-ia uma liberdade total de pensamento, e, se submetêssemos o corpo de escritores para um jurado, então, poderia ser o caso de que o escritor fosse absolvido. Com isso, a opinião de um homem se converteria na opinião de uma nação. Tal acontecimento poderia ser prejudicial para a política de um país; 2) *Submeter os escritores a um magistrado competente*: Essa segunda ideia também poderia ser demasiadamente problemática, pois seria necessário ter primeiramente uma audiência, e, nesse caso, aquilo que não foi dito de maneira impressa foi dito no tribunal. Sendo assim, mesmo que a publicação fosse censurada, censurar-se-ia tão somente o *corpo* do

¹ A saber: *A Democracia na América*.

² Tais como os costumes, a religião dos americanos etc.

³ Capítulo este intitulado *Da liberdade de imprensa nos Estados Unidos*.

⁴ Mais precisamente nos Capítulos V (*Do uso que os americanos fazem da associação na vida civil*) e VI (*Da relação entre as associações e os jornais*) da Segunda Parte do Tomo II.

pensamento, ou seja, sua expressão. Por outro lado, a *alma* do pensamento não seria censurada, escapando assim das mãos dos juízes. Desse modo, todo o trabalho do jurado seria em vão, pois o pensamento seria transmitido de qualquer maneira; 3) *Submeter os escritores à censura*: Um último recurso seria a censura total do pensamento. Esse tipo de caso é extremamente problemático, pois, em tal situação, segundo Tocqueville, o mal não é anulado, mas antes aumentado. Esse aumento de poder se dá pelo fato de que a voz forte e poderosa de uma única pessoa ou de uns poucos isolados possui muito mais força do que a voz de muitos. Poder-se-ia ser o caso de que tal voz se torne muito prejudicial para o Estado.

Percebe-se que saímos de uma liberdade total do pensamento para uma escravidão total do pensamento sem encontrarmos uma mediania adequada para a problema. No fundo, a ideia de Tocqueville em defender a liberdade de imprensa está “muito mais pelos males que ela impede do que os bens que ela faz” (2005, p. 207). Tais bens e tais males já foram resumidos de maneira breve na epígrafe desta subseção, mas ambos serão analisados de maneira mais profunda.

Tocqueville inicia, em primeiro lugar, sua investigação acerca da imprensa americana. Em sua visão, a censura não é somente perigosa num país em que reina a soberania popular, ela é antes um abuso. Desse modo, a censura e o voto universal não podem conviver juntos, pois isso é uma *contradição* (2005, p. 209). Temos assim um primeiro vislumbre do que seriam tais males evitados e tais bens decorridos da liberdade de imprensa. Segundo nosso filósofo, é essencial que em uma democracia haja liberdade de imprensa. Para ele, da mesma forma que há voto universal, também deve haver uma imprensa livre.

Os Estados Unidos da América, do século XIX, causaram um grande espanto em nosso pensador. Segundo Tocqueville, não há sequer um habitante, entre os doze milhões de cidadãos americanos, que ousou propor alguma restrição da liberdade de imprensa. Isso mostra o quão forte era o sentimento democrático dos americanos, pois eles tinham a consciência de que uma simples restrição na imprensa significava um ataque direto a própria democracia.

Tocqueville também nos informa sua primeira leitura de um jornal local, quando chegou ao Novo Mundo. A reportagem retratava de maneira bem ácida o então presidente Andrew Jackson. Tocqueville chega a citar todo o artigo fielmente (2005, p. 209). Para Tocqueville, tal linguajar também estava presente na imprensa francesa. No entanto, ele

nos diz que os franceses acreditam que a violência da linguagem da imprensa se deve à instabilidade do estado social, às paixões políticas. Desse modo, os franceses acreditam que se houver uma maior estabilidade social então haverá também uma imprensa com uma linguagem mais branda. Mas, pode-se perceber que isso não ocorre. Conforme a análise de Tocqueville, a América possuía estabilidade social e mesmo assim a imprensa tinha uma linguagem forte e ácida. Com isso, ele conclui que a imprensa possui instintos e paixões próprias, ela possui a revolução em si mesma.

No entanto, apesar de ambas as imprensas serem extremamente agressivas e instintivas, existe uma diferença vasta entre a imprensa americana e a francesa, a saber: a *força*. Pois a força da imprensa americana sobre a nação não é a mesma força existente na França. A imprensa americana possui menos poder sobre o pensamento da nação do que a imprensa francesa. As questões centrais aqui são: Porque isto ocorre? Quais são as diferenças existentes entre o modo de se fazer imprensa na América e o modo de se fazer imprensa na França que faz com que ambas possuam poderes diferentes no pensamento dos homens? Este é o foco central da investigação tocquevilliana.

Para entender uma diferença básica, mas fundamental, entre a imprensa americana e a francesa, podemos nos deter nas seguintes diferenças apontadas pelo nosso filósofo (2005, p. 212): *a) Imprensa Francesa*: O poder da imprensa é centralizado em um mesmo lugar, nas mesmas mãos e os órgãos são poucos. Tal poder se dá numa nação cética, tornando tal poder quase ilimitado sobre a nação. O jornal em si possui poucos anúncios e poucas notícias. A parte vital do jornal são as discussões políticas inflamadas; *b) Imprensa Americana*: Não há centralização da imprensa em um único local ou em algumas mãos. A imprensa é disseminada em todo o país. Tal pulverização faz com que em cada cidadezinha haja um jornal local, que é vital no cotidiano das cidades. Neles discutem-se muitas questões relacionadas a própria cidade. Desse modo, três quartos do jornal é ocupado por anúncios e anedotas. Deixa-se apenas um pequeno espaço para as discussões políticas inflamadas.

Outro ponto a se observar está no fato de que era muito mais fácil abrir um negócio de jornal nos Estados Unidos do que na França. Isto se dava devido a regra de cauções (patentes para impressores, selo, registro etc.). Na França da época de Tocqueville era quase impossível abrir um negócio de jornal devido à burocracia existente. Talvez esse seja o motivo de haver uma pequena “aristocracia” dentro da imprensa francesa. Por outro

lado, tal fato não ocorria entre os americanos, pois essas regras não existiam. Isso fazia com que fosse fácil abrir um jornal local.

Essa facilidade de se abrir um negócio de jornal nos Estados Unidos fez a imprensa dispersar-se por todo o país. Essa pulverização é de extrema importância, pois ela evita o monopólio da imprensa nas mãos de uns poucos. Isso também faz com que o poder da imprensa sobre a população se torne mais fraco, pois, com muitos jornais e muitas pessoas escrevendo sobre suas diferentes visões de mundo, então o povo não irá ser facilmente manipulado. No entanto, Tocqueville ressalta que, apesar de tudo, o poder da imprensa nos Estados Unidos ainda é forte, pois:

Ela [i.e. a imprensa] faz circular a vida política em todas as porções desse vasto território. É ela cujo olho aberto põe incessantemente a nu os mecanismos secretos da política e força os homens públicos a comparecer sucessivamente diante do tribunal da opinião. É ela que agrupa os interesses em torno de certas doutrinas e formula o símbolo dos partidos; é por ela que estes se falam sem se ver, se ouvem sem ser postos em contato. Quando um grande número de órgãos da imprensa consegue caminhar no mesmo sentido, sua influência se toma, com o tempo, quase irresistível, e a opinião pública, atingida sempre do mesmo lado, acaba cedendo a seus golpes (TOCQUEVILLE, 2005, p. 214).

Essa passagem resume a importância central, para Tocqueville, acerca do papel da imprensa numa democracia. Para ele, a imprensa americana, mesmo sendo pulverizada, é de extrema importância para o jogo político anglo-americano, pois ela consegue fazer com que os homens públicos compareçam diante do povo, ela faz com que a força dos homens públicos acabe cedendo para a opinião pública em caso de conflito. Conforme Ros “*el poder frene al poder*” (2001, p. 252), ou seja, o poder da imprensa serve para barrar o poder dos homens públicos para que estes não se tornem autoritários e, conseqüentemente, usurpem a soberania do povo. Este parece ser o ponto central do que foi dito por Tocqueville anteriormente, a saber: ele considera a liberdade de imprensa mais pelos malefícios que ela impede do que pelos bens que ela produz. Ou seja, os males que a liberdade de imprensa impede são justamente o aumento de poder nas mãos de uns poucos e que haja a queda da soberania popular. Evitar tais males, segundo Tocqueville, é mais vital do que os bens que ela pode promover.

Desse modo, conclui-se que a liberdade de imprensa é correlata com a estabilidade democrática. Esse princípio deveria ser, segundo Tocqueville, um *axioma* político adotado pelos franceses para que eles pudessem resolver os problemas com sua imprensa.

Nos capítulos V e VI do Tomo II Tocqueville também analisa alguns aspectos acerca da imprensa. Porém neste Tomo, ao contrário do Tomo I, ele irá analisar a

influência da imprensa na vida civil dos cidadãos americanos, em vez da influência política.

O ponto chave da discussão se dá acerca das *associações*. Para ele, os americanos, independentemente da idade, do espírito e das condições, estão sempre associando-se (2004, p. 131). Tais associações envolvem a vida como um todo, seja ela comercial, industrial, religiosa etc., pois para cada pequeno empreendimento, Tocqueville nos informa, os americanos se associam para fazer juntos. Na Europa, as associações eram mais fracas, os homens dificilmente se associam. O exemplo utilizado pelo filósofo é a Inglaterra, sobre a qual ele nos diz que em suas viagens pelo país percebeu que os ingleses “consideram a associação um poderoso meio de ação; mas os outros [*i.e.* os americanos] parecem ver nela o único meio de agir de que dispõem” (2004, p. 132). Ou seja, na Europa de Tocqueville havia associações, mas elas eram feitas por poucos homens e em poucas situações. Nos Estados Unidos, por outro lado, tais práticas eram bem mais frequentes e comuns.

Tocqueville vê em tais associações um dos símbolos da democracia. A questão agora é: *Haveria alguma relação necessária entre igualdade e associação?*

Para que possa responder a tal pergunta, Tocqueville primeiro verifica em qual Estado é mais fácil uma associação, numa democracia ou numa aristocracia? Segundo ele, numa aristocracia é mais fácil, pois somente com alguns poucos aristocratas poder-se-ia fazer grandes empreendimentos, enquanto numa sociedade democrática necessita-se de um grande número de pessoas. Isso também faz com que a aristocracia tenha a vantagem de que seus membros possam se conhecer, tendo em vista a menor quantidade de pessoas. Apesar disso, Tocqueville pensa que as associações, nos países democráticos, são de extrema importância, pois, em tais países, cada cidadão possui uma voz pequena diante do todo. Ou seja, para que o povo possa ser escutado, para que ele possa ser visto, ele deve estar associado, pois se “os homens que vivem nos países democráticos não tivessem o direito nem o gosto de se unir em seus objetivos políticos, sua independência correria grandes riscos” (2004, p. 133). Deste modo, conclui-se que numa aristocracia a associação é *mais fácil*, mas numa democracia a associação é *mais importante*. Com isso, percebe-se que a associação é a ciência mãe dos países democráticos (2004, p. 135).

Por outro lado, podemos nos perguntar: Como os homens são persuadidos a se associar na América? A resposta é: Para isso exige-se um jornal, pois somente ele pode depositar um mesmo pensamento em várias cabeças, fazendo com que haja as associações

entre as pessoas. Ou seja, nas democracias precisa-se de jornais para que as pessoas caminhem na mesma direção, diferente das aristocracias, em que é muito mais fácil, pois nesta precisa-se somente que algumas pessoas caminhem na mesma direção.

Com isso, temos uma resposta para nosso questionamento acima, a saber: Há sim uma relação entre igualdade e associação, pois os países realmente democráticos, em que a liberdade e a igualdade se fazem mais presentes, fazem com que as pessoas se tornem “menores”, justamente devido à sua igualdade. Desse modo, precisa-se necessariamente de associações para que eles possam realizar os empreendimentos necessários para a vida, pois

Dentre as leis que regem as sociedades humanas, há uma que parece mais precisa e mais clara do que todas as outras. Para que os homens permaneçam civilizados, é necessário que entre eles a arte de se associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma proporção que a igualdade de condições cresce (TOCQUEVILLE, 2004, p. 136).

Assim, concluímos que, segundo Tocqueville, existe uma relação fundamental entre democracia e igualdade. No entanto, tal igualdade, conforme vimos, torna os homens mais fracos politicamente. Para que tal força seja restaurada, se faz necessário que haja associações entre as pessoas. Tais associações só serão possíveis graças a imprensa. Ela será responsável por guiar a mente do povo em uma única direção. No entanto, tal imprensa não pode ser censurada, pois isso significaria a usurpação do poder do povo e a queda da própria democracia.

A imprensa segundo Marx

A liberdade de imprensa causa tão poucas “condições estáveis” quanto o telescópio do astrônomo causa o movimento perpétuo do sistema planetário. Perversa astronomia! Que boa época era aquela em que a Terra, como alguns burgueses respeitáveis, situava-se no centro do universo, fumando serenamente seu cachimbo de barro, que nem sequer tinha que acender, pois o sol, a lua, as estrelas, bem com tantas belas luzes noturnas e “coisas maravilhosas” dançavam ao seu redor (MARX, 1980, p. 48).

Karl Marx também discutiu acerca do tema da Liberdade de Imprensa. A discussão se deu em uma série de seis artigos intitulados *Debates Sobre a Liberdade de Imprensa e Comunicação*, publicados em maio de 1842. O objetivo de Marx em tais artigos era analisar os argumentos proferidos contra e a favor da liberdade de imprensa no *Landtag*.⁵

⁵ O *Landtag* foi uma Assembleia Provincial ocorrida cerca de um ano antes dos artigos redigidos por Marx.

Em seu texto, Marx apresenta a argumentação de dois opositores e de um defensor da liberdade de imprensa.⁶ Ele inicia com os opositores.

O primeiro opositor é chamado por Marx de Orador dos Estados Principescos. Ao final da exposição desse primeiro opositor, o filósofo alemão sintetizou todos os pontos mencionados, a saber:

(1) O orador dos Estados principescos formulou primeiro razões diplomáticas. Provou a inconveniência da liberdade de imprensa através de convicções principescas, claramente expressadas nas leis de censura. (2) Ele considerou que o mais nobre e verdadeiro desenvolvimento do povo alemão tinha sido originado por restrições impostas desde cima. (3) Finalmente, polemizou contra todos os povos e (4) com reserva aristocrática rejeitou a liberdade de imprensa por ser a indelicada, indiscreta e egocêntrica linguagem de uma nação (MARX, 1980, p. 25, grifos nosso).

O primeiro argumento, chamado por Marx de argumento diplomático, está no fato de que o primeiro orador diz que a censura da imprensa é um mal menor do que o que a imprensa produz e diz também que este é um pensamento que todo cidadão alemão possui. Ele também diz que o fato de haver leis contra a liberdade de imprensa já mostra que a própria imprensa não foi feita para ser livre. Marx refuta tal argumento com a história, mencionando o fato de que antigamente todos pensavam que a Terra girava ao redor do Sol e também pensavam que certos seres humanos nasceram para a servidão. No entanto, tal “acordo coletivo” não impediu que tais inverdades fossem desmascaradas (1980, p. 19).

O segundo argumento promovido pelo defensor da censura da imprensa se dá com o fato de que a Alemanha só conseguiu desenvolver brilhantemente a sua imprensa *devido* à censura, ou seja, para ele “a voz nobre e doce da verdade na nossa imprensa é um presente da censura” (1980, p. 20). Para Marx, a imprensa bem desenvolvida da Alemanha não é devido à censura, mas *apesar* da censura. Para ele, a imprensa alemã não conseguira se desenvolver completamente, pois a censura conseguiu “homogeneizar o desenvolvimento da mente alemã de uma maneira desastrosa e irresponsável” (1980, p. 21).

O terceiro argumento do orador se dá através de sua polêmica contra os povos e a imprensa de alguns países, a saber: Inglaterra, Holanda, França e Suíça. Vejamos na íntegra a citação que Marx faz do orador principesco.

⁶ Com sua forma que lhe é característica, Marx “demonstra” sua posição sobre o assunto através de refutações dos adversários.

“A Inglaterra não pode servir de exemplo pois, historicamente, durante centenas de anos, naquele país desenvolveram-se relações que são particulares a situação inglesa, e portanto suas teorias não podem ser aplicadas em nenhum outro país. Na Holanda, a liberdade de imprensa não pode proteger o país contra uma opressiva dívida nacional, e contribuiu amplamente para a introdução de uma revolução que trouxe como consequência a perda da metade daquele país [...] Na Suíça, finalmente, existe um El Dorado obtido através da liberdade de imprensa? Recordamos com repugnância as histórias contadas por seus jornais sobre grosseiras disputas partidárias, nas quais os nomes dos partidos, refletindo sua escassa dignidade humana são claramente identificados, como se fossem corpos de animais, homens de chifres e garras, que com suas palavras bruscas e difamatórias, tornam-se homens desprezíveis para seus vizinhos!” (MARX, 1980, p. 21-22).

Marx identifica uma contradição no argumento do orador, pois primeiro ele diz que não pode falar sobre o caso da imprensa inglesa por se tratar de um caso específico da própria imprensa inglesa, e em seguida ele fala sobre a imprensa holandesa como se estivesse falando de uma imprensa geral e não da imprensa holandesa, ou seja, se a situação é contrária à argumentação do orador então ele retira o caso afirmando se tratar de um caso particular, mas, por outro lado, se a situação é a favor dele, então ele trata de aproveitar.

Porém, isso não é o suficiente para Marx. Ele continua refutando o orador mesmo em seu “campo de atuação”, a saber, da imprensa holandesa. Conforme verificado, o orador diz que a liberdade da imprensa holandesa não foi capaz de proteger o país de uma dívida nacional e ainda por cima contribuiu para uma revolução que fez com que a Holanda perdesse a metade de seu território. Marx ironiza tal argumentação tendo em vista que não é o papel da imprensa proteger o país de uma dívida tal como não é o papel de um médico curar um homem de seus erros tipográficos (1980, p. 23). Ele também salienta que a revolução belga se deveu ao povo da Bélgica como um todo e não somente à imprensa belga. Por fim, Marx menciona sobre a imprensa suíça. Para o orador, a imprensa suíça é impetuosa em sua linguagem, beirando a bestialidade. No entanto, Marx apenas ressalta que a imprensa suíça cumpre o seu papel de mostrar de maneira objetiva e clara os problemas políticos existentes em seu país, ou seja, ela fala suíço com o suíço (1980, p. 25).

O segundo orador, chamado por Marx de orador dos Estados Cavalheirescos, iniciou sua argumentação de maneira diferente. Ao invés de argumentar contra os povos — tal como o primeiro orador —, ele argumentou contra a *humanidade*. De um modo geral, pode-se dizer que tal orador está defendendo uma antiga visão de mundo, ou seja, ele é, como o próprio Marx diz, um “moderno-feudal” (1980, p. 31). Esse tipo de orador ainda

pensa que é um senhor feudal e que a imprensa deve ser submetida a ele. Outro argumento utilizado pelo orador está no fato de que o homem é imperfeito, e que a imprensa é feita por mãos humanas, logo a imprensa precisa de censura por ser imperfeita também. Marx utiliza o próprio argumento do orador para refutá-lo. Segundo ele:

O homem é imperfeito por natureza, como indivíduo e como massa. *De principiis non est disputandum* (É impossível discutir sobre princípios). De acordo! E qual seria a consequência deste fato? Que o raciocínio do nosso orador é imperfeito, que os governos são imperfeitos, que as Assembleias são imperfeitas, que a liberdade de imprensa é imperfeita, que cada esfera da atividade humana é imperfeita. Se, porém, alguma dessas esferas não devesse existir por causa da sua imperfeição, então nenhuma teria o direito de existir, toda a humanidade não teria o direito de existir (MARX, 1980, p. 32-33).

O ponto em questão é que, apesar do fato de que uma imprensa livre possa errar, ela irá se desenvolver e aprender com os seus erros, tal como um ser humano, pois isso faz parte do desenvolvimento dela.

Utilizando o argumento dos oradores contra eles mesmos, Marx demonstra a incoerência argumentativa dos opositores da liberdade de imprensa e ainda conclui que, no fundo, os próprios opositores reconhecem que a liberdade, seja ela da imprensa ou de outra área, é uma característica essencial da natureza humana. E é por este motivo que eles a combatem, ou seja, “ninguém luta contra a liberdade; no máximo, luta-se contra a liberdade dos outros” (1980, p. 34). Desse modo, pode-se concluir que “numa lei da imprensa, a liberdade pune. Numa lei da censura, a liberdade é punida” (1980, p. 39).

O argumento do defensor da liberdade da imprensa pode ser resumido através do seguinte silogismo: Os ofícios da mente devem ter liberdade da mesma maneira que os ofícios que utilizam os braços ou as pernas possuem liberdade. A imprensa é um ofício da mente, logo ela deve ter liberdade.

Marx concorda com a ideia de liberdade de imprensa adotada pelo orador, contudo ele não concorda com a ideia de tornar a imprensa um tipo de ofício, pois para ele “transformar a liberdade de imprensa numa espécie de liberdade de ofícios é defendê-la de forma tal que essa defesa significasse sua morte” (1980, p. 51). Desse modo ele conclui que “a primeira liberdade da imprensa consiste em que ela não seja um ofício” (1980, p. 53). No entanto, Marx não nega que a imprensa seja um ofício, porém ela não é um ofício do escritor responsável pelos artigos, mas tão somente dos “impressores e comerciantes” (1980, 53).

A imprensa do século XXI

Tecnologicamente, a imprensa evoluiu bastante em comparação ao que era na época de Tocqueville e Marx, quando era, primariamente, via jornal impresso. Nesse ínterim, houve um avanço extraordinário, pois, conforme dito no início deste artigo, houve o advento da imprensa via revista, rádio, televisão e, mais recentemente, via internet. Neste século, uma pessoa consegue visualizar notícias atualizadas em tempo real com apenas alguns cliques em seu celular. A notícia, nos tempos atuais, gira em uma velocidade nunca vista antes. Temos acesso a uma informação mais rápida e mais atualizada do que em tempos anteriores.

Outro ponto interessante a se notar é que, na maioria dos países, a imprensa tornou-se livre. No Brasil, por exemplo, temos o Art. 220 localizado no Capítulo V⁷ do Título VIII⁸ da *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988* que trata sobre a imprensa. O artigo em questão é composto por seis parágrafos dos quais os dois primeiros se referem à liberdade da imprensa em si. São eles:

§ 1º Nenhuma lei conterá dispositivo que possa constituir embaraço à plena liberdade de informação jornalística em qualquer veículo de comunicação social, observado o disposto no art. 5º, IV, V, X, XIII e XIV.

§ 2º É vedada toda e qualquer censura de natureza política, ideológica e artística. (BRASIL, 1988, Art. 220)

Conforme podemos notar, ambos os parágrafos e o artigo em si possuem ideias convergentes com o pensamento de Marx e Tocqueville, pois, conforme verificado ao longo desta análise, ambos os autores defendem com veemência a liberdade total da imprensa.

Os § 3º e § 4º se referem à regulação por parte do poder público acerca da faixa etária e algumas regulações acerca de certas propagandas (tabaco, bebidas alcóolicas e afins). O § 5º diz que “Os meios de comunicação social não podem, direta ou indiretamente, ser objeto de monopólio ou oligopólio” (BRASIL, 1988, Art. 220). Ora, aqui já encontramos uma semelhança incrível com o pensamento tocquevilliano, pois, para ele, conforme analisado acima, a imprensa deve ser pulverizada para que ela não se torne um monopólio e consequentemente, um perigo para o Estado. O próprio Marx possui um

⁷ Intitulado *Da Comunicação Social*.

⁸ Intitulado *Da Ordem Social*.

pensamento alinhado com o de Tocqueville sobre este ponto, pois, ao comentar sobre a imprensa francesa, diz:

A imprensa francesa não é muito livre; não é suficientemente livre. Não está sujeita à censura intelectual, certamente, mas a uma censura material, o depósito de alta segurança. [...] Por isso, a imprensa francesa está concentrada em poucos pontos, e quando a força material está assim concentrada, age diabolicamente, da mesma forma que o faria uma força intelectual (MARX, 1980, p. 44-45).

Já o último parágrafo de nossa Constituição também nos revela algo interessante, ao dizer que “A publicação de veículo impresso de comunicação independe de licença de autoridade” (BRASIL, 1988, Art. 220). Ou seja, aqui temos outro ponto em comum com o pensamento de Tocqueville e de Marx, pois, para ambos, a imprensa não deve ser a imprensa do governo, ela deve ser uma imprensa independente do governo, pois só assim ela de fato será livre.

Com isso, concluímos que muitas ideias de Tocqueville e Marx acerca da liberdade de imprensa estão materializadas em leis, conforme analisado com o exemplo da *Constituição Federal do Brasil*. Teoricamente, podemos dizer que tais leis estão de acordo com a ideia de democracia, pois elas mostram de fato a soberania do povo. Por outro lado, isso ainda não impediu que tivéssemos problemas com a nossa imprensa, pois conforme dito, temos um acesso muito rápido a informação, porém, tal informação pode ser uma *fake news*, pode ter estar recheada de partidarismo político etc. Com isso, podemos nos perguntar: O que fazer? Como Tocqueville e Marx poderiam responder a tal questionamento tendo em vista que as leis estão, aparentemente, alinhadas com o pensamento deles acerca da imprensa?

O que podemos argumentar sobre este ponto é que: o problema da atual imprensa, segundo uma visão tocquevilliana ou marxista, não está no fato de que ela possa propagar *fake news*, ou de que ela possa ser sensacionalista, ou partidarista etc. O ponto em questão não é este, pois tanto Tocqueville quanto Marx sabem que a imprensa pode errar de maneira inconsciente, mas também sabem que a imprensa pode ser perversa de maneira totalmente consciente. Tocqueville também diz que:

Para colher os bens inestimáveis que a liberdade de imprensa proporciona, é preciso saber submeter-se aos males inevitáveis que ela gera. Querer obter uns escapando dos outros é entregar-se a uma dessas ilusões que de ordinário acalentam as nações enfermas, quando, cansadas das lutas e esgotadas com os esforços, procuram os meios de fazer coexistir, ao mesmo tempo, no mesmo solo, opiniões inimigas e princípios contrários (TOCQUEVILLE, 2005, p. 211).

Marx possui uma visão parecida sobre este ponto, segundo ele:

Uma imprensa censurada é ruim mesmo se produzir bons produtos, pois estes produtos só são bons na medida que eles exibem uma imprensa livre dentro de uma censurada, e na medida em que não está em seu caráter serem produtos de uma imprensa censurada. Uma imprensa livre é boa mesmo quando produz frutos ruins, pois estes produtos são apóstatas da natureza de uma imprensa livre. Um homem castrado sempre será um mau macho, mesmo se tiver uma boa voz. A natureza continua sendo boa, mesmo se produzir abortos (MARX, 1980, p. 37).

Ou seja, ambos os autores estão completamente cientes de que mesmo uma imprensa livre possa produzir frutos ruins. Por outro lado, é preferível, segundo Tocqueville e Marx, sofrer com esses males do que com o maior dos males, a saber: a censura, que, para ambos os autores, é considerada como um ataque direto à soberania do povo e à liberdade de expressão.

No entanto, isto ainda não resolve o nosso problema, pois nossa democracia sofre com os “frutos ruins” de nossa atual imprensa. Deste modo, podemos nos perguntar novamente, se as leis atuais estão alinhadas com o pensamento tocquevilliano e marxista acerca da imprensa, e se os “frutos ruins” eram previsíveis por ambos os autores, então onde está o problema de nossa imprensa atual?

Para que possamos afunilar no problema temos que nos voltar para o § 5º de nossa *Constituição*. Conforme visto, o parágrafo em questão fala acerca do monopólio e do oligopólio da imprensa. A ideia por trás deste parágrafo está alinhada com o pensamento de nossos dois filósofos, pois para ambos o monopólio da imprensa não pode existir, tendo em vista que caso ocorra haverá um mal para o Estado. No entanto, o problema que podemos identificar na imprensa do século XXI, ou, mais precisamente, na imprensa brasileira está no fato de que *há* monopólio, ou melhor há *oligopólio* da imprensa brasileira.

Segundo Lima (2001, p. 106) apenas oito famílias controlam o setor de rádio e televisão no Brasil (*apud* AZEVEDO, 2006, p. 99 e 100). Em 2016, os pesquisadores Enzo Bello e Samantha Ribeiro (2016, p. 6) apontaram em torno de dez famílias (*apud* AMARAL e MACHADO, 2018, p. 637). A mais recente pesquisa foi a realizada pelo *Monitoramento da Propriedade da Mídia* em conjunto com a ONG *Intervozes* e a *Repórteres Sem Fronteiras*. Segundo a pesquisa no “Brasil, o levantamento listou os 50 veículos de mídia com maior audiência e constatou que 26 deles são controlados por apenas cinco famílias” (LIMA, 2017). Jordana Amaral e Deborah Machado concluem que “ao que tudo indica, no caso das redes de comunicação do Brasil, há a configuração de

oligopólio, mas que possui efeitos práticos e assume características de *monopólio*” (2018, p. 642, grifo nosso). Já Azevedo conclui a análise com a seguinte explicação:

Em resumo, o monopólio familiar, a propriedade cruzada dos principais meios de comunicação de massa, o controle parcial de redes locais e regionais de TV e rádio por políticos profissionais, e a inexistência de uma imprensa partidária ligada a interesses sociais minoritários com alguma expressão nacional faz com que nosso sistema de mídia apresente ainda, depois de mais de duas décadas do retorno à democracia, uma reduzida e precária diversidade externa (AZEVEDO, 2006, p. 101).

Outro problema que podemos destacar em nossa imprensa atual é o seu *público-alvo*. Segundo um levantamento realizado pela TGI Brasil (Target Group Index) o índice de leitura de jornal impresso é extremamente baixo nas camadas mais pobres da sociedade, enquanto a camada mais rica possui mais do que o dobro de leituras. Isso faz com que os jornais sejam feitos para o seu público majoritário. Com isso Azevedo conclui que:

Com uma circulação dirigida para os leitores das classes AB (os chamados “formadores de opinião”), os grandes jornais, além da linguagem sóbria e culta, priorizam a cobertura política e econômica e praticam um jornalismo opinativo que coexiste com a tendência mais recente de se fazer um jornalismo de informação. Orientados para a elite e os formadores de opinião, estes jornais compensam a baixa penetração nas camadas populares com a grande capacidade de produzir agendas, formatar questões e influenciar percepções e comportamentos tanto no âmbito político-governamental quanto no público em geral, este último através dos líderes de opinião ou através da repercussão da pauta dos jornais na televisão aberta (AZEVEDO, 2006, p. 95).

Se olharmos para tais informações com olhares tocquevillianos, iremos, de imediato, perceber o erro de nossa pátria. Conforme analisamos, Tocqueville acredita piamente que a mídia deve ser não apenas feita *para*, mas até mesmo pelo *povo*. Para ele, o papel da mídia é divulgar as informações — sejam elas locais, municipais, estaduais ou nacionais — e, conseqüentemente, promover as associações entre os cidadãos.

A conclusão mais óbvia para tudo isso é: na *teoria* nossa Constituição e nossas leis, de maneira geral, estão alinhadas com o pensamento de Tocqueville e de Marx acerca da imprensa. No entanto, nosso problema está na *prática*, pois nossa imprensa é marcada, como vimos, pelo oligopólio familiar, fazendo com que a visão de poucas famílias impere sob as cabeças de nossa população. Nossos jornais não circulam de maneira democrática, fazendo com que as notícias e as informações sejam direcionadas para a camada mais alta de nossa sociedade. Tudo isso ainda é somado com o nosso passado militarista e com a recente redemocratização e a liberdade de imprensa de nosso país. Tais monopólios ou

oligopólios são agressões fortes à nossa democracia, pois demonstram claramente que, atualmente, a nossa imprensa não é feita *pelo* povo e nem *para* o povo, ou seja, ela não é *do* povo. Pelo contrário, nossa grande imprensa,⁹ atualmente, é *da* elite, logo ela é feita *pela* elite e *para* o povo. Ela é feita pela elite, que são os chamados - “formadores de opinião” – e para o povo, para que os formadores de opinião *formem* a opinião da camada mais baixa.

Apesar de tais problemas em nossa imprensa, não podemos dizer que seria melhor que houvesse censura, pois, conforme analisamos em Tocqueville, os males que a imprensa traz ou pode trazer são menores do que o grande mal que ela evita, ou, conforme a análise de Marx, por ser feita por mãos humanas, que são falhas, sabemos que a imprensa irá errar, mas, por outro lado, sabemos que ela pode aprender com seus erros.

Desse modo, podemos concluir que, em uma visão tocquevilliana e marxista, um dos maiores problemas da imprensa brasileira ocorre em função da concentração nas mãos de poucas pessoas. O que ocorre atualmente no Brasil é algo parecido com o que ocorria na imprensa francesa na época de Tocqueville e Marx. A imprensa não é pulverizada e, por este motivo, ela acaba tornando-se um mal para o Estado. Tanto Marx quanto Tocqueville concordariam que a imprensa deve ser pulverizada, ou seja, a liberdade de imprensa não é suficiente para que o problema seja estancado. O Estado deve intervir tão somente neste ponto,¹⁰ a fim de evitar que tais problemas recaiam sobre ele mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, J. S; MACHADO, D. S. Mídia, monopólio e democracia: um estudo sobre a monopolização da mídia no Brasil e porque isso pode ser uma ameaça à democracia. *Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI*, Itajaí, v.13, n.2, p. 633-665, 2º quadrimestre de 2018.

AZEVEDO, F. A. Mídia e democracia no Brasil: relações entre o sistema de mídia e o sistema político. *Revista Opinião Pública*, Campinas, vol. 12, nº 1, p. 88-113, Abril/Maio 2006.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. [On-line], 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10/08/2019.

⁹ Principalmente a televisão e a internet.

¹⁰ A saber: atuar sobre a concentração da mídia nas mãos de poucos.

LIMA, J. A. *Cinco famílias controlam 50% dos principais veículos de mídia do país, indica relatório*. [On-line], 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/cinco-familias-controlam-50-dos-principais-veiculos-de-midia-do-pais-indica-relatorio/>. Acesso em: 10/08/2019.

MARX, K. *A Liberdade de Imprensa*. Tradução: Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L & PM Editores Ltda., 1980.

ROS, J. M. *Los Dilemas de la Democracia Liberal: Sociedad Civil y Democracia en Tocqueville*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América Livro I*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América Livro II*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Da democracia à cabeça do alfinete – a nova aristocracia manufatureira e a alienação do trabalhador: um ponto de encontro de Marx e Tocqueville

Carlos Stuart Coronel Palma Junior¹

RESUMO

O presente artigo pretende fazer uma análise e contrapor visões de dois autores sobre a questão do trabalho, da alienação do trabalhador, da nova aristocracia manufatureira, e de seu impacto na nascente sociedade democrática. A partir de leitura de Alexis de Tocqueville, de passagens das suas obras na “Democracia na América- Tomo II” e em seus relatos sobre as suas “Viagens à Inglaterra e Irlanda”, e do ponto de vista sobre essas questões presentes nos “Manuscritos Econômicos-Filosóficos” e outros escritos de Karl Marx.

PALAVRAS-CHAVE

Tocqueville; Marx; Economia; Democracia.

¹ Carlos Stuart Coronel Palma Junior é mestrando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil. E-mail: cscaju@hotmail.com.

From democracy to the head of the pin - the new manufacturing aristocracy and the alienation of the worker: a meeting point for Marx and Tocqueville

ABSTRACT

This article aims to analyze and oppose the views of two authors on the issue of work, the alienation of workers, the new manufacturing aristocracy, and its impact on the nascent democratic society. From reading Alexis de Tocqueville, from passages of his works in “Democracy in America - tome II” and in his reports on his “Journeys to England and Ireland”, and from the point of view on these issues present in the “Manuscripts Economic-Philosophical” and other writings by Karl Marx.

KEYWORDS

Tocqueville; Marx; Economy; Democracy.

Introdução

O extraordinário mundo do século XIX como o nosso, foi um mundo de transformações sem precedentes até então. Este século é filho das duas mais importantes e transformadoras revoluções da história da humanidade depois daquela da agricultura: a Revolução Industrial, na Inglaterra, que é o ponto de partida de uma espetacular reestruturação – que veio a se tornar global – na forma de produzir, comercializar e gerar riquezas; e a Revolução Francesa, que derrubou a monarquia mais tradicional e paradigmática da Europa, e demoliu as rígidas regras políticas e sociais, quebrou limites de castas e estamentos que remontavam à idade média, e propagou uma onda de choque sísmico que se alastrou por toda Europa e sua respectiva zona de influência.

No contexto das duas revoluções, um país jovem da periferia, discretamente então, sintetizou o espírito desse tempo, como em uma catarse: os Estados Unidos. Atraiu a atenção de um jovem aristocrata francês que buscava respostas nesse período de fortes mudanças: o jurista *Alexis de Tocqueville*, que também viria a ser um importante homem de estado, político e diplomata.

No centro dessas mudanças sociais, econômicas da sociedade e de seus valores mais profundos está, evidentemente, a questão das relações de trabalho. Talvez nenhum aspecto da vida humana tenha sofrido uma redefinição tão profunda quanto o trabalho no curso desse século tão transformador, sobretudo na forma como passa a atingir e a determinar a existência humana em todos os seus aspectos, de uma maneira tão absoluta, e em grande parte, tão devastadora.

Além de Tocqueville, outro jovem, o filósofo alemão Karl Marx, arguto observador do fenômeno social, político e econômico questiona novo tipo de sociedade nascente do século XIX: liberal e capitalista.

Esse é o contexto no qual esses dois observadores díspares avaliam o processo histórico e seus desdobramentos políticos; debruçam-se sobre esse mundo de aceleradas mudanças. Tocqueville, de um lado, parte da avaliação de um mundo que rompe com o passado feudal e socialmente estratificado e caminha indelével para a democracia sob duas bases que toma como pressupostos: a liberdade e a igualdade.

Marx por sua vez, nasceu em Trier, região do Vale do Reno que havia sido ocupada pela França no período da Revolução Francesa, mas devolvido após a queda de Napoleão.

Marx teve, como seu pai, paixão pelas “luzes”, instituições trazidas pela Revolução à região, mas que partiram com a volta para Prússia autoritária. Assim, diferentemente de Tocqueville, que viu sua família sofrer nas mãos de Robespierre, Marx se encontrava do outro lado do espectro de espectadores da Revolução Francesa, ou daqueles para quem o lema revolucionário, com valores iluministas, de igualdade, fraternidade e liberdade, não era apenas sinônimo de Terror.

Assim Marx começa sua apreciação intelectual e filosófica, pela defesa dos valores um tanto liberais, como a defesa do sufrágio universal e consequentemente da democracia, da liberdade de expressão, flertando com o *idealismo alemão* e frequentando os chamados “jovens hegelianos”. Essa influência vai marcá-lo profundamente. Tal convivência também vai ser marcada por outra característica do filósofo, a dialética de confronto que normalmente resulta em ruptura com as diversas escolas de pensamento com quem vai dialogar ao longo de sua vida intelectual.

São duas visões que a prudência, a princípio, advertiria que são inconciliáveis mas que, entretanto, após uma leitura mais acurada, fazem remontar à superfície extraordinárias convergências, como veremos.

Para tanto, em ambos os lados, é necessária a quebra de vários paradigmas cristalizados em leituras históricas dos dois autores. De um lado o trabalho de resgatar Alexis de Tocqueville da órbita estacionária que lhe foi imposta como um dos patronos do liberalismo francês, sobretudo pela leitura do sociólogo francês Raymond Aron.

Essa leitura, em particular, parece minimizar a importância dos escritos de Tocqueville em uma fase mais madura, resultado de suas viagens à Irlanda e à Inglaterra – mas também de suas manifestações e discursos no parlamento (que são publicações mais recentes) – nas quais se depara com a crueldade e desumanidade das relações de trabalho existentes na Inglaterra Vitoriana e industrial, que aos olhos do autor poderia ser a própria negação da concepção essencial que construía de cidadão livre e partícipe em uma democracia fundada nas bases do igualitarismo.

Igualmente necessário reinterpretar Karl Marx, partindo de um “Marx” recentemente resgatado de um “Marxismo” doutrinário, fruto de uma leitura impositiva e restritiva soviética: a publicação relativamente recente das obras da juventude do autor, acrescida da consolidação das obras completas de Marx e Engels, pelo espetacular Projeto MEGA, ainda em curso, agora com obras que haviam sido censuradas pelo regime stalinista. Sendo os “Manuscritos Econômico-Filosóficos” parte de uma nova leitura, para

os conceitos de base de Marx e suas teorias, e para nós o ponto de partida para compreensão da sua visão quanto à relações de trabalho.

Deste modo tentaremos apresentar pontos da trajetória dos dois autores em direção ao tema, da igualdade de condições, de onde parte Tocqueville, que deságua nas tristes observações do operário manufatureiro de cabeças de alfinetes. Da defesa da liberdade e do sufrágio universal de Marx, para a sua ideia de emancipação do ser humano.

Dos dois pontos de partida ao encontro no meio do caminho

Para chegarmos à percepção dos dois autores acerca da questão do trabalho, precisamos ensaiar uma análise sobre a trajetória e evolução dos pontos de vista de ambos sobre a sociedade e sobre o processo de construção social e econômica. Nos dois casos pode-se argumentar que seja possível observar uma evolução dos posicionamentos teóricos, que desembocam na questão do trabalho. Isso é evidente no trabalho de Marx, mesmo o cerne de toda a sua obra. Já em Tocqueville, a transição do seu posicionamento é mais sutil, porém, inegável.

De um lado, Tocqueville, filho da aristocracia e “observador em primeiro plano” das consequências da Revolução Francesa (que pode sentir no seio de sua família) acena com o avanço “inexorável” das sociedades do tipo “democráticas”. Toma como exemplo a jovem nação americana, que o atrai desde muito jovem, *in locu*, para explorar as suas características e segredos, onde a democracia parecia nascer quase que espontaneamente, sem os arroubos ou a violência revolucionária vividas na França que tanto marcaram sua vida e de sua família.

Encantava-lhe também o sistema político criado pelo parlamentarismo inglês, tendo sido explorado e analisado pelo autor em duas viagens que fez às Ilhas Britânicas em 1832 e 1835, numa das quais se fez acompanhar pelo amigo de viagens ao EUA, Gustave de Beaumont.

Tanto britânicos como americanos dividiam, em boa medida, as mesmas bases democráticas, como fundação estrutural para o Estado, como postos eletivos, divisão do poder do estado adotando a tripartição clássica: com um notável judiciário independente, descentralização política e administrativa exercida por órgãos executivos desde as instâncias locais às nacionais, e o legislativo independente exercido por meio de

representantes eleitos nos diversos níveis de governo. Características típicas das democracias, que ao final daquele mesmo século, tornar-se-iam o sistema político de referência e majoritário.

Para o autor porém, mesmo com a base institucional democrática, ainda que de modo geral prevalecesse a igualdade de condições, no sentido do desaparecimento de privilégios – em especial aqueles adquiridos por nascimento – somente o exercício da cidadania pela participação garantiria a liberdade.

Tocqueville, no Tomo II, mergulha na análise da sociedade democrática e industrial, e percebe que a libertação trazida pela igualdade formal, fruto das leis e dos costumes democráticos, não são estendidos a todos. Ele pode ver que liberdade e a cidadania são, por fim, capturadas pelas relações de trabalho e produção do capitalismo industrial de que ele é testemunha.

Essa análise perscrutante revela que um caminho de maturidade foi percorrido pelo autor, da sua viagem à América e da redação do primeiro volume em 1835 à sua viagem à Inglaterra e Irlanda em 1835 e da redação e publicação do Tomo II, de Democracia na América em 1840.

Tocqueville alerta, portanto, que o avanço do setor manufatureiro recriaria uma nova sociedade de desigualdade, diferente daquela desigualdade do Antigo Regime, mas sobretudo, mais cruel e impessoal. As novas condições de trabalho, próprias dessa forma de produção da industrialização (que era inédita para o autor francês até ele conhecer as cidades industriais britânicas) retiram do trabalhador as condições práticas do exercício de qualquer forma de cidadania ou de direitos civis ou políticos em razão da alienação do trabalho, causado pela extenuante jornada de trabalho e as condições de penúria e miséria. Assim, para Tocqueville a alienação retirar do trabalhador a condição de cidadão, os atributos de liberdade e igualdade, que a democracia e as instituições liberais prometiam a todos.

Por outro lado, em contraste, Marx parece percorrer o caminho contrário. Sua história de certo modo se assemelha ao espelho do caminho de Tocqueville. Marx, nascido em Trier, uma região que passou a pertencer à França após as vitórias revolucionária e restituída à Prússia após o Congresso de Viena com a capitulação do Império Napoleônico. Foi, portanto, imerso no universo do iluminismo e ideais revolucionários franceses, que recai na órbita do absolutismo prussiano. Pontua Júlia Lemos Vieira (2017) em “Caminhos da Liberdade no jovem Marx”:

O jovem Marx constituiu sua personalidade de compromisso com a sua causa de emancipação humana nesse berço saudosista da Revolução Francesa, prenda de inconformismo com o absolutismo prussiano (Vieira, 2018, p. 28).

Depois de vivenciar um período da juventude no qual flerta com bandeiras e valores liberais como a liberdade de imprensa, a defesa do sufrágio universal para representação política democrática, Marx, da maturidade, em sua análise dialética do materialismo histórico, termina por encontrar na democracia e nas instituições liberais, uma instrumentalização; a estruturação da sociedade por um Estado, e por um “Direito”, forjados para o fortalecimento e legitimação dos interesses privados da burguesia.

Se Tocqueville parte de uma visão na qual percebe a decadência da aristocracia e do absolutismo como fruto direto da ascensão de uma caminhada da igualdade que permeia a sociedade em direção inexorável à democracia, nota, porém, quando testemunha a exploração extrema de operários de fábricas inglesas – tal qual aqueles que horrorizam os relatos de Engels – que só o liberalismo e a democracia não libertam, na medida em que pouco podem fazer diante da desumanização do trabalhador alienado pela produção industrial.

Marx, por sua vez, começa a sua trajetória a partir de uma formação jurídico-filosófica, em busca de instituições liberais para emancipação em um mundo que regrida ao absolutismo, quando percebe que a libertação não viria mais de instituições, mas do próprio homem, consciente da sua condição de proletário, agora liberto da alienação do modo de produção e da divisão trabalho; não somente do capitalismo opressor mas do próprio Estado que tece a trama institucional que o aprisiona.

Pode-se concluir, que embora os dois autores partam de pontos de vista iniciais tão diferentes, chegam a conclusões semelhantes: a burguesia industrial ou aristocracia manufatureira, tanto para Marx quanto para Tocqueville, podem criar as condições para um estado despótico, de desigualdade, mesmo dentro de instituições democráticas.

Keslassy (2000), adverte que diferentemente da visão de liberais que colocam Tocqueville como um defensor do estado mínimo, pelo contrário, defendia a intercessão do Estado em questões sociais como a pobreza, defesa do direito ao trabalho e de trabalhadores (Keslassy, 2000, p. 24-25).

Neste sentido, podemos encontrar autores, como Chistian Bégin, que discorre em artigo publicado no “The Tocqueville Revue”, publicado pela Universidade de Toronto, abrindo com o argumento contundente no qual aponta que, embora haja indiscutível

defesa do liberalismo político na obra de Tocqueville, o autor francês tergiversa acerca da adesão ao liberalismo econômico, até mesmo, tomando da doutrina econômica liberal certa distância.

Christian Bégin (2008) cita a passagem de uma correspondência de Tocqueville a seu irmão, Edouard, em 1847, na qual desconfiava mesmo dos argumentos da economia política:

A política econômica [...] sempre me pareceu um oceano de fatos e argumentos contraditórios nos quais eu nunca vejo com clareza suficiente para estar seguro de trilhar um bom caminho (Bégin, 2008, p. 188, *tradução nossa*).

Para Bégin, hipótese de não alinhamento de Tocqueville com o liberalismo econômico pode residir no fato de que para Tocqueville não há a adesão a um tratado econômico, como para autores da teoria econômica clássica liberal, como David Ricardo ou do economista político também francês Jean-Baptiste Say. Tocqueville, na qualidade de homem político e parlamentar, traz em sua análise elementos mais abrangentes, como da dinâmica social e de seus posicionamentos parlamentares fruto de seu engajamento político.

Eric Keslassy, no entanto, rebate, de forma enfática, que não se trata de uma ausência de familiaridade do autor com a economia política, mas sim do posicionamento de se recusar a se alinhar a teses econômicas liberais, como pode ser percebido em suas obras, em relatos de sua viagem à Inglaterra e à Irlanda, mas também na militância ativa do parlamentar (Benoît e Keslassy, 2005, p. 178-216)¹ Tocqueville, que se manifesta ativamente em seus discursos e propostas junto ao parlamento para um maior envolvimento do Estado Francês na adoção de programas efetivos de combate ao “pauperismo”, ou mesmo para a regulamentação de direito dos trabalhadores e do constitucional direito ao trabalho. Keslassy chega a se referir ao autor como uma espécie de “terceira via”, “*avant la lettre*”, no espectro político francês da época.

Em *A Democracia na América*, Tocqueville via o fenômeno econômico como consequência das condições sociais, políticas e morais forjadas pelos anglo-americanos na construção de uma sociedade no novo mundo. No Tomo I, escrito entre 1830 e 1835, descrevia a democracia americana com os olhos voltados para trás, do embate entre esta e o antigo regime.

¹ O autor sobre o alinhamento parlamentar de Tocqueville à setores da esquerda francesa é evidente. Além disso milita pela intervenção do Estado em diversas questões as quais normalmente são rejeitadas pelos liberais que consideram não o papel do Estado intervir.

Hoje podemos fazer uma leitura mais ponderada diante da conta da evolução dos tempos e dos fatos, e mesmo da postura, escritos e novas reflexões de Tocqueville sobre a própria obra. Para ele, portanto, a emergência da América significava a ruptura com o sistema feudal e aristocrático. Sendo ele próprio membro da aristocracia, do seu ponto de vista do andar de cima, via emergir uma “massa disforme” (sem distinção entre burgueses, trabalhadores e camponeses) do subsolo da sociedade, de castas do antigo regime, o que julgava ser o prenúncio, o sinal, de uma sociedade mais igualitária, quando na realidade o que via era a burguesia que estava na frente de todos demais, como mais tarde pôde testemunhar com espanto e horror na cidade industrial de Manchester (Inglaterra), por exemplo.

Burguesia que com o tempo (como reconhece o próprio Tocqueville em sua digressão histórica no primeiro volume de *Democracia na América*) se enriquecia, ascendia e se igualava à aristocracia, e logo após ultrapassava os nobres de longe; ponto no qual, segundo Marx, a burguesia toma o Estado para si, construindo a partir de um Estado Burguês (conforme Hegel – o estado como fruto da sua própria razão), um novo arranjo institucional, descartando a aristocracia para a obsolescência.

Nos Estados Unidos, Tocqueville via desembarcar nas praias do novo mundo a semente de uma sociedade de anglo-protestantes comunitária e igualitária (excluindo, evidentemente indígenas e negros escravos). Comunitária, com fortes raízes democráticas, porque desde o período colonial as deliberações da comunidade e da administração da coisa pública eram decisões tomadas pelos colonos em suas instituições comunitárias, independente da coroa em Londres. Logo, Tocqueville considera esse exercício da cidadania precoce como o efetivo exercício da soberania.

Mais adiante, em suas reflexões no Tomo II de *Democracia na América* publicado em 1840, Tocqueville passa a voltar os seus olhos para o presente e o futuro. Reconhece como uma nova aristocracia poderia surgir da indústria (Tocqueville, 2004, p. 195), e adverte, de modo sombrio, porque e como esta seria talvez a mais brutal das elites jamais vista, movida pelo amor ao dinheiro, desincumbida de qualquer vínculo ou obrigação social, ou mesmo religiosa, que obrigava aristocratas do velho regime aos seus súditos em suas comunas, condados e ducados.

Depois de sua visita à Inglaterra profunda e industrial, de Manchester e Birmingham, percebe a face da desigualdade urbana e manufatureira, que pouco tinha em comum com a democracia igualitária que idealizou em sua passagem pela América, cujo

desenvolvimento industrial mais brutal chegaria com força após a Guerra de Secessão, na década de 1860, e se consolidaria indiscutível depois da década de 1880, também chamada de “*Gilded Age*”².

Como previa Tocqueville, uma nova aristocracia cresceu e floresceu na América, como em nenhum outro lugar do mundo. A América “jefersoniana” de Tocqueville, da década de 1830, tinha muito pouco a ver com o que viria a ser nas décadas seguintes, sobretudo a partir do período pós-Guerra Civil Americana (1861-1865), já a partir da década de 1870. Uma nova América dos “Capitães da Indústria” das grandes siderúrgicas, caminhos de ferro, petróleo, eletricidade, vão substituir a América agrária e bucólica de Tocqueville.

Figuras como John D. Rockefeller, Jay Gould, Andrew W. Mellon, Andrew Carnegie, J. P. Morgan, Leland Stanford, Meyer Guggenheim, Jacob Schiff, Charles Crocker, Cornelius Vanderbilt, serão os novos “Barões”, que vão mesmo mimetizar aristocratas e a realeza europeia, construindo verdadeiros castelos na América.

~~O pensador francês percebeu bem cedo,~~ que a sua visão da igualdade, quando revisita a obra no tomo II, poderia ser uma miragem de quem, membro da aristocracia, testemunharia mais tarde a ascensão da burguesia industrial, em meio de uma forma nova desigualdade econômica, que tornar-se-ia uma “aristocracia” mais brutal, sem compromisso social com empregados ou com a comunidade, e sobre esse temor deixa em seu livro a sua advertência.

Marx, por sua vez, inicia a sua trajetória como estudante de direito, com uma formação jurídico filosófica com bases iluministas, sob influência da revolução francesa. Cruza com os jovens hegelianos, como Bruno Bauer, o que o leva a estudar o Estado e o Direito, a democracia e os sistemas políticos, para enfim romper suas raízes de liberal radical, com a sua Crítica à Filosofia do Direito de Hegel.

Com exílio em Paris, recomeça do zero, encontra as correntes de filósofos como Pierre-Joseph Proudhon, de um socialismo francês reformista. Adota uma verve humanista, que parte por negar Kant por meio de Hegel, que se complementa com Feuerbach, de quem extrai a influência do materialismo; com o qual revisita e revisa a história, virando-a do avesso, subvertendo as bases do liberalismo clássico de David Ricardo e Adam Smith.

²“*Gilded Age*”: termo cunhado por Mark Twain e Charles Dudley Warner em 1873. O período foi marcado por uma concentração de renda sem precedente nos Estados Unidos, fruto de uma expressiva expansão da indústria e forte barateamento da mão de obra, causada pela migração em massa da Europa.

Chega enfim ao trabalho, que toma como base de tudo, sendo que as diferentes relações decorrentes do trabalho, resultam nos diferentes modos de produção, sendo o capitalismo a sua última forma de estratificação da sociedade através da dialética entre proletários e burgueses. Por fim, propõe a emancipação humana, que só pode ser atingida pela realização plena do homem por meio do trabalho, livre, e desamarrado do fardo da subsistência. Parte de um republicanismo inicial, para a negação do Estado e da burguesia, cujo mecanismo denuncia com veemência: a luta de classes.

Marx, ao contrário de Tocqueville, valendo-se do seu método um tanto hegeliano, parte da leitura dos clássicos como Adam Smith e David Ricardo, mas desconstrói o do discurso econômico liberal a partir das mesmas premissas de criação social de valor e riqueza apontadas por esses mesmos autores. Sob a batuta de Marx, o liberalismo clássico é virado no seu próprio avesso. Nesse respeito, em seus escritos “Crítica ao Programa de Gotha”, dispara, em alusão aos manuais de economia de liberais clássicos:

o trabalho não é fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (os valores de uso são, de fato, a riqueza real) tanto quanto o trabalho, trabalho que é a expressão de uma força natural, a força do trabalho do homem. [...]. Mas um programa socialista não pode permitir que essa fraseologia burguesa omita as condições que só elas, lhe podem dar sentido. Só enquanto o homem se coloca, desde o início, como proprietário em relação à natureza, a fonte primeira de todos os meios e objetos de trabalho, e trata como se ela (a natureza) lhe pertencesse, é que o seu trabalho se converte em fonte de valores de uso e, portanto, em fonte de riqueza. Os burgueses têm razões de sobra para atribuir ao trabalho esse poder sobrenatural de criação: precisamente pelo fato de o trabalho estar na dependência da natureza se conclui que o homem que possuir apenas a força de trabalho será forçosamente, em qualquer estado [situação] social e de civilização, escravo de outros homens que se tornaram proprietários das condições objetivas do trabalho. Ele não pode trabalhar nem, por conseguinte, viver, a não ser com a autorização destes últimos (Marx, 2012, p. 87-88, grifos nossos).

A crítica ao Programa de Gotha, faz parte de um período mais tardio de Marx, foi escrito em 1875. Sobre a questão do trabalho, Marx faz ponderações em trabalhos anteriores. Escrito em 1844, o conjunto de anotações chamados de “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, escritos em Paris, dá o contorno do que seria a sua crítica mais bem lapidada em “O Capital”.

Nos Manuscritos, Marx concentra sua artilharia dialética nos monumentos econômicos liberais de Smith e Ricardo. Marca a passagem do autor do idealismo

hegeliano para o materialismo dialético (Marx, 2013, p. 7-10)³, onde elabora conceitos-chave para a crítica do capitalismo como: capital; alienação, como processo econômico próprio do capitalismo; comoditização do trabalho e do homem, e da necessidade de superação da propriedade privada.

Os Manuscritos são a investida de Marx na criação de um estudo sobre economia política partindo de suas entranhas liberais, para uma compreensão mais ampla que desafia emergência do pensamento burguês capitalista, diferentemente da abordagem de Tocqueville que, até pelo certo desapeço que vimos ter ele sobre a matéria, preferia abordar a questão econômica ajuntando elementos sociais, políticos, legais e costumes, culturais e ainda religiosos e históricos.

Talvez o ponto mais marcante frisado por Marx tenha sido a realização de que a sociedade caminha, ao longo da história, como resultado direto das “luta de classes”, sendo a síntese dessa dialética o curso da própria história. A luta de classe produz o mundo no qual os vencedores constroem as instituições e as leis⁴ por meio do Estado que espelha a vontade da burguesia.

A igualdade

³Como destaca Jesus Ranière em suas notas de tradução dos Manuscritos Econômico-Filosóficos (2008).

⁴ - “[...] A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a república é, portanto, uma simples forma de Estado, como o é aqui a monarquia. [...] A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. A constituição política foi reduzida à esfera religiosa, à religião da vida do povo, [...]. A monarquia é a expressão acabada dessa alienação. A república é a negação da alienação no interior de sua própria esfera. Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a democracia da não liberdade. [...] A abstração do Estado como tal pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do Estado político é um produto moderno. [...] o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. *É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato.*” MARX, Karl, “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”, pesquisado em 15/08/2019, in: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/critica/index.htm>.

Para ambos autores, de maneiras distintas, a igualdade é um conceito-chave para a compreensão das relações sociais em geral, mas com uma importância em particular para as relações de trabalho.

Em Tocqueville, a igualdade é a peça central para a *democracia* (Nunes, 2018, p. 79-93) ⁵, constrói o seu argumento a partir da concepção da construção de um caminho indelével em direção à democracia no qual ele identifica indícios históricos, a partir da idade média, que apontam para uma igualdade de condições, que aproximam paulatinamente os estamentos da sociedade feudal.

Para ele a igualdade é, portanto, a principal característica, motivação e paixão do homem e da sociedade democrática. A liberdade, diferentemente da igualdade, depende de uma ação, é a participação ativa do cidadão nas instâncias e espaços “públicos” de exercício da cidadania. Assim, não há cidadania quando há ausência de participação, portanto, o operário “preso” ao seu ofício, “bitolado”, “dependente” e “brutalizado” pela alienação do trabalho, não pode ser cidadão porque não dispõe de liberdade efetiva de participação nas esferas de ação pública de exercício da cidadania.

Pode-se dizer que Tocqueville é ambíguo com relação ao alcance da igualdade, até porque, o autor não fecha um conceito a respeito do tema, e utiliza a palavra “igualdade”, assim como a palavra “democracia”, em contextos e significados diferentes ao longo de sua obra. Liberais defendem que a noção de igualdade de condições de Tocqueville vislumbra tão somente a igualdade formal.

O autor adverte que essa nova aristocracia é ainda mais nociva que aquela do antigo regime, uma vez que somente entabula com a comunidade e os operários uma relação puramente econômica, na qual o que importa são as horas trabalhadas e relações de produção. Não possui, assim, vínculo de obrigação de solidariedade ou moral com a sua comunidade e muito menos com os trabalhadores, como se observava com os nobres,

⁵ - No sentido da questão fundamental da igualdade, Reis (2018, p. 80) observa o que pontua Tocqueville na sua percepção da evolução social a partir da idade média para as condições de igualdade na sociedade francesa: “[...] Dos meses de permanência naquele país afirma ‘entre os novos objetos que me chamaram atenção durante a minha permanência nos Estados Unidos nenhum me impressionou mais do que a igualdade com a característica peculiar do estado democrático em relação ao Antigo Regime. Esta percepção marca o primeiro tomo de A Democracia na América publicado em 1835. Já na introdução, em um esforço de encontrar a origem do que ele denomina ‘grande revolução democrática’ vincula ao vir-a-ser da igualdade de condições, Tocqueville transporta-se setecentos anos para o passado e encontra a França dividida entre um pequeno número de famílias que comandam e um grande número de pessoas comandadas. Essa relação de poder que se perpetua pela força de geração em geração, tem origem na propriedade da terra. Percorrendo esse longo período de tempo Tocqueville mostra as muitas circunstâncias que concorreram para o benefício da igualdade social. Nobres e plebeus se aproximavam pelo desenvolvimento de talentos, pelo acesso ao conhecimento das técnicas, pela distribuição de bens [...]”.

que deviam aos seus súditos obrigação moral e mesmo legal de socorro econômico e social. Assim pontua:

A aristocracia territorial, dos séculos passados estava obrigada, pela lei, ou se acreditava obrigada pelos costumes, a socorrer seus servidores e aliviar suas misérias. Mas a aristocracia manufatureira de nossos dias, depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de que se serve, entrega-os em tempo de crise à caridade pública para alimentá-los. [...] Penso que, tudo somado, a aristocracia manufatureira que vemos se elevar diante de nossos olhos é uma das mais duras que já apareceu na terra; mas ela é ao mesmo tempo, uma das mais restritas e menos perigosas. Todavia, é para esse lado que os amigos da democracia devem dirigir sem cessar e com inquietude seus olhares; porque, se algum dia a desigualdade permanente das condições e a aristocracia vierem a penetrar novamente no mundo, podemos predizer que é por essa porta que entrarão (Tocqueville, 2004, p. 1998-1990).

Para Marx a ideia de emancipação do ser humano era central. É comum a generalização de que Marx pregava uma sociedade igualitária, no entanto, se aprofundarmos em suas ideias, para o autor a emancipação do ser humano pelo trabalho significava, mais do que isso: a possibilidade de oferecer a todos os seres humanos a capacidade de desenvolver seu pleno potencial a partir de suas próprias individualidades, desejos, e características pessoais e únicas; superando para todos as necessidades básicas para existência.

Assim, curiosamente, alcançar a emancipação não é a busca do igualitarismo, mas bem ao contrário, é exaltar o alcance das diferenças dos indivíduos na realização dos seus potenciais, garantida a subsistência de todos.

A emancipação é a reunificação do homem fracionado pela alienação do trabalho, pela divisão do trabalho no sistema capitalista, e o resgate do homem também pelo trabalho, mas que, neste caso, lhe fará um todo completo, pela superação dos meios de produção, do individualismo, do direito e do Estado burguês.

Assim a noção de igualdade para Tocqueville, ou para Marx a emancipação do ser humano dão o pano de fundo no qual cada qual discute a questão de trabalho.

O Trabalho

Para Tocqueville, em *Democracia na América*, vimos o destacado Capítulo XX do Tomo II, que mais é uma advertência à exploração do trabalho, da alienação do

trabalhador e da formação de uma nova aristocracia, amoral e obcecada pelo dinheiro⁶ e o lucro.

Mas, embora não haja menção textual em *Democracia na América*, no seu segundo Tomo, é razoável assumir que, uma vez que foi publicado em 1840, as impressões descritas por Tocqueville neste volume tenham sofrido a influência de suas viagens à Inglaterra e à Irlanda. O autor foi por duas vezes à Inglaterra: a primeira viagem, em 1833, ficou restrita à Londres, sempre guiada por anfitriões ilustres e políticos locais. Teve assim uma visão, digamos, “elitista” da realidade da ilha. Essa viagem foi útil para que Tocqueville conhecesse bem o sistema político e administrativo da peculiar forma de governo da Inglaterra. Além disso começava a se debruçar sobre a questão do pauperismo.

Nas viagens para Inglaterra e Irlanda, Tocqueville testemunhou os horrores entre os trabalhadores de Manchester e Birmingham. Estes horrores são, para o autor, um prenúncio de um capitalismo industrial avarento, egoísta e ganancioso, que aos seus olhos poderia fulminar a democracia baseada na igualdade e na liberdade, já que brutalizava o operário ao passo que criava uma elite cruel apoiada na miséria, dos homens e dos espíritos.

Apesar de incompleto, ele publicou o “Segundo Ensaio sobre o Pauperismo” que, por sua vez, é baseado nas viagens de 1835, nas quais o autor evita a capital, Londres, e parte direto para as cidades industriais inglesas e também para Irlanda. A partir dessa nova experiência o autor claramente reavalia seus conceitos sobre o pauperismo, que falaremos adiante.

Assim, no primeiro ensaio, relativiza a situação de miseráveis ingleses argumentando que a pobreza tem graus diferente nos diferentes países. Que a quantidade de indigentes em países menos desenvolvidos, como aqueles da Península Ibérica, é menor em nível de riqueza presente na sociedade, portanto, nivelando por baixo a situação de vida da comunidade como um todo.

Já em países desenvolvidos como a Inglaterra, há mais miseráveis, porque o nível de vida é mais elevado, e ainda assim a “qualidade” de vida de um miserável inglês seria melhor que do miserável ibérico⁷. A diferença muito maior entre ricos e pobres na

⁶ TOCQUEVILLE, 2000, p. 60: “[...] Ao contrário, não conheço país em que o amor ao dinheiro ocupe maior espaço no coração do homem e em que se professe um desprezo mais profundo pela teoria da igualdade permanente dos bens. Mas lá a fortuna circula com incrível rapidez, e a experiência ensina que é raro ver duas gerações recolherem os seus favores”.

⁷ Cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 76-78 e 89.

Inglaterra, argumentava, poderia fazer os miseráveis britânicos se sentirem “mais” miseráveis que seus contrapartes ibéricos, que não viam uma diferença tão grande nas riquezas e, tampouco, no modo de vida. Concluiu o autor francês, que a miséria para os ingleses era mais dolorosa, conforme destaca:

Basta cruzar o interior da Inglaterra para pensar que fomos transportados para um Éden da civilização moderna – estradas magnificamente conservadas, casas novas e limpas, gado bem alimentado a pastar em campos ricos, agricultores fortes e saudáveis com uma quantidade de riqueza mais espantosa do que em qualquer lugar do mundo – e, para suprir as necessidades mais mundanas, existe um padrão de vida mais refinado e gracioso do que em qualquer outro lugar. Há uma preocupação constante com o bem-estar e com o lazer, uma impressão de prosperidade geral que parece fazer parte do próprio ar que respiramos. A cada passo dado em território inglês, encontra-se algo capaz de fazer o coração do turista ficar exuberante. Agora observamos com mais atenção as vilas: examinemos os registros das paróquias, e iremos descobrir, com indescritível espanto, que um sexto dos habitantes deste reino florescente vive às custas da caridade pública. Mas, se voltarmos à Espanha ou até Portugal, teremos uma visão totalmente diferente. Veremos em cada canto uma população mal vestida e vivendo no meio de uma zona rural cultivada pela metade e em habitações miseráveis. Em Portugal, no entanto, o número de indigentes é insignificante. M. de Villeneuve estima que este reino contém um indigente para cada vinte e cinco habitantes. Antes disso, o famoso Balbi nos deu a estimativa de um indigente para cada noventa e oito habitantes (Tocqueville, 2000, p.76-77).

[...]Se todas essas reflexões estiverem corretas, é fácil perceber que quanto mais rica uma nação maior será a multiplicação daqueles que apelam para a caridade pública, já que duas causas poderosas tendem a levar a tal resultado. De um lado, nestas nações, a classe que estiver mais exposta às necessidades cresce continuamente. De outro as necessidades expandem e diversificam infinitamente, e a chance de se ficar exposto a alguma delas torna-se mais frequente a cada dia (Tocqueville, 2000, p. 89).

Nessa sua primeira abordagem, Tocqueville questionava o assistencialismo – a caridade pública – das paróquias, que atribuía aos desvalidos a maior responsabilidade de sua miséria. Até então acreditava que o assistencialismo não somente não poderia resolver o problema como poderia ampliá-lo.

Assim, havia uma desconfiança quanto a forasteiros que chegavam à cidade, que muitas vezes tinham que comprovar renda ou bens que justificassem a sua estadia. Para Tocqueville, bem como para outros liberais, mesmo Adam Smith, essa imobilização da mão de obra dificultava a circulação de trabalhadores, para lugares onde havia necessidade de mão de obra, ao mesmo tempo tornava crítica a situação de lugares que sofriam com desemprego. Via na caridade e na política assistencialista, neste período, uma brecha para degeneração tanto para o trabalhado quanto para os valores sociais.

Considerava que existiriam “dois incentivos para o trabalho: a necessidade de viver e o desejo de melhorar as condições de vida⁸”. Argumentava que a caridade legal afetaria também a liberdade e moralidade do indigente, uma vez que os benefícios vinculavam-se à obrigatoriedade de residência junto à comuna sob a jurisdição da paróquia responsável pela distribuição da ajuda, imobilizando assim os infelizes tal qual camponeses ligados ao feudo medieval.

Entretanto, uma reversão ocorre, quando em sua segunda viagem à Inglaterra e Irlanda.

Desta vez o autor faz um roteiro próprio, e se faz acompanhar pelo velho amigo de viagem, Gustave de Beaumont (Tocqueville, 2000, p. 93)⁹, com quem partilhou a jornada para os Estados Unidos anos antes. Eles se embrenharam na Inglaterra industrial profunda. O que viram foi chocante.

A viagem começa bem e Tocqueville descreve, como na primeira, o comportamento de membros da sociedade, de partidos políticos, das instituições britânicas, até de sua conversa com John Stuart Mill (Tocqueville, 2000, pg 83)¹⁰. Mas começa a ficar interessante a partir de seus relatos contando o circuito que foi feito de Birmingham à Dublin (Tocqueville, 2000, p. 101 à 122)¹¹.

Manchester, cidade que abrigava grandes indústrias de tecidos, fios, e algodões, se diferenciava de Birmingham, que abrigava indústrias menores, onde, em pequenos ateliês, artesãos fabricavam utensílios de metal, metalurgia em geral e armas. Na segunda as condições de trabalho eram melhores, e a carestia e o número de indigentes era menor. Tocqueville assim descreve diferenciando as duas cidades:

Polícia mais imperfeita em Manshester que em Birmingham. Ausência mais completa de governo, sessenta mil irlandeses (no máximo cinco mil em Birmingham), uma multidão de pequenos locatários amontoados na mesma casa. Em Birmingham quase todas as casas ocupadas por uma única família; em Manshester, uma porção da população em porões úmidos ou demasiados quentes, fétidos e insalubres: treze ou quinze indivíduos na mesma. Em Birmingham coisa raríssima. Em Manshester, águas estagnadas, ruas mal pavimentadas ou não pavimentadas. Latrinas insuficientes. Todas essas coisas são quase desconhecidas em Birmingham. Em Manshester alguns grandes capitalistas, milhares de pobres operários, pouca classe média. Em Birmingham, poucas manufaturas, muitos pequenos industriais. Em Manshester os operários reunidos em números de mil, dois mil ou três mil na manufaturas. Em

⁸ Cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 93.

⁹ Que também escreve um trabalho sobre a viagem à Irlanda: “L’Irlande social, politique et religieuse”.

¹⁰ Cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 83.

¹¹ Cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 101-122.

Birmingham os operários trabalhavam em suas casas ou em pequenas oficinas do proprietário patrão. Em Manchester, necessitavam sobretudo de mulheres e crianças, em Birmingham, particularmente homens, poucas mulheres (Tocqueville, 2000, p. 100-125).

Sobre o urbanismo transformado pela ocupação industrial caótica, Tocqueville se assombra (Tocqueville, 2000, p. 110-112):

Trinta ou quarenta manufaturas erguem-se no topo das colinas que acabo de descrever. Seus seis andares sobem aos céus, seu imenso muro anuncia de longe a centralização da indústria. *Em redor delas foram semeadas como que ao sabor das vontades as miseráveis moradas dos pobres.* Entre elas estendem-se terrenos incultos, que já não possuem os encantos da natureza campestre, sem apresentar ainda os ornados das cidades. A terra aí já está remexida, rasgada, entreaberta em mil lugares, em mil lugares, mas ainda não está coberta com moradas do homem. São charmeas de indústria. [...] *Montes de lixo, escombros de edifícios, poças de águas estagnadas e fétidas mostram-se aqui e acolá ao longo da morada dos habitantes ou sobre a superfície cheia de saliência e de buracos das praças públicas [...]. “Aí desembocam pequenas ruas tortuosas e estreitas, margeadas por casas de um pavimento, cujas ripas mal juntas e vidraças quebradas anunciam de longe como que o último abrigo que o homem possa ocupar entre a miséria e a morte. Entretanto, os seres desafortunados que ocupam esses antros ainda excitam a inveja de alguns de seus semelhantes. Embaixo de suas miseráveis moradas encontram-se uma fileira de porões aos quais conduz um corredor semi-subterrâneo. Em cada um desses locais úmidos e repugnantes estão amontoados numa confusão doze ou quinze criaturas humanas.* Ao redor desse abrigo de miséria, um dos riachos de cujo curso descrevi acima arrasta lentamente suas águas fétidas e lodosas, que os trabalhos da indústria tingiam de mil cores. Elas não são de modo nenhum contidas em cais; as casas foram construídas ao acaso sobre as margens. Amiúde, do alto de suas margens escarpadas, percebe-se que parece abrir-se com dificuldade um caminho no meio dos destroços no solo, de moradas começadas ou ruínas recentes. *É o estige desse novo inferno. [...] No meio dessa cloaca infecta que o maior rio da indústria humana nasce e vai fecundar o universo. Desse esgoto imundo, o ouro escoa. É aí que o espírito humano se aperfeiçoa e se embrutece; que a civilização produz suas maravilhas e que o homem civilizado volta quase selvagem [...]* (grifos nossos).

Sobre Liverpool, acrescenta: “Liverpool, bela cidade. A miséria é quase tão grande quanto em Manchester, mas ela se esconde. Cinquenta mil pobres vivem em porões. Sessenta mil irlandeses católicos”(Tocqueville, 2000 , p. 114). Por fim arremata:

[...] Como a nobreza inglesa teve muito cedo a idéia e a necessidade de apoiar-se nas classes médias e só pode fazê-lo concedendo-lhe um poder político, a aristocracia do dinheiro não tardou a estabelecer-se.[...] *O dinheiro é o verdadeiro poder.* A riqueza na Inglaterra não só se tornou, portanto um elemento de consideração, de prazeres, de felicidade; mas também é um elemento e, *poder-se-ia quase dizer o único elemento de poder, o que nunca se vira, ao que eu saiba, em nenhuma outra nação e em nenhum outro século.* Foi peso imenso, acrescentado do lado da riqueza, que fez imediatamente pender para ela a balança do espírito humano e de toda alma humana foi como que arrastada para esse lado. Concedeu-se à riqueza o que lhe cabe naturalmente e também o que não lhe cabe. A riqueza deu o usufruto material, o poder e

também a consideração e estima, o prazer intelectual. *Em todos os países, parece uma desgraça não ser rico. Na Inglaterra, tornou-se uma horrível desgraça ser pobre.* A riqueza desperta de uma só vez a ideia da felicidade, todas as ideias acessórias da felicidade; a pobreza, ou mesmo a mediocridade, toda a imagem do infortúnio e todas as ideias acessórias do infortúnio [...] *(grifos nossos)*.

Em suas notas sobre a Irlanda, Tocqueville mergulha fundo na miséria humana. Lá encontra a pobreza mais inclemente. Não há manufaturas como na Inglaterra, os camponeses são espoliados por grandes proprietários que abusam dos alugueis. A produção agrícola é destinada a abastecer mercados ingleses, o lucro é gasto pelos proprietários de terras nas altas rodas sociais em Londres. Não há empregos suficientes, e a fome mata mais do que em qualquer outro lugar na Europa.

A partir da visita à Irlanda, Tocqueville rompe com o pensamento econômico liberal. Compreende que o estado de indigência não é necessariamente “culpa” ou em razão de se tratar de um “mau pobre”, mas fruto de uma falta estrutural de trabalho. No segundo “ensaio sobre o Pauperismo”, de 1837, incompleto, ele destaca que o operário é constrangido por dificuldades sobre as quais não tem controle, fruto das forças do mercado, causado por crises periódicas (Benoît e Keslassy, p. 177-178)¹², que os afeta sem que nada possam fazer a respeito.

Assim fica claro que Tocqueville, após uma guinada resultante de seu testemunho ocular das condições dos proletários ingleses e irlandeses, se aproxima da crítica marxista, em muitos pontos coincidentes com a avaliação de Tocqueville. Jean-Luis Benoît e Keslassy ressaltam a similitudes entre a descrição de Tocqueville sobre as condições de trabalho em Manchester, e as descrições feitas por Engels, em 1845, e aponta o paralelismo existente entre a visão tocquevilleana e a marxista, quanto à condenação da miséria vivida pelos trabalhadores, fruto da alienação e da divisão brutal do trabalho (Benoît e Keslassy, p. 177-178):

Algumas linhas dessa paisagem devem surpreender ao leitor familiar com a «doxa» que envolve a obra de Tocqueville. Ela permitem, na realidade, descobrir junto à esse «liberal» «sotaques» que já anunciam a pesquisa de Engels sobre a condição da classe trabalhadora na Inglaterra, na França e na Alemanha (1845). [...] Essa estudo, prelúdio do Marxismo, oferece uma pintura paralelamente apocalíptica dos bairros misteriosos de Manchester, como Engels,

¹² (Benoît, Keslassy, 2005, p. 177-178, *tradução nossa*): “nós podemos prever que as classes industriais estarão, independentemente das causas gerais e permanentes da miséria que agem sobre elas, sujeitas frequentemente às crises. É portanto, necessário poder lhes dar garantias, ao mesmo tempo, pelos males que elas atrem sobre si mesmas, bem como daqueles dos quais nada podem”

Tocqueville estaria anunciando Marx? [...] Tocqueville e Marx são testemunhas da mesma realidade e as suas análises convergem as vezes quando se trata de descrever a miséria do trabalhador e de denunciar a alienação do proletariado [...]" (tradução e grifos nossos).

Para Marx o trabalho é e sempre será um elemento cujo papel mediador é ineliminável da sociedade humana. Nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” ele aborda o tema identificando que a divisão do trabalho cria as condições de separação do homem do seu trabalho, do processo de trabalho, e por fim de si próprio, o processo de alienação, na qual o próprio homem vira uma mercadoria, e sua força de trabalho o único produto que pode oferecer o homem destituído dos meios de produção.

Se tudo vira mercadoria, tudo também tem seu preço e vira dinheiro. Assim o poder do dinheiro é obtido pela conversão do trabalho em riqueza, e do homem alienado em simples produto-mão-de-obra, útil tão somente para a contabilidade dos custos de produção.

Tocqueville é claro quanto ao trabalho, e a divisão do trabalho, enquanto formas de alienação do trabalhador, como modo de embrutecer e despir o cidadão de qualquer traço de cidadania, tomando vazia, inócua, a promessa de direitos oferecido pelo Estado Democrático. Tal posicionamento converge com a visão marxista de alienação do trabalho, na qual o homem deixa mesmo de se perceber como ser humano.

Marx argumenta que a acumulação de riqueza só é possível a partir da acumulação primária, que constitui na apropriação dos meios naturais, na constituição da propriedade privada, e a partir dela na apropriação do trabalho de quem, desprovido dos meios de produção, só pode oferecer a força de trabalho. O jovem Marx, já quando aborda a questão do “furto de madeira” (LÖWY, 2002), em seus escritos primevos da Gazeta Renana, se vê um embrião de questionamentos sobre distribuição de terras e da propriedade privada, talvez como feito na revolução francesa, sobre a sua terra natal, já via a distribuição de terras como meio de aplacar a concentração de renda em direção à igualdade, base fundamental para existência da democracia.

Conclusão

No século XIX as mudanças vêm a galope. Nos séculos anteriores as mudanças eram lentas, e muitas vezes imperceptíveis. As vezes uma mudança precisava mais do que uma geração inteira para se concretizar.

Não há dúvida que o trabalho é uma das partes mais importantes da vida do ser humano. É por meio do trabalho que nos tornamos humanos, que criamos as nossas sociedades, nos associamos e somos capazes de criar e vivenciar experiências. É pelo trabalho que produzimos tudo de que precisamos. Ambos nossos autores tinham essa compreensão.

Para Marx, o trabalho é indissociável da condição humana e fato gerador de tudo mais. Tocqueville, via no trabalho uma parte importante para nos integrarmos à comunidade.

Ambos autores também viam os perigos da divisão do trabalho, da alienação decorrente do trabalho despersonalizado e exaustivo que rouba o homem de si, que rouba a cidadania e o seu exercício fundamental para consolidar a democracia. Em Marx, a emancipação; em Tocqueville, a igualdade; duas posições diferentes porém, sem dúvida, duas faces da mesma moeda.

Tocqueville crê no princípio de que a democracia é a força, incontornável e irresistível, capaz de colocar a ordem no caos das ruínas do antigo regime. Entretanto não sem os seus perigos.

A cidadania pela ação implica necessariamente a participação, que implica por sua vez o tempo livre para o trabalhador poder participar das instâncias democráticas, na qual poderá fazer a exposição de suas demandas, opinar em outras propostas e planos comunitários de governo, combater a tirania da maioria, ou o assalto de uma minoria pela captura do Estado em razão da apatia coletiva, que pode resultar na delegação pelos cidadãos dos afazeres democráticos para um Estado que pode vir a ser despótico. Assim, na visão tocquevilleana, só pode haver democracia em um ambiente onde o trabalho não consome integralmente o cidadão.

Tais posicionamentos transformam Tocqueville em um estranho liberal, que flerta com a esquerda dos “Jeune Gauche”, defende medidas sociais e diversas outras intervenções patrocinadas pelo Estado com vistas ao bem-estar público, defende o direito ao trabalho, não acredita no liberalismo ortodoxo, e pode ser considerado da terceira via “avant la lettre”.

Marx por outro lado, embora contemporâneo de Tocqueville, era mais novo. Não há sinais que Tocqueville tenha tido familiaridade com as obras de Marx, mas este, a seu turno, chega a citar Tocqueville, quando se refere aos Estados Unidos.

Ao longo desse estudo, o que pudemos observar com clareza é que tratavam-se de dois estudiosos que analisaram os mesmos fenômenos, de uma mesma época, partindo de pontos inversos: de origem aristocrática, Tocqueville assistiu e analisou os eventos como quem olha de cima para baixo, e lá em baixo viu, entusiasmado, uma sociedade que, numa primeira e idealista interpretação, caminhava para igualdade e florescia rumo à democracia.

Na outra ponta, de origem mais modesta, Marx, que vislumbrava o mundo que se transformava de baixo para cima, não assistia os eventos como mero espectador, se envolveu desde cedo em uma militância combativa que lhe custou exílios sucessivos, estava no meio do povo vivendo as suas lutas, e como estava no “nível da rua”, tinha uma visão menos romântica e muito mais dura da ascensão da burguesia e do Estado Burguês.

Apesar de serem duas visões que partem de pontos opostos, convergem na análise da realidade brutal de trabalhadores explorados por um capitalismo industrial brutal, inclemente, que se expandia, dominada por uma burguesia, ou uma nova aristocracia, sem coração, gananciosa, imoral, sem qualquer vínculo ou compaixão com aqueles sobre quem enriqueciam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARON, Raymond. *Estudos Políticos*. Tradução de Sérgio Bach. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BÉGIN, Christian. Tocqueville et l'Economie Politique. In: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Toronto, v.29, 2008, p. 187-216.

BENOÎT, Jean-Luis. *Alexis de Tocqueville : Textes Économiques, Anthologie Critique*. Paris: Pocket, 2005

KESLASSY, Eric. *Le libéralisme de Tocqueville a L'épreuve du Pauperisme*. Montreal: L'Harmattan, 2000.

LÖWY, Michael, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARX, Karl. *Le Capital*. Tradução de Louis Althusser. Paris: Flammarion, 1985.

_____. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/critica/index.htm>>, Acesso em 15, agosto, 2019.

_____. *Crítica ao Programa de Gotha: Observações sobre o Programa do Partido Operário Alemão*. In: ANTUNES, Ricardo. *A Dialética do Trabalho – Escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

Marxhausen, Thomas. História crítica das Obras completas de Marx e Engels. Tradução de Nélcio Schneider. *Crítica marxista*, v. 39, p. 95-124, 2014.

POGREBINSCHI, Thamy. *Enigma do Político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

REIS, Helena Esser. Política e religião no pensamento de Tocqueville. In: *Revista UCPEL*. Pelotas, vol. 7, n.1, p. 93-100, 1997.

_____. Da paixão pela igualdade à desigualdade e opressão: Ruína da Democracia. In: COSTA, Marta Nunes (Org.). *Razões, Paixões, Utopias Democracia em questão*. –, Ed. Liberars, São Paulo, p. 79-93, 2018.

ROS, Juan Manuel. *Los Dilemas de la Democracia Liberal – Sociedad Civil y democracia en Tocqueville*. Barcelona: Crítica2001.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, t.1.

_____. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, t.2.

_____. *O Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1989.

_____. *Viagens à Inglaterra e à Irlanda*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2000.

_____. *Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

_____. *Ensaio sobre a Pobreza*. Tradução de Juliana Lemos. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 2003.

VIEIRA, Júlia Lemos. *Caminhos da Liberdade no jovem Marx*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2017.

Confluências e divergências no conceito e divisão do trabalho em Marx e Tocqueville

Renato César Rodrigues¹

RESUMO

Os contemporâneos Karl Marx (1818-1883) e Alexis de Tocqueville (1805-1859) foram pensadores que se debruçaram sobre os grandes temas do século XIX: a liberdade e a igualdade. Ambos denunciaram a desigualdade e o sofrimento das camadas mais baixas da sociedade durante o perverso desenvolvimento industrial. Pretendo, neste trabalho, apontar algumas confluências e divergências no conceito de trabalho, identificar e expor os problemas que a divisão do trabalho e sua alienação impõem aos trabalhadores, sob os prismas do liberal francês em *Democracia na América* (1835) e do filósofo alemão que tateava em direção ao comunismo em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844).

PALAVRAS-CHAVE

Trabalho; Marx; Tocqueville.

¹ Renato César Rodrigues é economista, filósofo e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás. E-mail: rcrodrigues@ufg.br.

CONFLUENCES AND DIVERGENCES IN THE CONCEPT AND IN THE DIVISION OF LABOR IN MARX AND TOCQUEVILLE

ABSTRACT

The contemporaries Karl Marx (1818-1883) and Alexis de Tocqueville (1805-1859) were thinkers who focused on the great themes of the 19th century: freedom and equality. Both denounced the inequality and suffering of the lower strata of society during the perverse industrial development. In this paper, I intend to point out some confluences and divergences in the concept of labor, to identify and expose the problems that the division of labor and its alienation impose on workers, under the prisms of the French liberal in *Democracy in America* (1835) and the German philosopher who groped towards communism in his *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844).

KEYWORDS

Labor; Marx; Tocqueville.

Alexis de Tocqueville e Karl Marx acusaram o perverso desenvolvimento industrial que flagelou a classe dos trabalhadores do século XIX. Pretendo expor, neste artigo, as percepções de Tocqueville, que observou *in loco* a situação abissal a que os trabalhadores ingleses estavam submetidos, sobretudo em *Democracia na América* de 1835, e a consonância com a investigação de Marx a respeito do conceito, da divisão e da alienação do trabalho em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Nos *Manuscritos* parisienses, o trabalho é entendido como uma categoria vital na sociedade humana, a “atividade consciente” em que os homens se apartam da natureza e que, simultaneamente, transforma sua natureza humana. Marx vê o trabalho¹ como ato em que o homem produz a si mesmo, em que o homem real e, portanto, verdadeiro aparece como um resultado do próprio trabalho. O autor alemão aponta a vida produtiva como engendradora de vida; o homem é um ser que produz a si mesmo pelo trabalho. Com o trabalho, o homem muda a realidade que o circunda, criando uma nova realidade que é passível do usufruto de outros homens.

Em Tocqueville, a ideia do trabalho é uma condição inseparável, natural e necessária da humanidade. Ele se oferece ao espírito humano nos povos democráticos. Segundo o autor, o trabalho é venerado nas Américas por reabilitar a ideia de igualdade (Tocqueville, 2000, p. 187). Neste sentido, o trabalho é percebido como atividade geradora, criadora e que proporciona ganhos. Diferentemente da percepção aristocrática² da época do pensador francês, a qual desprezava o trabalho que visa o lucro, o povo democrático o percebe como uma “necessidade honrada da condição humana”³. O

¹ Sobre o conceito de trabalho, é importante levar em consideração que “por um lado, o trabalho é entendido por Marx como um conceito que pertence à ciência da economia política. Por outro lado, Marx entende o trabalho de forma mais complexa e profunda, com um sentido de *criação*, interligando-o à história, à filosofia e à psicologia humana” (BERKI, 1979, p. 36, tradução nossa).

² É importante observar que a aristocracia não despreza o trabalho, mas sim o ganho por meio dele. Para ela, o trabalho quando imbuído apenas de virtude ou ambição é glorioso. Neste prisma, o salário é apenas “um detalhe” e o trabalho é realizado até de forma desinteressada. Mas essa, Tocqueville nos recorda, é uma sociedade que idolatra o ócio e que está resguardada por riqueza hereditária. Nas sociedades democráticas, as ideias de ganho e trabalho sempre estão “visivelmente unidas” e os americanos não se sentem rebaixados ou inferiores por trabalharem ou por receberem salário; antes percebem que “em torno deles todo o mundo trabalha” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 188). O presidente trabalha por um salário. Neste sentido, todas as profissões na América são dignas e honestas. O autor reconhece que mesmo que algumas sejam mais ou menos lucrativas, mais ou menos complexas, ao menos uma coisa se mantém em comum: o salário. Esta compreensão afasta o véu que sustentava o abismo entre as profissões nas sociedades aristocráticas.

³ No primeiro tomo de *Democracia na América*, Tocqueville faz algumas considerações sobre a escravidão. Para o autor, a utilização de trabalho forçado desonra o trabalho em si. A sociedade escravagista chafurda no ócio. E pelo ócio penetram a “ignorância e o orgulho”, e também “a pobreza e o luxo” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 39). Tocqueville dirá que “a servidão, tão cruel para o escravo”, também era “funesta para o amo” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 399). Onde há trabalho escravo, o trabalho é degradado, perdendo aderência com as ideias de progresso, inteligência e bem-estar. Além do sentido humanizador do trabalho, o trabalho

trabalho, segundo o filósofo, parece ter dupla consequência: enquanto realização humana e como realização material⁴.

É notável o aspecto positivo que ambos os autores vislumbram do tema *trabalho*. Há uma aproximação do sentido de produção material evidente no pensamento deles, mas também é possível perceber uma confluência na percepção do trabalho como gênese de sua humanidade. Este aspecto abordarei mais detalhadamente ao tratar dos efeitos negativos da divisão do trabalho sob os auspícios do capitalismo.

Marx estuda, nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, as perdas do trabalhador nas três formas de geração de riqueza apontadas na economia nacional – salário, capital e renda da terra⁵ –, que não aprofundaremos neste escrito. Posteriormente, Marx analisa que tais rendimentos estão interligados num único processo, o de desenvolvimento do trabalho, e que justamente por esse processo ser não só humanização, mas, simultaneamente, alienação da humanização do homem, é que no capitalismo a dinâmica da geração de riqueza é sempre contraditória, é sempre também perda do trabalhador. O ponto central da sua teoria é que o processo de alienação possui três momentos: alienação do homem do objeto de trabalho, alienação do homem do processo de trabalho, alienação do homem de seu ser genérico. Deste modo, ele expõe o negativo do trabalho.

Marx avalia que o primeiro aspecto da alienação se refere à relação do homem com o mundo sensível exterior, com os objetos da natureza. Marx explica que o homem apreende da natureza tanto os meios de vida em termos de objetos para a sobrevivência física, quanto os meios de vida em termos de instrumentos de produção. Entretanto, na medida em que trabalha na natureza, também, simultaneamente, se afasta dela:

[...] o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, o homem se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho; segundo, que [o

livre é mais produtivo. Tocqueville argumenta em favor desta posição ao comparar o trabalho do operário livre e pago, que é mais “efetivo”, ao do escravo negro, pois “o operário livre é pago, mas trabalha mais depressa que o escravo”, “vende seu auxílio, mas este só é comprado quando é útil” e “obrigado a viver por seus próprios esforços, colocou o bem-estar material como objetivo principal de sua existência” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 401).

⁴ A realização material é entendida como a expansão dos próprios recursos ou de seus herdeiros, impulsionada pelo sentimento de igualdade e pelo fato de que o “desejo de bem-estar é universal” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 188).

⁵ Marx busca demonstrar a “interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem” (MARX, 2004, p. 79-80), partindo das próprias leis e dos pressupostos da economia política, para assim revelar que nessas leis é possível apreender que os ganhos do capital e da renda da terra só existem sendo, simultaneamente, a perda do trabalhador e que, portanto, esses três rendimentos estão todos interligados numa mesma totalidade.

mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para subsistência física do trabalhador” (MARX, 2004, p. 81).

O trabalho produz objetos que defrontam o próprio produtor como estranhos a ele, como um poder *independente*. Nesta acepção, em termos práticos, o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão, isto é, “o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria” (MARX, 2004, p. 80). Há uma transferência arbitrária de valor intrínseco de um objeto/mercadoria produzido pelo trabalho em uma inversão da lógica de constituição do preço da mercadoria, que deveria partir do esforço da atividade do trabalhador, mas, ao tratar o trabalho como custo do processo produtivo (possibilitado pelo pagamento de salário), parece não haver ganhos marginais do trabalhador com o aumento da produção. Isto significa que, neste modelo produtivo que afasta o trabalhador dos meios de vida, o aumento do ganho do capitalista significa sacrifício do trabalhador em forma de esforço não compensado. O trabalhador estranha o objeto que foi transformando a partir de sua própria essência humana. Marx dirá que quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio, que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si mesmo (MARX, 2004, p. 81). Marx ilustra esta espoliação:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador (MARX, 2004, p. 81).

O segundo aspecto da alienação do trabalho que Marx avalia é a alienação do trabalhador em relação à sua própria atividade produtiva. A alienação do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas que *existe fora dele*, independente dele e estranha a ele (MARX, 2004, p. 81). O estranhamento não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, dirá Marx, no *ato de produção*. Ou seja, ainda que Marx analise a alienação do ato da produção depois de analisar a alienação do objeto, é aquela que fundamenta esta. Marx explica que o fato de o trabalhador se defrontar com o produto como algo estranho, alheio a ele, é reflexo de uma distanciação entre trabalhador e trabalho no *ato da produção*. O produto é somente o resumo da atividade de produção, a alienação do produto é a síntese da alienação da atividade de produção. Marx diz que se o

produto do trabalho é exteriorização, o ato de produzir é a exteriorização *ativa*. Neste sentido, o trabalhador está distante do objeto porque, antes, está alienado no ato de produzir. Mas o que demonstra essa alienação no ato de produzir? Marx argumenta que o trabalho surge ao trabalhador como externo, como não pertencente ao seu ser. Isso é demonstrável pelo fato de que o homem não considera que se afirma em seu trabalho. Para o filósofo alemão, há vários elementos que sugerem que o trabalho é, para os trabalhadores, uma atividade obrigatória, isto é, não voluntária; que o trabalhador não se sente bem, e sim é infeliz durante essa atividade. No trabalho ele não desenvolve nenhuma energia livre, física ou espiritual e sim mortifica seu corpo e arruína seu espírito, ou seja, o trabalho é, para ele, um autossacrifício. O trabalhador sente-se fora de si no trabalho, e é somente fora do trabalho que se percebe em si. E isso porque:

[...] a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro (MARX, 2004, p. 83).

A implicação desse raciocínio é de que o homem, enquanto trabalhador, só se sente livre e ativo em suas funções animais (*i.e.* comer, beber, procriar), ou seja, o humano se torna animal. Marx compara a atuação da atividade do trabalho, independente e atuante sobre o indivíduo, com o processo de alienação religiosa nos moldes feuerbachianos. A atividade produtiva é tida como estranha, “divina ou diabólica”, porque pertencente a outro. E isso acarreta a perda de si mesmo. Há uma inversão subjetiva aqui também: o que deveria ser procriação, torna-se castração, tolhimento; a força torna-se impotência; a atividade vital, miséria. Não só o trabalhador percebe sua “energia espiritual e física” como estranha a ele, mas também contrária a ele, inimiga.

Marx afirma que a vida é atividade. Este pensamento revela a importância fundamental da atividade atribuída por ele, e explica o impacto negativo que a alienação do trabalhador em relação ao processo determina no distanciamento do homem de sua essência humana. Ou seja, esta separação do trabalhador em relação ao ato de produção desdobra-se não simplesmente no afastamento de si, enquanto homem individual, mas de si enquanto espécie. Este é o terceiro e fundamental ângulo do estranhamento: a alienação da vida genérica é alienação do *gênero (caráter) humano*.

A alienação do homem do seu *ser genérico*⁶, a qual o aparta seu *gênero* (espécie), faz da generalidade humana “um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual”. O homem estranha o seu próprio corpo, “assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*” (MARX, 2004, p. 85).

O homem se diferencia do animal por ter uma atividade vital consciente e livre, e apesar de ele ser indissociável da atividade vital, não se resume a ela, na medida em que a submete à sua consciência. O animal também produz, mas somente imediatamente, diante da necessidade, sob o senhorio da carência física. O seu produto pertence inteiramente à sua *physis*, ao seu corpo. Consequentemente, ele produz para a sua espécie. O homem, similarmente ao animal por um lado, também produz imediatamente para a sua espécie. Mas, por outro lado, também produz fora da carência física e toma a sua espécie como objeto. Na elaboração do mundo objetivo, o homem se confirma como ser genérico, e esta produção é vida genérica efetiva. Por meio desta atividade, a natureza aparece como sua *obra* e sua efetividade. Ele se percebe ser genérico por ser consciente da atividade e faz do gênero seu objeto. Marx afirmará:

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz [...]. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2004, p. 85).

O trabalho estranhado, segundo Marx, inverte a relação em que sua atividade deveria ser livre, consciente, e torna-se um meio de atingir sua atividade vital, sua existência e sobrevivência do corpo físico. Precisamente porque é um ser consciente, a pessoa faz da sua essência um meio para a existência. A consciência que o homem tem de seu gênero se transforma. O trabalho surge na alienação como uma satisfação de

⁶ Marx dirá que “o homem é um ser genérico, não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] o ser *universal* [e] por isso livre” (MARX, 2004, p. 83-4).

necessidades (animais) e não como uma satisfação de carência humana, opondo-se à sua verdadeira produção – que o diferencia dos animais –, a qual é justamente a produção livre da carência física. Esse transbordamento da fronteira da necessidade, que eleva o homem a um patamar além da mera existência animal, refere-se ao produzir livremente. Entretanto, tal como indicou Jesus Ranieri, tradutor dos *Manuscritos* de 1844, em Marx “o trabalho é, e será sempre, um elemento cujo papel mediador é ineliminável da sociedade e, portanto, da socialidade humana” (MARX, 2004, p. 14), mas, sob os auspícios do capitalismo, o *trabalho* impossibilita a superação da alienação.

O processo de estranhamento no trabalho, que ocorre sob os auspícios do capitalismo e leva o homem ao estranhamento da sua vida genérica, opera a transformação na qual a vida genérica torna-se um meio de vida individual, e não o contrário. O estranhamento do ser genérico tem como consequência a alienação na relação do homem com *outros homens*. De acordo com Marx, “quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem”, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2004, p. 85-86). Isto quer dizer que se cada homem está estranhado de um outro, todos estão estranhados da essência humana, do gênero. Se o produto do trabalho é estranho ao trabalhador, a quem ele pertence? A *outro* que não ele.

Marx investiga, na sequência, a identidade de detentor do produto do trabalho. Ele cogita se o produto do trabalho humano está a serviço dos deuses com base na construção de templos e monumentos dedicados a eles, mas afirma que os deuses nunca foram senhores do trabalho. Tampouco o produto pertence à *natureza*. O trabalhador não pode criar nada sem a natureza, sem o “mundo exterior sensível”. A natureza é a matéria na qual o trabalho se efetiva, mas ela também não é a senhora do trabalho. A quem, então, pertence a própria atividade, estranha e forçada? A *outro*, dirá Marx. O outro, o “ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo” (MARX, 2004, p. 86). Mas se trata de outro homem que não o próprio trabalhador. Se esta atividade, o trabalho, é um sacrifício para ele mesmo, então tem que ser fruição para outro. Ao se relacionar com o trabalho objetivado, o produtor do trabalho depara-se com um objeto estranho, hostil, independente. E só se relaciona com seu trabalho efetivado por intermédio de um *outro homem*, senhor deste objeto. Se ele “se

relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob domínio, violência e o jugo de um outro homem” (MARX, 2004, p. 87).

Marx exemplifica esse auto-estranhamento fazendo uma analogia com a alienação religiosa (*i.e.* entre um leigo e o sacerdote) e a alienação intelectual (*i.e.* entre um leigo e um mediador acadêmico). Mas no mundo prático-efetivo, essa autoalienação só pode aparecer pela relação prático-efetiva com outros homens. Marx aponta as consequências deste autoestramento:

Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação, para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho a atividade não própria deste (MARX, 2004, p. 87).

Após essa longa análise, Marx concluirá que a propriedade privada “resulta do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado*” (2004, p. 87). Ou seja, a propriedade privada é a consequência *necessária* do trabalho absolutamente exteriorizado. Na economia nacional de Smith e Ricardo, o trabalho estranhado aparece como consequência da propriedade privada, e não como sua causa; assim como os homens tomam a si mesmos como consequência dos deuses, e não como causa dos deuses. Entretanto, Marx inverte essa apreensão. É importante reforçar que os três aspectos da alienação (trabalho, processo, ser genérico) são imanentes ao ato de produção. E que o autoestranhamento é consequência necessária da atividade produtiva. A vida produtiva provoca o estranhamento, mas “quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma sua vantagem com relação ao animal em desvantagem” (MARX, 2004, p. 85). Esta observação nos mantém nos trilhos marxianos, os quais se aderem às consequências práticas de suas teorizações e recusam a perda em devaneios especulativos.

Em suma, a objetivação do gênero humano, ou seja, a exposição da sua essência por meio do trabalho, tem dupla consequência: espiritual e concreta. Mas, sob os auspícios do capitalismo industrial, há uma inversão subjetiva da relação propriedade privada-trabalho em que o trabalhador não se efetiva nem se realiza.

Tocqueville parece apontar também uma dupla consequência, material e humana, do trabalho, como sugerimos anteriormente. Mas além dela, parece haver um duplo sentido, o positivo e o negativo. Comentamos que justamente o aspecto natural e o humanizador do trabalho são apreendidos como positivos pelo pensador francês. O sentido negativo, porém, dá-se na produção industrial e especializada, que se aproxima da crítica de Marx ao modelo produtivo capitalista. Tocqueville, sobretudo no segundo tomo de *Democracia na América*, após observar a condição abissal do trabalhador industrial em suas *Viagens à Inglaterra e à Irlanda*, percebe que à medida que a divisão do trabalho se amplia com a industrialização, o operário se torna mais “fraco, bitolado e dependente”. Tocqueville afirma que “não há nada que tenda mais do que a grande divisão do trabalho a materializar o homem e a tirar de suas obras até mesmo o vestígio da alma” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 464). Ele exemplifica: na América é comum um mesmo homem lavrar o seu campo, fabricar suas ferramentas, sapatos e roupas. Este trabalho enriquece a inteligência humana, em desfavor à produção especializada e repetitiva da indústria. Tocqueville argumenta:

Quando um artesão se dedica sem cessar e unicamente à fabricação de um só objeto, acaba realizando esse trabalho com uma destreza singular. Mas perde, ao mesmo tempo, a faculdade geral de aplicar seu espírito à direção do trabalho. Torna-se cada dia mais hábil e menos industrioso, e podemos dizer que, nele, o homem se degrada à medida que o operário se aperfeiçoa (TOCQUEVILLE, 2000, p. 190).

Ao se questionar o que se deve esperar de um homem que passou vinte anos de sua vida fazendo cabeças de alfinetes, Tocqueville aponta que o operário findou “uma porção considerável de sua existência, seu pensamento deteve-se para sempre perto do objeto cotidiano de seus labores; seu corpo contraiu certos hábitos fixos de que não lhe é mais permitido desfazer-se” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 196). Os dois axiomas da “ciência industrial”, a saber, a especialização e as economias de escala, são justamente o que Tocqueville aponta como maior preocupação no mundo político para qualquer legislador. A industrialização e o modelo de produção capitalista parecem tornar o trabalhador cada vez mais dependente, pois “ele não pertence mais a si mesmo, mas sim à profissão que escolheu” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 196). Mesmo crendo que os novos tempos democráticos são melhores para os trabalhadores de certa forma⁷, Tocqueville percebe que

⁷ Tocqueville observa que, na democracia, há um menor distanciamento entre as classes sociais, a riqueza e a pobreza deixam de ser hereditárias, o operários tem uma “ideia mais elevada de seus direitos, de seu futuro,

ainda assim a teoria industrial é mais poderosa do que os costumes e as leis, normalmente obrigando o trabalhador a desempenhar um determinado ofício, levando-o não raramente “a um lugar que não pode mais deixar” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 196). Atribui a ele certa posição na sociedade de que não consegue mais sair⁸.

Uma importante diferença entre o pensamento de ambos é que, para Marx, a composição dos rendimentos de um trabalhador é unicamente feita pelo salário industrial, o salário é o mais baixo compatível com a simples humanidade, ou seja, o mínimo necessário para uma existência animal, simplesmente orgânica⁹. Na relação capitalista-trabalhador, o trabalhador sempre perde. Ele não necessariamente tem acréscimos salariais quando há ganhos (acima do natural) para o capitalista, mas certamente perde quando o capitalista perde. Na melhor das hipóteses, seu salário permanece estacionário. Na divisão do trabalho, o trabalhador é o mais dependente da relação, pois ele “não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade” (MARX, 2004, p. 25). Em Tocqueville, percebemos duas posições aparentemente antagônicas sobre a relação capitalista-trabalhador. No capítulo VII da Parte 3 do segundo Tomo de *Democracia na América*, ele tem a apreensão menos pessimista da relação entre os “empreendedores da indústria” e os operários. Ele crê que “quase todos os operários têm alguns recursos garantidos que lhes permitem recusar seus serviços quando não querem lhes conceder o que consideram a justa retribuição do trabalho” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 233). Neste sentido, no embate contínuo entre as duas classes pelos salários, o pensador francês acredita que “as forças são divididas, os sucessos se alternam”. Mas este cenário, lamenta, só seria possível em uma sociedade democrática. O problema, aponta o pensador francês, é que se vive em “uma grande e infeliz exceção”. Certamente influenciado por suas observações em suas *Viagens*, vemos – nesse mesmo capítulo – uma mudança de paradigma no autor liberal, em que ele acusa explicitamente o modo de produção capitalista, chancelado pela teoria industrial, de ser responsável pela exploração e dominação dos patrões sobre os operários. A incipiente indústria americana em 1831, comparada ao auge da Revolução Industrial Inglesa que ele visitou em 1833, trouxe uma

de si mesmo”, além de novas ambições (TOCQUEVILLE, 2000, p. 233).

⁸ “No meio do movimento universal, tomou-o imóvel” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 196).

⁹ Marx denuncia que, nessa concepção, o salário é “a taxa mais baixa e unicamente necessária para [...] a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda [o bastante] para que ele possa sustentar uma família e [para que] a raça dos trabalhadores não se extinga” (MARX, 2004, p.24).

confrontação direta com a miséria de massa. Há uma passagem descritiva do francês, quando em Manchester, muito similar à crítica de Marx, em que os trabalhadores produzem palácios, mas cavernas para si:

Levantai a cabeça e, em torno desse local, vereis surgir os imensos palácios da indústria. Ouvireis o barulho dos fornos, os apitos do vapor. Essas vastas moradas evitam que o ar e a luz penetrem nas moradas humanas que dominam; envolvem-nas numa neblina perpétua; aqui está o escravo, lá o amo; lá, as riquezas de alguns; aqui, a miséria da maioria; ali as forças organizadoras de uma multidão produzem, em proveito de um só, o que a sociedade ainda não soubera dar; aqui, a fraqueza individual se mostra mais débil e mais desprovida ainda do que no meio dos desertos; aqui os efeitos, lá as causas (TOCQUEVILLE, 2000b, p. 111).

Tocqueville argumenta que à medida que a divisão do trabalho avança, o operário se enfraquece. O progresso industrial aprimora-se sustentado pelo retrocesso do homem. A manifestação apreensível deste fenômeno, segundo ele, dá-se à medida que a maior perfeição e o barateamento dos produtos industriais concorrem diretamente para a degradação dos operários:

Enquanto o operário concentra sua inteligência cada vez mais no estudo de um só detalhe, o patrão passeia seus olhos por um conjunto cada dia mais vasto e seu espírito se expande na mesma proporção que o do outro se estreita (TOCQUEVILLE, 2000, p. 196).

Em consonância com Marx, Tocqueville dirá que a ciência industrial “rebaixa sem cessar a classe dos operários”, elevando a classe dos capitalistas, pois estes “homens muito ricos e muito esclarecidos se apresentam para explorar indústrias” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 196). À medida que homens “mais opulentos e mais esclarecidos” dominam a indústria, mais apartados estarão o patrão e o operário, só se ligando “como dois elos extremos de uma longa cadeia”. Esta oposição progressiva, aliada ao fomento do distanciamento das classes, indica a Tocqueville que a aristocracia pode sair do “próprio seio da democracia”. A antiga aristocracia, expulsa da sociedade política, crava suas garras no mundo industrial. Ao comparar a aristocracia do Antigo Regime e a industrial, Tocqueville expõe o agravo:

A aristocracia territorial dos séculos passados estava obrigada, pela lei, ou se acreditava obrigada pelos costumes, a socorrer seus servidores e aliviar suas misérias. Mas a aristocracia manufatureira de nossos dias, depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de que se serve, entrega-os em tempos de crise à caridade pública para alimentá-los. Isso resulta naturalmente do que precede. Entre o operário e o patrão, as relações são freqüentes, mas não há verdadeira associação (TOCQUEVILLE, 2000, p. 198).

A aristocracia industrial, para ele, “é uma das mais duras que já apareceu na terra” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 198-9), como fica claro pelo diagnóstico do francês a respeito do avanço do capitalismo em Manchester: “alguns grandes capitalistas, milhares de pobres operários, pouca classe média”. É nesse “labirinto infecto”, “cloaca infecta”, que homens trabalham jornadas semanais de até setenta horas, além da existência massiva de trabalho infantil; que o “espírito humano se aperfeiçoa e se embrutece, que a civilização produz suas maravilhas e que o homem civilizado volta a ser quase selvagem” (TOCQUEVILLE, 2000b, p. 112). Tocqueville descreve as condições pavorosas dos operários em Manchester, em que as “necessidades do homem se reduzem quase às do selvagem”, em que trabalham a um custo baixíssimo e vivem em “porões úmidos ou demasiados quentes, fétidos e insalubres: treze ou quinze indivíduos” na mesma casa (TOCQUEVILLE, 2000b, p. 109). Este nítido paradoxo que contrapõe a opulência de poucos e a pobreza de muitos, mesmo com a hipotética melhora das condições de vida, de produção, de acesso à cidadania, aponta que a desigualdade e a aristocracia industrial são ameaças à democracia (HURTADO, 2019, p. 12).

Percebemos, nesta exposição, algumas aproximações e distanciamentos entre o liberal francês e o comunista alemão. Ambos entendem o trabalho como uma categoria humanizadora, embora Marx aprofunde essa atividade como uma espécie de autogênese humana. Ambos enxergam o espectro político que envolve a divisão de trabalho, e são críticos ferrenhos desta no modelo capitalista de produção, que distancia o homem de sua própria alma, de seu próprio ser. A alienação tríplice parece estar presente nos dois autores. Tanto Marx quanto Tocqueville percebem que o operário industrial está apartado do objeto de sua produção, dos meios e de seu gênero humano. Neste sentido, a divisão do trabalho sob a égide da produção capitalista é perversa, à medida que “bitola” o trabalhador, aliena-o de seu ser e espolia o produto de seu trabalho. Entretanto, Tocqueville acredita que em um regime democrático, em uma sociedade originariamente igualitária, haveria alternância de sucesso nos embates entre as classes trabalhadora e capitalista, como era o caso anglo-americano. Para ele, “democracia e socialismo coincidem em uma palavra, igualdade”, mas com uma grande diferença: a “democracia quer a igualdade na liberdade, e o socialismo quer a igualdade em constrangimento e servidão” (TOCQUEVILLE, 1866, p. 546)¹⁰. Marx, por outro lado, não vê a democracia

¹⁰ “La démocratie et le socialisme ne se tiennent que par un mot, l'égalité; mais remarquez la différence: la démocratie veut l'égalité dans la liberté, et le socialisme veut l'égalité dans la gêne et dans la servitude”.

como suficiente para barrar os avanços industriais, mas sim a supressão da propriedade privada no comunismo. A superação da alienação do trabalho é condição necessária para a liberdade do homem e a reconciliação dele com sua humanidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BERKI, R. N. *On the Nature and Origins of Marx's concept of Labor*. Political Theory, Vol. 7. No.1 Sage Publications, Inc. February 1979.

HURTADO, J. *Adam Smith and Alexis de Tocqueville on the division of labour*. The European Journal of the History of Economic Thought. 1-25. 10.1080/09672567.2019.1635182. 2019.

MARX, K. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*. Livro I. Trad. de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo. Martins Fontes. 1998.

_____. *A Democracia na América*. Livro II. Trad. de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo. Martins Fontes. 2000.

_____. *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville: Études Économiques Politiques*. Volume 9. Paris. Michel Lévy Frères. 1866.

_____. *Viagens à Inglaterra e Irlanda*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo. Imaginário: Primeira Linha. 2000b.

Fluxo Contínuo

A existente inexistência da comunicação do significado de dor em Wittgenstein

*Diocélia Moura da Silva*¹

RESUMO

O presente ensaio baseia-se na teoria dos significados dos nomes, nos jogos de linguagem e na inexistência da linguagem privada, proposta pelo filósofo da linguagem Wittgenstein. Suas manifestações mais significativas no assunto podem ser encontradas em suas obras: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1993) e *Investigações Filosóficas* (1999). Pretende-se com este escrito discutir a impossibilidade da existência da linguagem privada e consequentemente da comunicação do significado da dor, justamente por ser um exemplo típico de linguagem privada. Para uma boa execução da temática, buscar-se-á reconstruir a teoria dos significados dos nomes proposta pelo filósofo no *Tractatus Logico-Philosophicus*, assim como a evolução e a possível ruptura dessa teoria nas *Investigações Filosóficas*. Serão oferecidos três argumentos que Wittgenstein formula na obra *investigação filosófica* (1999) para inviabilizar a existência de uma linguagem privada. O presente artigo trabalha com a hipótese de que se não é possível uma linguagem privada, também não é possível a comunicação do significado de dor, visto que o que existe sobre esse significado é a sua inexistência enquanto linguagem e enquanto valor epistêmico.

PALAVRAS-CHAVE

Nomes; Significados; Coisas; Linguagem privada; Dor.

¹ Diocélia Moura da Silva é graduada em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, Rio grande do Sul, Brasil. Atualmente é Mestranda em Educação pela Universidade de Passo Fundo. E-mail: dioceliamoura@gmail.com.

THE EXISTING NON-EXISTENCE OF THE COMMUNICATION OF THE MEANING OF PAIN IN WITTGENSTEIN

ABSTRACT

The present essay is based on the theory of the meaning of names, on language games and on the non-existence of the private language, proposed by the philosopher of the language Wittgenstein whose content we find in his works *Tractatus Logico-Philosophicus* (1993) and *Philosophical Investigations* (1999). The aim of this paper is to discuss the impossibility of the existence of a private language and consequently, the impossibility of communicating the meaning of pain as an example of private language. In order to deal with this theme, we will try to reconstruct the theory of the meaning of names proposed by the philosopher Wittgenstein in the *Tractatus Logico-Philosophicus* and the evolution, or perhaps, the rupture of this theory in *Philosophical Investigations*, pointing out the three main arguments that Wittgenstein formulates in the work *Philosophical Investigations* (1999) to make the existence of the private language impossible. We work with the hypothesis that if a private language is not possible, it is also not possible to communicate the meaning of pain, so what exists about this meaning is its non-existence as a language and with epistemic value.

KEYWORDS

Names; Meanings; Things; Private language; Ache.

Introdução

O ser humano é um ser linguístico. A linguagem é uma especificidade humana para dizer o mundo, ela diz e penetra no próprio ser humano, pois este não é impermeável. Tudo o que é encontrado na realidade do mundo pode ser comunicado pela linguagem. Wittgenstein defende no *Tractatus* (1993), a partir da Teoria Figurativa da Proposição, que as proposições têm sentido quando são representativas da realidade, ou seja, são figurações da realidade. Essas figurações só são possíveis de ser comunicadas se os nomes combinados na proposição remetem aos objetos, fatos, combinações de coisas existentes no mundo. No entanto, não é tão simples compartilhar e comunicar significados para os nomes, palavras ou signos, os quais formam as proposições, pois os significados dos nomes estão em jogos de contextos e ocasiões. Essa constatação é uma das premissas que serão trabalhadas nas *Investigações Filosóficas* (1999) de Wittgenstein anos após a publicação do *Tractatus*. Para o autor, nessa última obra, jogamos com a linguagem para significar as palavras, portanto, um nome não está preso restritamente à coisa ou objeto, o qual ele substituiu na proposição. Além disso, o significado do nome está no seu uso.

Se partirmos do pressuposto de que todas as coisas que existem e que formam a realidade do mundo têm nomes e que os significados desses nomes vão se estabelecer em lances no jogo de linguagem, então, como ficam as manifestações mentais e sentimentais, uma vez que não se pode dizer que são coisas, que não são figurativas do que encontramos na realidade? Seria impossível definir os seus usos no jogo de linguagem? O significado de dor pode ser comunicado? Pode-se dizer que a dor existe e que possui significado? Se sentimos dor podemos então dizer que ela existe? A dor de uma pessoa existe para o outra? Podemos comunicar a nossa dor pela linguagem? Podemos figurar a imagem da dor? Por que o que está dentro de nós não pode ser comunicado, nem pensado pelos outros?

É com base nessas provocações que o presente ensaio, de natureza qualitativa, objetiva discutir a possibilidade de a dor não existir enquanto algo que tem significado comunicável e epistêmico e que se possa comunicar pela linguagem. Para lidar com essa problemática pretende-se, nas linhas que se seguem, reconstruir a teoria dos significados dos nomes do filósofo Wittgenstein presente no *Tractatus Logico-Philosophicus*, e sua evolução ou mudança nas *Investigações Filosóficas*. Para finalizar, pretendemos apontar os três principais argumentos que Wittgenstein formula nesta última

obra, a partir dos quais advoga contra a existência da linguagem privada, o que inviabiliza a existência da dor como uma possível linguagem.

Todas as coisas têm nome?

No seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein (1993) defende uma visão agostiniana do significado dos nomes, em que cada nome com significado está relacionado com as coisas no mundo. Para o autor, o mundo (o ser) e a linguagem (pensar) têm as mesmas possibilidades lógicas e tudo o que é encontrado no mundo é também possível na linguagem, assim como tudo que é significativo na linguagem é possível no mundo. Além de tratar dessa estrutura do mundo e da linguagem, Wittgenstein (1993) aponta ainda que há uma conexão entre a linguagem e mundo, na medida em que no mundo temos os fatos que são a combinação de coisas, ou seja, “o mundo é determinado pelos fatos” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 135). Na linguagem temos proposições com sentido que são combinações de nomes com significados. Conforme o filósofo pondera, as coisas sozinhas estão fora do mundo, assim como os nomes sozinhos, sem significados, estão fora da linguagem (WITTGENSTEIN, 1993). Como, então, é possível provar que as coisas existem? Wittgenstein responde essa questão apontando a existência dos nomes, ou em suas palavras, “o nome significa o objeto. O objeto é o seu significado” (1993, p. 151).

O significado de um nome não é encontrado no dicionário, porque neste uma palavra vai nos remeter a outra palavra, e essa outra palavra remete a outra e assim por diante. Por isso, o significado de um nome são as coisas as quais ele, o nome, substitui na proposição. E como provar isso? Pela definição ostensiva que é o processo de ligar o nome à coisa, processo esse que garante a figuração.

A figuração é o processo em que a figura de algo passa em nossas mentes quando lemos uma proposição com sentido. Esse processo de ligação entre o nome e a coisa acontece na mente no momento em que, diante da proposição que tem sentido, figuramos a imagem do fato (WITTGENSTEIN, 1993). A teoria da figuração para Wittgenstein (1993, p. 152-153) compreende que os nomes com significados estão para as coisas existentes no mundo, assim como as coisas existentes estão para os nomes com significados e a existência de um nome com significado prova a existência da coisa. Toda essa ligação de nomes às coisas acontece na mente.

Para melhor entender esse pensamento, pode-se analisar a proposição “no sofá tem um gato de botas”. Pela definição ostensiva, cada nome que está combinado nesta proposição nos remete às coisas, que combinadas, formam o fato. Se a proposição tem sentido, então é constituída de nomes com significados, ou seja, se é figurativa da realidade e pode ter valor de verdade ou de falsidade, então a figura dessa proposição se exhibe na mente perfeitamente. Assim, se pode pensar na imagem dos nomes gato, bota e sofá, que combinados formam o fato. A existência dessa figura na mente, assim como a possibilidade de pensar a figura quando nos deparamos com a proposição, prova que o fato também pode acontecer.

A teoria da figuração remete à ideia de que para cada nome existente tem-se uma coisa que corresponde ao nome, isto é, como uma coisa que represente esse nome no mundo. Para Wittgenstein (1993, p. 151) “o nome significa o objeto. O objeto é o seu significado”, quando dizemos ou escrevemos uma proposição, utilizamos signos ou símbolos, “sinais simples” que são os nomes, combinados formam a proposição. Esses nomes representam as coisas que, combinadas como na proposição formam os fatos no mundo, desta forma a “figuração é um fato” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 143), a figuração representa a realidade.

Os nomes ou os signos ganham significação na medida em que representam os objetos. E essa correspondência ou ligação se dá pela forma lógica que os nomes e as coisas têm para poder ser ligados. Entretanto, Wittgenstein (1993) compreende que essa forma lógica não pode ser dita pela linguagem, porque ela é a inteligibilidade da linguagem, ou seja, é o seu fundamento. E esse fundamento não pode ser dito pelo o que é fundamentado, pois, a forma lógica que permite figurar um fato diante da proposição é mental, se exhibe apenas na mente, como conclui Wittgenstein (1993, p. 179-180) “a proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe”. Não podemos dizer a forma lógica, apenas mostrar, pois “o que pode ser mostrado não pode ser dito”.

Com essa definição, Wittgenstein defende que o significado dos nomes é patrocinado pela mente. Portanto, a linguagem é decidida na mente e no pensamento, assim a conexão dos nomes às coisas é perfeita. Quando se diz um nome que não é possível de se pensar e figurar a sua imagem, se deve ao fato desse nome não ter significado, ou seja, não pode ser falado, pois faz parte do “não ser” que não pode ser

pensado e “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1993, p. 179). Essa conclusão inviabiliza a possibilidade de palavras que não remetem a coisas concretas, tais como ‘alma’, ‘liberdade’, ‘Deus’, de terem significados.

Após escrever o *Tractatus*, Wittgenstein fica um tempo sem escrever obras filosóficas, uma vez que ele mesmo diz ter solucionado todos os problemas da filosofia, pois os nomes pelos quais os filósofos tratavam eram proposições absurdas, justamente por serem formadas de nomes sem significados. Todavia, anos depois, Wittgenstein retorna à filosofia e realiza um conjunto de revisões acerca de suas posições no *Tractatus* as quais reforçam as premissas sobre a inexistência da comunicação do significado de dor, como veremos a seguir na próxima seção.

Jogando com os nomes e significados: o significado do nome está no seu lance

Na obra *Investigações Filosóficas* (1999), o filósofo da linguagem volta a filosofar trazendo uma nova visão da teoria dos significados. O pano de fundo ainda se estabelece na ideia de que todos os nomes remetem a objetos existentes, porém, a partir das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein (1999, p. 14) vai defender que isso não garante o significado dos nomes. Para o autor, Santo Agostinho descreve um sistema de comunicação, porém, esse sistema não é tudo aquilo que chamamos de linguagem.

Sob essa perspectiva, não basta remeter um nome a uma coisa se não se souber jogar com esse significado, porque é no lance do jogo que se define o significado dos nomes. No entendimento de Wittgenstein (1999), os nomes ganham significados dentro de um jogo de linguagem, por exemplo, em um jogo de xadrez. Neste caso, pouco importa saber apontar a peça do jogo a qual o mesmo se dá na teoria dos significados dos nomes, na medida em que o que está em questão é saber jogar com o nome, a coisa e o significado. Para saber jogar temos regras, pois dependendo do contexto do jogo, os significados dos nomes podem mudar e um signo pode adquirir outro significado, porque o significado depende do lance dado. Além disso, esse lance será submetido a critérios de correção dados pela comunicação.

A visão agostiniana do significado do nome é reavaliada e reformulada. Para o filósofo, a compreensão de que o significado do nome que se dá pela definição ostensiva não abrange toda a complexidade da linguagem. Embora seja útil e não esteja errada, está,

todavia, inconclusa. Reformulando a visão agostiniana, o filósofo conclui que o significado do nome está em um jogo de contextos, ocasião, cultura, tempo, e se voltarmos no exemplo do jogo de xadrez, veremos que as regras do jogo de xadrez valem apenas na ocasião e contexto desse jogo, se o jogo muda as regras também mudam.

Os nomes podem adquirir vários significados dependendo dos lances, dependendo do seu uso no jogo de linguagem. Se voltarmos para o exemplo da proposição dada no tópico anterior deste texto para explicar a teoria da figuração (No sofá há um gato de botas), pode-se identificar a existência de uma ambiguidade, pois não sabemos se o signo “gato” na proposição se refere a um animal felino ou remete a um homem bonito que popularmente em alguns contextos também é chamado de gato. Outros exemplos de ambiguidade podem existir em muitas situações, então não é sempre que se tem um nome referindo-se a um único objeto. No caso do exemplo anterior, para dar significado à palavra “gato”, precisamos determinar em que contexto o nome gato é pronunciado. Está acontecendo, portanto, um jogo com essa mesma palavra ou signo, mas que, não é na mente que vai acontecer a ligação do nome à coisa, e sim no contexto e tempo em que se é jogado. Portanto, depende do lance com o significado e a palavra, depende das regras, do contexto, da ocasião. Logo, a inteligibilidade da linguagem não é interna. Ou seja, a ligação do nome e a coisa não se dá em uma espécie de mentalismo, mas antes, se dá nos jogos de linguagem, nos lances dentro de um jogo comunicativo. Um fator importante a se destacar na ideia do lance no jogo de linguagem é que o significado dos nomes nunca seja construído sem a comunicação em certo contexto de diálogo, certa cultura, certo tempo.

A impossibilidade da existência da linguagem privada e a inexistência da comunicação do significado da dor

Tudo o que foi discutido até aqui é, de certo modo, propedêutico para pensarmos agora neste tópico sobre a inviabilidade da linguagem privada e a impossibilidade de comunicar, pela linguagem, o significado do nome dor, pois “dor” é um nome que não corresponde a um objeto, e mesmo no jogo de linguagem com as variações contextuais em que o nome é ligado ao objeto, isso não é possível. A palavra dor estaria associada a uma espécie de linguagem privada, em que apenas quem sente a dor pode dar significado para ela, no entanto, essa forma não pode existir enquanto linguagem, pois tudo o que é linguagem é comunicativo.

A linguagem privada é uma suposta linguagem formada por nomes, cujo significado apenas aquele que faz uso dela pode ter acesso. Em outras palavras, é uma linguagem inacessível para o outro e na qual é dado significado aos fenômenos mentais e demais manifestações, tais como sentimentos, sensações ou estado de espírito, que estão dentro de nós. Desse modo, conforme Faustino (1995), a linguagem privada a qual Wittgenstein reporta a sua crítica não está vinculada a nada além das manifestações mentais do seu único usuário. Desta forma, a função dessa linguagem seria se referir, portanto, exclusivamente às sensações, dar significados a essas sensações. Nas palavras de Wittgenstein (1999, p.104): “linguagem privada poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu pareço compreender”.

A existência de uma linguagem com essas características não se sustenta porque não há possibilidade de nomearmos e significamos as sensações e manifestações internas e também não há como elas serem comunicadas, por isso não se tem possibilidade de ser uma linguagem. Como vimos nos tópicos anteriores, no entender de Wittgenstein, na obra *Investigações Filosóficas*, a ideia de o significado se dar na mente não se sustenta mais. O problema está na visão agostiniana de linguagem, a qual propõe que o significado se assentar em um ato mental, ou seja, na defesa de que é na mente que se realiza a ligação do nome a sua respectiva coisa a qual o substitui na proposição. Nessas circunstâncias, a teoria do significado dos nomes que tem raízes em Santo Agostinho, seria problemática. Embora seja certo que os nomes remetam às coisas existentes no mundo, são os lances desses significados que determinam, todavia, essa conexão e não mais a mente.

Levando em consideração essa reformulação da teoria dos significados dos nomes, consideramos também que um nome não está estritamente ligado a uma coisa. Isso nos comunica que, o que não se sustenta é a visão de que para cada nome exista um objeto ou coisa correspondente, pois podemos jogar com as palavras e nesses jogos elas podem ter significados diversos dependendo de como elas são usadas nos lances dentro do contexto em que elas são inseridas.

O significado não é garantido por um ato mental, mas se dá em circunstâncias externas, na comunicação. A linguagem privada fica inviabilizada, porque ela não consegue ganhar significado nem na comunicação e, na verdade, nem quem pensa que a tem pode significá-la. Essa, portanto, “é uma ficção proveniente de uma concepção equivocada da gramática das proposições psicológicas na primeira pessoa do singular” (FAUSTINO, 1995, p. 40). Uma ficção não é real, portanto, não existe.

Wittgenstein, nas Investigações Filosóficas, repousa a sua reflexão em argumentos. Desses argumentos três são os principais para nos convencer sobre a impossibilidade de dar significados às nossas sensações internas. Primeiramente, o filósofo argumenta que é inviável considerar sensações internas como objetos, pois objetos são concretos, isto é, podemos vê-los e apontá-los. Sensações, pelo contrário, não podem ser pegadas na mão, não podem ser emprestadas, nem se pode apontar para elas. As sensações e manifestações internas não podem ser separadas de quem as tem. Não sendo as manifestações mentais objeto, não podem, portanto, ter significados na linguagem, então, não podem existir como linguagem.

O segundo argumento, que contradiz a existência da linguagem privada, sustenta Wittgenstein (1999), consiste na inviabilidade de submeter o uso gramatical desses supostos objetos (sensações internas) às regras de correção. No jogo de linguagem, regras adequam o lance ao jogo, isso equivale a dizer que existem regras para adequar o significado com a palavra e ao contexto. Se as regras não corresponderem ao lance, então fica inviabilizado o significado. Para viabilizá-lo é preciso submeter o uso gramatical da palavra às regras de correção e, isso é feito mediante a comunicação com os outros, pois, são os outros que vão apontar se o lance dado no jogo de linguagem se adequa ou não na jogada. Em uma suposta linguagem privada, não há quem possa apontar se o lance corresponde ou não ao jogo, pois, uma vez que, se existisse uma linguagem privada, só a pessoa que a tem pode saber o significado dos nomes dados nessa linguagem. Portanto, não há como outras pessoas acessarem ou sentirem a mesma sensação, assim, não há como sondar os significados de uma linguagem privada. Logo, apenas quem sente as sensações ou fenômenos mentais pode apontá-las ou classificá-las como iguais ou diferentes, ou ainda, se condizem ou não com as regras dos jogos de linguagem. Na verdade, nem isso é possível, porque quem sente uma dor pode apenas supor que ela tenha intensidade, diferenças ou semelhanças, mas não se pode provar, porque é necessário colocar uma diante da outra e analisar, mas elas não são concretas para fazer isso.

Conforme Wittgenstein (1999) pondera, inexistem critérios de correção intersubjetivos. Sem esses não podemos distinguir se seguimos as regras ou temos a impressão de que as seguimos. Então, se poderia ter a impressão de que a dor pode ser nomeada e significada e de que se trata de algo semelhante a ‘sinto dor de dente’, logo, dor de dente é o nome da minha dor, todavia, será que sabemos mesmo o que é dor de dente? O que significa sentir dor de dente? Como provamos que ela pode ser a mais

intensa de todas dores? Como comunicar o significado de uma dor, de um sentimento para o outro? Como dizer com palavras exatamente o que estamos a sentir? Podemos compreender a dor de dente do outro e significá-la da mesma forma? Em resumo, uma linguagem privada não existe, porque ela mesmo se contradiz, pois se ela se considera privada, então, não pode se linguagem, porque os nomes na linguagem adquirem significados pela comunicação com os outros.

No terceiro argumento, Wittgenstein (1999) aponta a impossibilidade de se considerar as proposições que contenham nomes de significação interna como bipolares (com sentido). Conforme essa premissa, quando colocamos nas proposições as palavras para designar significação interna caímos em algo incompreensível, pois as proposições bipolares precisam poder ser verdadeiras ou falsas, mas uma manifestação mental como a dor, saudade, não tem como dizer que ela é falsa ou verdadeira.

Se de acordo com esses três argumentos considerarmos que linguagem privada não existe enquanto linguagem, logo, a comunicação do significado da dor, enquanto um exemplo dessa linguagem, também não existe enquanto algo que tem valor comunicável e epistêmico. A dor é um fenômeno mental que não é concreto, apenas sentimos. Se pensamos pelo primeiro argumento de Wittgenstein, concluímos que a dor não pode ser um objeto, não se pode dizer, portanto, que determinado sujeito tem uma dor, porque para dizer que se tem algo, esse algo tem que existir sem nós. Para existir independentemente de nós tem que ser um objeto. E a dor não pode ser separada da pessoa que a sente, não se pode apontar, olhar ou pegar a dor como algo concreto e fora da pessoa que a sente. Desse modo, a dor não pode ser nomeada como objeto e nem mentalmente por uma definição ostensiva interna isso pode acontecer. Não podemos submeter o uso gramatical da dor a regras de correção, por exemplo, se digo que a minha dor de cabeça está mais forte hoje do que ontem, não há possibilidade de uma outra pessoa analisar esta dor e a contrapor colocando-a frente a frente e obter conclusões. Comparamos, assim, nossas dores com nossas próprias experiências de dores. Para Wittgenstein (1999), supostamente seguimos critérios para essa comparação, mas na verdade, não há critério algum. Se o outro não pode sondar as dores de uma pessoa, não há forma de contrapor uma dor com a outra, nem colocar ou significar as dores nas regras como em um jogo de linguagem, pois nessas circunstâncias, joga-se com a palavra e julga-se que o lance foi feito, fez-se o uso do nome, na comparação entre uma dor e outra, dou-lhe o nome de X acreditando que se estou seguindo regras, regras as quais supõem que a dor de ontem é a mesma de hoje,

então por achar semelhança na dor X de ontem nomeio a dor de hoje como X também; mas na verdade essa crença é uma ilusão.

É impossível considerar as proposições, em suas manifestações internas, como verdadeiras e falsas. É incompreensível perguntar-me: Será verdade que estou a sentir dor? Para ser bipolar, preciso negativar a proposição. A dor é, para quem a sente, uma sensação, quando não há sentimento de dor, não é porque há dor ali e não se sabe, é porque simplesmente não há dor alguma. Com efeito, seria ininteligível dizer que estou sentido uma falsa dor. Dessa forma, uma proposição formada por signos que supostamente remeteriam a uma manifestação mental não poderia ser aberta para o verdadeiro e o falso, pois torna-se confusa, contraditória e paradoxal. Não é possível dizer que se sente uma dor que não dói, mas que está ali. Existe apenas a inexistência da possibilidade de comunicar nossas dores. Isso não quer dizer que a dor não exista enquanto um sentimento, a dor é uma parte do ser humano, a dor é “eu”, somente não é um objeto.

Considerações finais

O problema norteador desse ensaio resume-se na pergunta sobre a possível inexistência de se poder dizer/comunicar para os outros o significado da dor, tomando como referencial teórico os escritos da filosofia da linguagem de Wittgenstein, principalmente suas obras *Tractatus Logico-Philosophicus* (1993) e *Investigações Filosóficas* (1999). As considerações que chegamos é que pela linguagem se vive vários mundos. E esses mundos são todos construídos por jogos feitos com as palavras e significados. O mundo que se constrói em um jogo de linguagem não é de uma pessoa, não foi construído mentalmente ou privado, foi construído em um jogo e esse jogo foi jogado em público, por isso é preciso ser submetido às regras do lance, mas daqui a pouco o jogo muda, e muda o lance, muda o objeto ao qual o nome se refere. O significado do nome está no seu uso no jogo de linguagem. Os significados dos nomes remetem às coisas existentes, mas essa conexão não se dá na mente, mas sim, na adequação do lance ao jogo. De certo modo, o significado da dor no *Tractatus Logico-Philosophicus* seria um nome sem significação que não remete a nenhum objeto e que formaria, portanto, uma proposição absurda, que já não existia e que não se poderia falar sobre o significado dela. Nas *Investigações Filosóficas*, a ausência do significado da dor é reforçada com a teoria de que uma linguagem privada não existe, a linguagem privada é uma suposta linguagem que

dá significação aos sentimentos e manifestações internas, mas como a linguagem se dá em termos comunicativos não seria possível ela ser privada. Provando a sua inviabilidade como linguagem, o significado da dor como exemplo dela não existe. Pois, se não se pode tocar e apontar, nem dar significado a uma dor, então, a dor é uma ficção, ela é inexistente para o outro e até para quem a sente: ela não pode ser tocada, não pode ser vista, ela não é pensada, porque apenas se manifesta, e esta manifestação é insondável e não pode ser comunicada, talvez se identifique o que causa dor, mas não ela em si mesma, pois ela não pode ser objetificada pelo fato de não poder ser separada de quem a sente. Logo, a dor não existe, a dor na verdade sou eu o que existe sobre o significado da dor, por consequência da inviabilidade de uma linguagem privada, é a sua inexistência enquanto valor epistêmico e linguístico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FAUSTINO, Silvia. Uma ficção gramatical chamada linguagem privada. In: Wittgenstein - O eu e sua gramática. São Paulo: Ática, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. Tradução de José Carlos Bruni. São

Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. Tractatus Logico-Philosophicus. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

Nomes próprios e identidade em Frege e Kripke

Francisco Rafael da Silva Gomes¹

Resumo

Neste artigo, apresento as formulações e respostas ao problema da identidade entre nomes desenvolvidas por Gottlob Frege e Saul Kripke. O problema da identidade entre nomes próprios ocorre em sentenças de identidade que envolvem dois nomes próprios (diferentes). O escopo da questão foi comumente reduzido a dois tipos de sentenças: (i) $a=a$ e (ii) $a=b$. Eu explico inicialmente a diferença de valor cognitivo dos dois tipos de sentenças. Dois filósofos destacam-se no trato da questão, nomeadamente, Frege e Kripke. Frege foi um dos primeiros a abordar o problema das sentenças de identidade entre nomes próprios, ele introduziu a noção de sentido como base para uma resposta. Kripke, por sua vez, apresentou uma crítica à teoria fregeana dos nomes e uma resposta alternativa ao problema da identidade entre nomes. Inicialmente, apresento a formulação e resposta de Frege ao problema da identidade. Em seguida, apresento a crítica de Kripke à teoria de Frege. Por fim, apresento a formulação e resposta ao problema da identidade desenvolvida por Kripke..

PALAVRAS-CHAVE

Identidade; Nomes próprios; Frege; Kripke..

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA). E-mail: rafaelgomesr75@gmail.com.

Proper names and identity in Frege and Kripke

ABSTRACT

In this paper, I present the formulations and answers to Identity's Problem between names developed by Gottlob Frege and Saul Kripke. The Identity's Problem between proper names happen in sentences of identity, which involve two (different) proper names. The scope of the question was commonly reduced to two types of sentences: (i) $a=a$ e (ii) $a=b$. I initially explain the cognitive value difference of the two types of sentences. Two philosophers stand out in the approach to the question, namely, Frege and Kripke. Frege was one of the first to address the Identity's Sentences Problem between proper names and he introduced the notion of sense as the basis for an answer. Kripke by his turn presented a critique of Frege's theory of names and an alternative answer to the Identity's Problem between names. Initially, I present the formulation and answer of Frege to the Identity's Problem. After that, I present Kripke's criticism to Frege's theory. Finally, I present the formulation and answer to the Identity's Problem developed by Kripke..

KEYWORDS

Identity; Proper names; Frege; Kripke.

INTRODUÇÃO

O problema das sentenças de identidade entre nomes próprios envolve a informatividade de um tipo especial de sentenças. Sentenças da forma $a=a$ e $a=b$ deveriam possuir o mesmo grau de informatividade. Isto porque intuitivamente reconhecemos um nome próprio¹ como um termo puramente denotativo. Se ‘a’ e ‘b’ são idênticos, então, eles devem possuir a mesma referência. Entretanto, ambas parecem ser cognitivamente diferenciadas, enquanto a primeira expressa a relação de uma coisa consigo mesma, a segunda parece expressar a relação de duas coisas distintas. A primeira pode ser entendida como possuindo o status de sentença necessária, analítica e *a priori*, sendo por isso trivial. A segunda caracteriza-se por ser contingente, sintética e *a posteriori*, sendo por isso informativa². A questão é: por que deveria $a=a$ diferir de $a=b$? Se os dois termos são idênticos, não devem diferir quanto aquilo que expressam, e, portanto, $a=b$ deveria representar o mesmo que $a=a$.

A forma como o problema foi inicialmente formulado por Frege (1948) transmitiu a ideia de que uma resposta pressupõe uma teoria geral do nomear. Frege buscou abordar/resolver o problema com sua teoria descritivista dos nomes e que se respalda fundamentalmente na noção de sentido ou modo de apresentação do objeto. Com a teoria de Frege, o descritivismo (a defesa de que o significado dos nomes é fornecido pelo significado de descrições definidas co-referenciais) tornou-se a regra das teorias do nomear. Entretanto, o dogma descritivista foi duramente criticado por Kripke (1980), o que levou à refutação do viés descritivista inicial de Frege. Com o descritivismo posto em xeque, o enigma da identidade volta à tona e uma nova resposta é exigida.

Essa nova resposta ao problema pressupõe obviamente uma nova teoria dos nomes. Mais que isso, essa nova teoria deve resolver o problema da identidade sem recorrer à tese

1 Neste caso, trata-se de um análogo dos nomes, as constantes individuais. Estas representam os nomes nos sistemas de lógica.

² Devo ressaltar que o termo “*a priori*” não determina sozinho a trivialidade de ‘ $a = a$ ’. É especificamente a combinação de necessidade, analiticidade e *a priori* que torna ‘ $a = a$ ’ trivial, ela é uma instância do princípio da identidade. O caso de ‘ $a = b$ ’ parece ser diferente, o fato de ser muitas vezes estabelecida somente *a posteriori* faz de ‘ $a = b$ ’ uma descoberta empírica, uma sentença informativa. Como veremos, mesmo que se estabeleça a necessidade de ‘ $a = b$ ’, ela continua sendo informativa. Assim, o simples fato de poder ser conhecido *a priori* não determina que uma sentença é ou não é trivial. Entretanto, o fato de ter que ser conhecido *a posteriori* parece poder determinar que uma sentença é informativa. Embora *a priori* não seja sinônimo de trivial, presumivelmente, *a posteriori* implica informatividade. Naturalmente, a discussão envolvendo a relação entre *a priori*, *a posteriori* e informatividade não se encerra aqui. De toda forma, por questões de economia argumentativa, deixo a questão para um outro momento.

clássica descritivista, isto é, sem recorrer a noção de sentido. Esse é aproximadamente o percurso feito por Kripke. Ele desenvolve uma teoria dos nomes que possui como traço de distinção a tese da designação rígida e formula/responde o problema da identidade.

Ao longo deste artigo, abordo o problema da identidade situando-o no interior de duas teorias. Primeiro, apresento a teoria do sentido de Frege e sua respectiva formulação e resposta desse problema. Depois, apresento a crítica de Kripke à teoria de Frege. Por fim, apresento a tese da designação rígida de Kripke e sua resposta ao problema da identidade.

FREGE, NOMES E IDENTIDADE

Frege e o sentido

Antes de apresentar propriamente a formulação do problema da identidade desenvolvida por Frege, apresentarei em linhas gerais sua teoria dos nomes. Considero crucial compreender, mesmo que em linhas gerais, a teoria de Frege para que se compreenda sua abordagem do problema da identidade. A razão que atesta essa conclusão é a relevância dada por Frege ao conceito de sentido. Movido por uma atitude anticética, Frege atribui pouca relevância à exigência de uma comprovação da referência de um nome. A referência de um nome próprio é pressuposta, isto é, não precisamos demonstrar que o nome possui uma referência, pressupomos³ uma referência e usamos satisfatoriamente o nome próprio, como sugere o filósofo (1948, p. 214). Além da referência, Frege defende que devemos admitir um modo de apresentação do objeto.

Expressões que desempenham a função de nome próprio devem possuir um sentido e uma referência. Enquanto o sentido deve pertencer a toda expressão bem construída que desempenhe satisfatoriamente o papel de um nome próprio, o nome pode não possuir de fato uma referência (a referência em questão pode não existir). Frege (1948, p. 211) apresenta alguns exemplos de expressões que expressam um sentido, mas que certamente não possuem uma referência, por exemplo: “O planeta mais distante da terra”. Para restringirmos o exemplo ao tipo de nome próprio que estamos considerando aqui, vamos

³ Frege (1948, p. 214) propõe inclusive que poderíamos acrescentar a ressalva: “caso tal referência exista”. Esse tipo de afirmação ilustra a pouca importância que Frege confere a existência de uma referência para os nomes próprios.

dar um nome ao planeta mais distante da terra, chamaremos “Remote”⁴. Claramente “Remote” possui um sentido, o de ser o planeta mais distante da terra, o que nos conferiria um uso satisfatório de “Remote”. Entretanto, quanto à referência de “Remote”, apenas a estipulamos e não temos qualquer conhecimento de que o referido objeto realmente existe.

Segundo Frege (1948, p. 210), o sentido de um nome próprio determina a referência do nome, expressando o modo de apresentação do objeto. O modo de apresentação do objeto está contido no conteúdo descritivo que associamos ao nome. Esse conteúdo é geralmente expresso por descrições definidas co-referenciais. O nome próprio “Aristóteles” possui uma referência, Aristóteles. Além disso, “Aristóteles” possui um sentido, certo conteúdo descritivo associado ao nome⁵. Poderíamos expressar esse conteúdo descritivo através da descrição “O maior filósofo grego”. Essa descrição forneceria o significado e determinaria a referência de “Aristóteles”, caso haja alguma.

Frege e o enigma da identidade

O enigma da identidade envolve o problema do caráter informativo de sentenças de identidade, tomem-se duas sentenças:

- (1) “Hesperus = Hesperos”
- (2) “Hesperos = Phosphoros”

Frege, em *Sense and reference*, pergunta se sentenças de identidade como (1) e (2) expressam relações entre objetos ou entre nomes de objetos. O filósofo propõe que sentenças como (1) e (2) expressam relações entre nomes, pois se fosse uma relação entre objetos, sendo (2) verdadeiro, ela não deveria ser diferente de (1). Todavia, claramente, (1) e (2) são cognitivamente diferentes. Enquanto (1) expressa a relação de identidade que algo tem consigo mesmo, relação essa que todas as coisas têm, (2) expressa a relação de identidade entre duas coisas (ou entre dois nomes). (1) é *a priori*, analítica e necessária, e por tal razão trivial, e (2) é *a posteriori*, sintética e contingente, e por tal razão informativa. Desta forma, devemos considerar (1) e (2) sentenças que expressam uma relação de um âmbito metalinguístico. Elas expressam a relação entre dois nomes próprios que denotam o mesmo objeto. Entretanto, sendo (1) e (2) sentenças entre nomes, tal

⁴ A noção de nome próprio para Frege era bastante ampla, envolvendo termos como descrições definidas, numerais como ‘2’, termos demonstrativos, entre outros. Uma abordagem tão ampla não é interessante aqui. Ver: a nota de tradução 11 em FREGE (2009, p. 131).

⁵ Para mais detalhes acerca da noção de sentido, ver: BRITO (2003, p. 44-53).

relação poderia ser considerada arbitrária e carente de conteúdo cognitivo, já que a introdução de um nome pode ser feita arbitrariamente. Devemos acreditar que há um modo de apresentação do objeto e que transmite diferentes conteúdos cognitivos do mesmo objeto, o que Frege chama de sentido.

Frege defende, então, que deve haver algo além da referência, o que ele chama de sentido. O sentido constitui o modo de apresentação do objeto. Assim, (1) e (2) possuem conteúdos cognitivos diferentes porque, apesar de “Hesperos” e “Phosphoros” denotarem o mesmo objeto, eles não expressam o mesmo sentido. Enquanto Hesperos é “[a] estrela vista ao amanhecer numa determinada posição no céu”, Phosphoros é “[a] estrela vista ao entardecer numa determinada posição no céu”. Saber que (2) é verdadeira foi uma descoberta empírica. A descoberta da verdade (2) pode ser expressa pela seguinte sentença: “A estrela vista ao amanhecer é a estrela vista ao entardecer”, sendo ambas o planeta Vênus. Agora podemos explicar a diferença cognitiva de (1) e (2). A sentença (1) não possui conteúdo informativo por que expressa a relação de uma coisa consigo mesmo, onde há igualdade de referência e de sentido. A sentença (2) é informativa porque expressa a relação de dois modos de apresentação do mesmo objeto. “Hesperus” e “Phosphoros” convergem em relação à referência, mas divergem em relação ao sentido. Apesar da resposta aparentemente satisfatória, Frege não atribui explicação ao fato de considerar $a=b$ como sendo contingente. Isso, no entanto, será discutido um pouco mais adiante.

Crítica ao descritivismo de Frege

Saul Kripke (1980) desferiu uma série de ataques às teorias descritivistas propostas por Frege (1948) e Russell (1986). Kripke buscou demonstrar que ambos os interlocutores fundamentaram suas análises em princípios incorretos. Apesar de Russell não fazer parte do escopo deste artigo, a crítica de Kripke dirige-se ao descritivismo em geral, compartilhado pelos dois filósofos. Limitemo-nos a considerar a teoria de Frege.

A análise de Frege está fundamentada na admissão de uma relação de sinonímia entre nomes próprios e descrições definidas. Se a teoria fregeana estiver correta em defender que descrições definidas fornecem o significado de nomes próprios, então esta descrição deve poder estabelecer uma relação de sinonímia com o nome. Assim, o nome e a descrição devem possuir o mesmo comportamento semântico. Para Kripke (1980, p.32)

a teoria de Frege pode possuir duas formas de abordagem, a saber: (i) como teoria do significado dos nomes e (ii) como teoria sobre a fixação da referência dos nomes. Quando interpretada como teoria do significado, ela trata do comportamento semântico dos nomes próprios. Já enquanto teoria sobre a fixação da referência, ela trata do comportamento pragmático dos nomes próprios. A abordagem (i) é caracterizada pela pergunta pelo significado dos nomes próprios, e a abordagem (ii) pela forma como nomes passam a estar ligados aos objetos. Neste texto, a teoria de Frege é abordada como uma teoria do significado dos nomes próprios.

A crítica de Kripke à teoria descritivista se constitui através de uma análise do funcionamento semântico dos nomes próprios em situações contrafactuais. Situações contrafactuais são estipulações feitas a partir do mundo atual, que poderiam (ou não) ter ocorrido, caso as circunstâncias tivessem sido diferentes. A proposta de Kripke é analisar o comportamento semântico dos nomes próprios em situações contrafactuais (mundos possíveis). Ele pretende analisar se a abordagem descritivista é adequada. A crítica desenvolvida por Kripke é embasada na tese da designação rígida. Através dessa tese, Kripke demonstra que o funcionamento semântico dos nomes próprios não depende do auxílio de descrições definidas.

Para saber se a análise descritivista está correta, devemos saber se um nome e uma descrição podem estabelecer uma relação de sinonímia em situações contrafactuais. Vamos considerar um nome e uma descrição, ambos são designadores. “Aristóteles” e “O mestre de Alexandre Magno” denotam o mesmo objeto no mundo atual, Aristóteles. Mas será que “Aristóteles” e “O mestre de Alexandre Magno” denotam Aristóteles em todos os mundos possíveis? Kripke faz uma distinção entre dois tipos de designadores: (1) designadores rígidos e (2) designadores não-rígidos. Os designadores rígidos denotam o mesmo objeto em todos os mundos possíveis. Designadores não-rígidos denotam diferentes objetos ao longo dos mundos possíveis.

Através da tese da designação rígida, Kripke busca demonstrar que nomes são designadores rígidos. Isto é, que determinada a referência do nome no mundo atual, ele passa a denotar o mesmo objeto em todos os mundos possíveis. “Aristóteles” denota um certo homem. “O mestre de Alexandre Magno” denota este mesmo homem. Podemos perguntar se em outros mundos possíveis Aristóteles teria ensinado Alexandre Magno, se naquele mundo Aristóteles não ensinou Alexandre, então a referência de “O mestre de Alexandre Magno” muda. A referência de “Aristóteles” permanece a mesma neste mundo.

Claramente, a descrição “O mestre de Alexandre Magno” denota Aristóteles no mundo atual, e faz isso, destacando uma propriedade contingente de Aristóteles. O primeiro problema das descrições definidas é que elas geralmente expressam propriedades contingentes dos objetos. Por essa razão, as descrições não são capazes de permanecer com sua referência rígida em situações contrafactuais. No caminho contrário, os nomes próprios não estão atrelados às propriedades de seu *denotatum*, e, por isso, sua função referencial independe das condições em que o objeto possa encontrar-se. Assim, podemos imaginar uma situação em que Aristóteles não foi mestre de Alexandre, mas não podemos imaginar uma situação em que Aristóteles não foi Aristóteles (KRIPKE, 1980, p. 49).

O segundo problema é que, geralmente, os falantes não tem segurança para escolher uma única descrição identificadora do objeto, e defini-la como o significado do nome (KRIPKE, 1980, p. 30). O conteúdo descritivo que os falantes possuem dos objetos é, na maioria das vezes, muito extenso, e assim irreduzível a uma única descrição definida. Mesmo que cada falante utilizasse *uma* descrição definida como significado do nome, teríamos um problema de comunicação no uso do nome. Nesse caso, o nome “Platão” possuiria diferentes significados, se cada falante associa diferentes descrições definidas a “Platão”. Aqui temos uma falha semântica que resulta num problema pragmático. Searle (1958) tentou solucionar esse problema, introduzindo a noção de feixe. Assim, através do feixe disjuntivo, que seria o sentido do nome, evitaríamos esse tipo de problema. Todavia, isso não significa que a teoria de feixes esteja isenta das críticas de Kripke. A principal crítica de Kripke é acerca dos comportamentos modais diferentes de nomes próprios e descrições definidas. Portanto, seja *uma* descrição, ou um feixe de descrições, não é possível estabelecer uma relação de sinonímia entre o feixe e um nome próprio. Se uma descrição definida expressa uma propriedade contingente, duas descrições expressarão duas propriedades contingentes, e assim por diante. Não faz qualquer sentido afirmar que um conjunto (a soma disjuntiva) de descrições expressará uma necessidade, segundo o filósofo (1980, p. 61).

Kripke e o enigma da identidade

Vimos a formulação de Frege do enigma das sentenças de identidade, bem como sua solução para o enigma. No entanto, vimos que Frege não apresenta uma resposta para o fato de sentenças da forma $a=b$ serem contingentes. Apesar de rejeitar a abordagem

descritivista de Frege, veremos que Kripke consegue (diferente de Frege) definir e fornecer uma explicação para *status* metafísico de sentenças da forma $a=b$.

Kripke rejeita a abordagem fregeana do enigma da identidade. Segundo Kripke (2011a, p. 18), Frege errou ao confundir os conceitos de necessário e *a priori*, e com isso tomou sentenças da forma $a=b$ como sendo contingentes, pelo fato de não poderem ser sempre estabelecidas *a priori*. Portanto, a solução desenvolvida por Kripke para o enigma da identidade tem duplo objetivo: primeiro, apresentar uma alternativa à resposta descritivista, sem recorrer à noção de sentido. Segundo, definir e explicar o *status* metafísico das sentenças da forma $a=b$, algo que, aparentemente, não foi devidamente explicitado por Frege.

Quando proferimos uma sentença de identidade da forma “ $a=a$ ”, estamos usando o mesmo termo para indicar a identidade que todo objeto tem consigo mesmo. Substituindo ‘a’ na sentença de identidade por “Einstein”, ficamos com:

(1) “Einstein=Einstein”

Ao proferirmos (1), estamos dizendo de um objeto que ele é idêntico a si mesmo. Quando afirmamos que:

(2) “Einstein=Albert”

Estamos querendo dizer a mesma coisa da sentença (1). Desta forma, então, se (1) e (2) expressam a mesma coisa, sendo (1) claramente necessária, (2) deveria também ser necessária.

O valor de verdade de uma sentença ao longo dos mundos possíveis depende da forma como ela se comporta em cada situação contrafactual estipulada. Isto é, uma sentença como “Aristóteles é filósofo” será verdadeira em outras situações contrafactuais, se Aristóteles for filósofo naquela situação, e falsa se isso não for o caso⁶. Sabemos (*a priori*) que sentenças da forma $a=a$ são, se verdadeiras, verdadeiras em qualquer situação. Sabendo que sentenças da forma $a=b$ expressam o mesmo que $a=a$, concluímos que ambas devem ser, se verdadeiras, necessariamente verdadeiras. Uma das principais objeções a este argumento é que as sentenças da forma $a=b$ não são conhecíveis *a priori*, elas são frutos de descobertas empíricas, e por isso não podem representar um caso de verdade necessária. Esse tipo de objeção é evitada por Kripke (2011a, p. 14-15) através da

⁶ Obviamente, se adotarmos uma leitura *de re* do conceito de necessidade. Numa leitura *de dicto* “Aristóteles é filósofo” será verdadeira em outras situações contrafactuais, se a forma como descrevemos Aristóteles implicar que ele seja filósofo. A discussão entre modalidade *de re* e *de dicto* foge às pretensões deste artigo.

distinção entre as noções de necessário e *a priori*. A principal forma de resolver o enigma trata-se agora de apresentar uma explicação para a necessidade das sentenças da forma $a=b$.

Outra objeção à necessidade de $a=b$, seria a negação da necessidade de $a=a$. Se (3) “Aristóteles é Aristóteles” é necessária, então Aristóteles deve ser idêntico a si mesmo em todos os mundos possíveis. Entretanto, Aristóteles não é um existente necessário, isto é, não existe em todos os mundos possíveis. Portanto, se Aristóteles não existe no mundo possível ‘M2’ em que seus pais nunca se conheceram, então, o enunciado (3) será falso e, portanto, contingente. Kripke afirma que não discute esse tipo de questão por ela envolver entidades não existentes, mas que antes de falsa em ‘M2’, (3) parece não ser nem verdadeira nem falsa, pois, se Aristóteles não existe não faz sentido perguntar se Aristóteles é idêntico a si mesmo (KRIPKE, 2011^a, p. 3).

Para defender a necessidade das sentenças de identidade (tanto da forma $a=a$, quanto da forma $a=b$), Kripke apresenta uma distinção entre aquilo que é necessário e aquilo que é *a priori*. A principal razão que leva as pessoas a pensarem que os enunciados da forma $a=b$ são contingentes, é o fato deles serem conhecidos somente *a posteriori*. Se $a=b$ só pode ser conhecido empiricamente, então ele depende das características contingentes e não pode ser necessário. Entretanto, este tipo de argumento esconde um pressuposto bastante duvidoso, que verdade necessárias devem ser conhecidas *a priori*. O que chamamos uma verdade necessária? Basicamente, algo que não poderia ter sido de outro modo, que permaneceria mesmo que as circunstâncias tivessem sido diferentes. Isto é, se o fato de Aristóteles ser um filósofo fosse uma verdade necessária, então não poderíamos imaginar uma situação em que ele existisse e não fosse filósofo. Dizemos que algo é *a priori* quando pode ser conhecido independente de qualquer experiência sensorial. Pelas definições, vemos que necessário e *a priori* são conceitos aparentemente distintos. Entretanto, no momento, não importa aprofundar a diferença que possa existir entre os dois termos. Vale somente dizer que os conceitos pertencem a áreas distintas: o necessário pertence à metafísica e o *a priori* pertence à epistemologia. Se há alguma suposta sinonímia entre os dois conceitos, ela não é algo trivial, e a defesa de que os dois conceitos são sinônimos depende de um argumento auxiliar (KRIPKE, 2011a, p. 14-5).

Afinal, como demonstrar que sentenças da forma $a=b$ são necessárias, mesmo sendo conhecidas *a posteriori*? O caminho adotado por Kripke foi negligenciar (inicialmente) a suposta sinonímia entre necessário e *a priori*, e tentar imaginar uma

situação em que $a=b$ fosse falsa. Tomemos:

(4) “Cícero = Túlío”

Vamos tentar imaginar uma situação em que (4) fosse falsa. Pois bem, poderíamos defender que se em outro mundo possível o objeto que chamamos Cícero (e Túlío), estivesse disposto em outra linguagem desconhecida por nós, então, naquela situação “Cícero = Túlío” seria uma sentença falsa. De acordo com Kripke, tal argumento incide no erro, pois quando analisamos o uso de um nome próprio (neste caso, em uma sentença de identidade) devemos usá-lo de acordo com a nossa linguagem, e não introduzi-lo em outra linguagem distinta. Segundo Kripke (2011a, p. 17), estamos falando de Cícero e que por acaso também é Túlío, e perguntando se Cícero poderia não ter sido Túlío. O que o argumento faz é apenas mostrar que “Cícero poderia não ter se chamado ‘Cícero’”. Entretanto, claramente o fato de Cícero ser chamado “Cícero” é algo meramente arbitrário, o que não contribui para a análise das sentenças de identidade⁷.

Tendo por base a tese da designação rígida defendida por Kripke, sabemos que os nomes próprios são designadores rígidos, isto é, que um nome designa o mesmo objeto em todos os mundos possíveis (em que o objeto existe). Se a função básica dos nomes próprios é denotar objetos, então dois nomes próprios que denotam o mesmo objeto devem denotar o mesmo objeto em todos os mundos possíveis (em que o objeto existe). Portanto, uma sentença de identidade entre dois nomes próprios deve ser, se verdadeira, verdadeira em todos os mundos possíveis (nos quais o objeto existe). “Cícero = Túlío” representa algo bastante simples em que o objeto chamado “Cícero” também é chamado de “Túlío”, isto é, que Cícero e Túlío são o mesmo homem. Assim, dizemos “Cícero foi o maior orador romano” e “Túlío foi o homem que denunciou Catilina”. O que estou dizendo é que “o mesmo homem que foi o orador romano, denunciou Catilina”. Evidentemente, um falante poderia não saber que Túlío foi o maior orador romano e que Cícero denunciou Catilina, todavia, isso é relativo ao conhecimento que o falante possui dos nomes e de seus usos, o que é diferente do status semântico-metafísico dos nomes “Cícero” e “Túlío”. Acerca do status semântico-metafísico, os nomes “Cícero” e “Túlío” denotam o mesmo homem independente das situações contrafactuais, também independente do conhecimento que os falantes possuem de seus respectivos usos. Kripke

⁷ Outra objeção, de cunho descritivista, é defender que nomes próprios abreviam descrições definidas, assim, “Cícero = Túlío” abrevia uma sentença maior ‘O homem que escreveu os trabalhos x,y...’ = ‘O homem que denunciou Catilina’. Esse tipo de objeção não será rebatida, pois a tese de que nomes abreviam descrições definidas já foi refutada nas seções anteriores.

não afirma (simplesmente) que “Cícero é Túlio” é verdadeira em todos os mundos possíveis. O que ele realmente diz é que se “Cícero é Túlio” é verdadeira, então, ela é necessariamente verdadeira. Portanto, não precisamos (e aparentemente não podemos) ter conhecimento *a priori* de que uma sentença de identidade entre dois nomes próprios (diferentes) é verdadeira. O que realmente podemos saber *a priori* é que se ela for verdadeira, então, ela é necessariamente verdadeira.

Agora também posso explicar a informatividade de $a=b$ sem recorrer à noção de sentido. Exatamente porque alguém pode não saber que a e b são na verdade o mesmo objeto. Caso nosso conhecimento da história seja limitado, podemos saber que Cícero foi o famoso orador romano e que Túlio foi o homem que denunciou Catilina. Podemos não saber que Cícero é Túlio, quando descobrimos que se tratam do mesmo objeto alcançamos uma informação que não tínhamos antes. Assim, embora sentenças da forma $a=b$ sejam necessariamente verdadeiras, se verdadeiras, elas não deixam de ser informativas. Descobrir que $a=b$ é verdadeira é presumivelmente informativo, pois poderíamos não saber que estamos falando do mesmo objeto (Kripke, 2011b, p. 130).

Com o argumento apresentado, Kripke explica o enigma das sentenças de identidade sem recorrer a uma suposta noção de sentido. Kripke mostra que podemos compreender a necessidade da sentença “Pelé = Edson”, sem exigir que ela seja conhecível *a priori*. Como um nome denota o mesmo objeto em todos os mundos possíveis (em que o objeto existe), dois nomes co-referenciais no mundo atual serão co-referenciais em todos os mundos possíveis (em que o objeto existe). Podemos imaginar que uma descoberta diferente tivesse mostrado que Hesperus e Phosphoros eram dois objetos diferentes? Não. Se estamos falando do mesmo objeto, não podemos imaginar que esse mesmo objeto poderia ter sido diferente de si mesmo. Isso é confiadamente implausível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- BRITO, A. N. d. *Nomes próprios: Semântica e ontologia*. Brasília: UNB, 2003.
- FREGE, G. Sense and reference. *The Philosophical Review*, v. 57, n. 3, p. 209-230, 1948.
- _____. Sobre o sentido e a referência. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução: Paulo alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009, p. 129-158.
- KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1980.

____. Identity and necessity. *Philosophical Troubles, Collected Papers*, v. I. Oxford: Oxford University press, 2011a, p. 1-26.

____. A puzzle about belief. *Philosophical Troubles, Collected Papers*, v. I. Oxford: Oxford University press, 2011b, p.125-161.

RUSSELL, Bertrand. The philosophy of logical atomism. In: *The collected papers of Bertrand Russell*. Ed. Jonh G. Slater (Orgs.). London: Routledge, v. 8, 1986, p. 155-244.

SEARLE, J. Proper names. *Mind*, Oxford: Oxford University Press, v. 67, 1958, p. 166-173.

Seria o bobo, um possível super-homem?

Maiara Franci dos Santos do Nascimento¹

Resumo

O presente trabalho faz uma abordagem da tragédia *Rei Lear* de William Shakespeare, escritor do século XVII, estabelecendo uma aproximação com o prólogo da obra *Assim Falou Zaratustra* de Friedrich Nietzsche, filósofo do século XIX. Este artigo objetiva estudar, a figura do bobo da corte e do Rei Lear, protagonista da tragédia shakespeariana, constituindo um comparativo com personagens nietzschianos: equilibrista e o palhaço, abordados no prólogo de *Assim Falou Zaratustra*. A análise explora e relaciona os conceitos de “super-homem” e de “último homem”, trabalhados na filosofia Nietzsche à peça de Shakespeare. O texto respeita a diferença temporal das obras, mas se concentra em relacioná-las através das imagens que ambas apresentam como livre dispositivo filosófico e literário. O trabalho busca sustentar a argumentação de que o personagem bobo apresentado por Shakespeare poderia vir a ser um possível Super-homem, de que falou Zaratustra.

PALAVRAS-CHAVE

Bobo; Super-Homem; Lear; Último homem.

¹ Graduada em Filosofia, pela Universidade Estadual do Piauí. Piauí, Parnaíba, Brasil. E-mail: mayaranascimento.sf@gmail.com.

Was the jester a possible superman?

ABSTRACT

The present work makes an approach to the tragedy *King Lear* by William Shakespeare, writer of the 17th century, establishing an approximation with the prologue of the work *Thus Spoke Zarathustra* by Friedrich Nietzsche, philosopher of the 19th century. This article aims to study the figure of the Jester, and the figure of the King Lear, protagonist of the Shakespearean tragedy, to make a comparative study with some of Zarathustra's characters: the equilibrist and the clown, that are present in the *Thus Spoke Zarathustra's* prologue. The analysis explores and relates the concepts of "superman" and "last man" by F. Nietzsche to Shakespeare's *King Lear* characters. The text respects the temporal difference of the works, but focuses on relating them through the images that both present as philosophical and literary free devices. The work seeks to support the argument that the jester character presented by Shakespeare could be the Super-man, of which spoke Zarathustra.

KEYWORDS

Jester; Superman; Lear; Last man.

Introdução

Considerada como um dos grandes escritos de Shakespeare, a obra *Rei Lear* foi escrita por volta de 1606 e não é de toda uma invenção shakespeariana, na medida em que fazia parte das lendas inglesas. De toda forma, o dramaturgo conseguiu trabalhá-la de forma inovadora, uma vez que conseguiu captar a tragicidade do enredo e elaborou aquilo que seria considerado na recepção de “tragédia”, algo completamente oposto às manifestações anteriores da lenda, geralmente dotadas de uma interpretação com um final feliz.

A peça tem início quando o velho Lear decide dividir seu reino entre as três filhas: Cordélia, Goneril e Regan. Ao pedir que elas falem do amor por ele, as duas últimas filhas fazem apenas bajulações ao pai, enquanto Cordelia é sincera, falando apenas que possui o amor que cabe à figura paterna. O rei decide dividir o reino entre as duas filhas mais velhas, dando preferência as bajulações das irmãs Regan e Goneril e desdenhando do honrado amor de Cordélia, cometendo, assim seu primeiro erro que seria o de destituir da herança a filha caçula.

Outro erro de Lear e que pode ser ressaltado na peça está presente na sua vontade de continuar gozando dos privilégios de um rei, mesmo não cumprindo com suas obrigatoriedades como tal, visto que seu reinado foi dado às duas filhas. Esse erro reflete-se, tanto na discórdia entre as irmãs quanto no Estado, o que resultará em uma guerra civil, o que desaguará na trágica morte da Família de Lear e do próprio rei.

Ressaltado esses elementos, o objetivo do presente texto é trabalhar as personagens do bobo da corte e do rei Lear, presentes na peça de Shakespeare, juntamente com as figuras do equilibrista e do palhaço, presentes no prólogo da obra *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, a partir dos conceitos de “super-homem” e “último homem” utilizado pelo filósofo alemão. Não será feito juízo de valor das peças, mas sim, serão ressaltadas as semelhanças entre as personagens. Será identificado, ainda, que a filosofia nietzschiana preserva e carrega a partir das personagens do tragediógrafo características sublinhadas, principalmente ao tratar da sociedade e moralidade em sua filosofia.

A Obra *Assim falou Zaratustra* pode ser trabalhada em distintas áreas que compõem a filosofia, mas foi optado, no presente texto, por trabalhar com os personagens do prólogo em paralelo com personagens de Shakespeare. Embora a tragédia do literata possua

considerável diferença temporal em relação à obra nietzschiana, além de ser uma peça que compõe essencialmente a literatura, isso não é razão necessária para recusar a possibilidade de se captar questões filosóficas. Portanto, a partir de um estudo comparado, será buscada a elucidação de algumas questões filosóficas.

Sucinto esclarecimento sobre os conceitos Nietzschianos de “Super-Homem” e “Homem da cultura”

Nietzsche é um filósofo que trabalhou com diferentes conceitos em suas obras; para se compreender sua filosofia é necessário também que se entenda esses termos por ele utilizados. “Vontade de poder”, “amor fati”, “eterno retorno”, “super-homem”, “último homem”, esses e outros termos são vistos com frequência e possuem significativa importância na filosofia nietzschiana, visto que através da compreensão destes, os escritos nietzschianos ganham sentido. Nesta pesquisa serão trabalhados, principalmente os dois últimos.

Nietzsche começou a utilizar os termos “super-homem” e “último homem” na obra *Assim Falou Zaratustra*, mas isso não significa que eles não se apresentem como interligados a expressões trabalhadas em outras obras. Estes foram pouco explicados pelo filósofo, abrindo, assim, espaço para interpretações variadas por parte de comentadores. No prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, podemos identificar as seguintes palavras:

Eu vos ensino super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?

Que é macaco para o homem? Uma risada ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: Uma risada ou dolorosa vergonha. (NIETZSCHE, 2011.p. 3).

O conceito de “super-homem” é consideravelmente complexo, visto que em diversos momentos da obra, Nietzsche, através do personagem Zaratustra, oferece exemplificações do que seria o “Super-homem”, mas como já foi dito, esse também é um dos conceitos que abre margem para diferentes interpretações. A citação acima ressalta que o “super-homem” é aquele que tira as amarras do pensamento moral e que não se deixar dominar pelas criações morais que limitam e impossibilitam a livre ação do homem.

Nietzsche, no prólogo, faz uma relação entre o macaco, o homem e o super-homem, ou seja, assim como um macaco é para o homem, todo homem da cultura é tido como motivo de riso ou vergonha para o super-homem, visto que o super-homem consegue alcançar uma postura que vai além das imitações do homem da cultura, (referindo-se ao fato de estes concordarem com a moral e conceitos pré-estabelecidos) que se constroem por meio de suas próprias criações e não em prol de uma moralidade supraterrena.

O “super-homem” é constituído no instante em que se finda o processo de determinação moral. Assim, ocupa o lugar que antes era destinado a tal determinação. Assim, argumenta Nietzsche: “O super-homem é o sentido da terra!”. (NIETZSCHE, 2011. p. 3). Torna-se o sentido da terra, justamente por posicionar-se como determinação da verdade, no lugar que anteriormente era ocupado por determinações e fundamentações que estavam sempre acima da vontade do homem. É aquele que possui o caos dentro de si e encontra-se em contínua transformação, capaz de criar seus próprios valores, diferenciando-se do rebanho, além de desprezar o que foi dado como pronto e acabado.

Já o “último homem” ou “homem da cultura” seria esse a quem Zaratustra fala, ou seja, o povo, nós. Zaratustra argumenta: “Eu vos imploro, irmãos, *permaneço fies a terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores saibam eles ou não”. (NIETZSCHE, 2011. p. 3). Esses são os últimos homens, os piores dentre os homens, aqueles que imploram pelas determinações que lhes foram impostas, que não dão importância aos seus valores próprios, incapacitados de criação.

Mertes (2007, p. 7) em seu artigo *Sobre a sentença de Nietzsche “O super-homem é o sentido da terra”*, salienta, por exemplo, em relação ao último homem: “[...] a compreensão metafísica de homem ainda marcada pelo humanismo judaico-cristão, que concebe o homem como essencialmente dado”. Essa é uma das interpretações atribuídas à figura do último homem, aquele que já está acabado, sem perspectivas de mudanças.

É importante compreender que o “último homem” se contrapõe ao “super-homem”. O primeiro supera as coisas pré-estabelecidas pela cultura, não possui o atributo de essencialmente dado e o último é considerado o próprio homem da cultura, que vive e quer ser rebanho, os que inventaram a felicidade e encontram-se pautados no viver, não pela sua própria capacidade de criação, mas de acordo com o que lhes foi oferecido, uma vez que isso lhes possibilita menos desgaste, lhes oferece maior comodidade e, por consequência, maior “felicidade”. No Prólogo, Zaratustra pondera:

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo

apequena. Sua espécie é inextinguível como um pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho. Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor. (NIETZSCHE, 2011, p. 5).

O último homem representa quão pequenos são os homens, sendo aqueles que se esfregam uns nos outros como parasitas, não conseguem enxergar além da vida que os mesmos possuem. Além disso, são os que inventaram a felicidade, abdicando da dureza da vida e dos conflitos, na tentativa de minimizar todo e qualquer sofrimento, portanto, toda ação dos homens da cultura é subordinada à felicidade. Aquele que tentar sair e escapar dessa determinação é visto como louco, posto que os últimos homens devem se adaptar a viver em conjunto, ou em rebanho, em prol de uma felicidade comum. Passam a não sentir necessidade de conflito, tristeza, felicidade, sacrifício, nada além da medida, em prol de uma quietude que constituía a paz do rebanho.

Os conceitos aqui explicitados podem ser trabalhos com maior profundidade. Mas optamos por fazer esta sucinta apresentação, para melhor compreensão do foco principal deste estudo que é a aproximação dos personagens do prólogo de *Assim falou Zaratustra* com os personagens de *Rei Lear* de Shakespeare.

Uma breve explanação sobre o Prólogo de *Assim falou Zaratustra*

Nietzsche, ao escrever *Assim falou Zaratustra*, apresenta uma pretensão poética na obra. Ele escreve em forma de aforismos e utiliza personagens fictícios, o que dá a obra presente aparente leveza. Esse modo de escrita implica, todavia, em uma complexificação do ponto de vista da exposição do conteúdo, dando margem para divergentes interpretações. Por se tratar de uma obra riquíssima em detalhes, conteúdo e críticas, abre-se um leque de possibilidades para se trabalhar com a mesma.

No prólogo, é contada a história de Zaratustra, o homem que ficou recluso e sozinho por dez anos nas montanhas, e, em determinado momento, decide voltar-se aos homens com a finalidade de declarar a morte de Deus. No prólogo da obra observa-se o seguinte trecho: “Mas quando Zaratustra se achou só, assim falou para seu coração: ‘Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!’”. (NIETZSCHE, 2011, p. 2).

Nesta obra o filósofo tem a pretensão de fazer uma forte crítica ao cristianismo, ou a

qualquer doutrina que tenha poder moralizante sobre o homem. Como é visto no trecho acima, faz referência também ao fato de que para Nietzsche, com a chegada da modernidade, se concretiza a morte de Deus, uma vez que os homens passam a se apegar a ciência e a doutrinas consideradas, por Nietzsche, como falsas. Desta forma, a crítica nietzschiana se dá também a alguns filósofos que defendiam uma doutrina moralizante ao estabelecer restrições, não o permitindo aos homens gozar de sua liberdade.

A crítica nietzschiana à questão da moral parte, desde a filosofia platônica que moralizava a vida do homem no mundo sensível em prol do alcance ao mundo inteligível, até a filosofia kantiana que, mesmo descreditando a metafísica, ainda assim defendeu a moralidade, dado que os homens se apegavam a valores relacionados à ciência e à racionalidade. Logo, a crítica nietzschiana vai desde a moralização por valores teológicos à moral de valores antropocêntricos.

Zaratustra, ao chegar à cidade mais próxima, tentou ensinar ao povo o que seria o “super-homem”. O personagem buscava companheiros, queria libertar aqueles considerados os “homens da cultura”. Nietzsche, através de Zaratustra, tentou mostrar que faltava ao povo da cidade o reconhecimento da morte de Deus, para que os mesmos abdicassem de viver como um rebanho.

Zaratustra, por exemplo, salienta: “não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos”, referindo-se com isso ao fato de a população da cidade rir das suas colocações, ao falar do super-homem. A personagem ainda tenta posteriormente explicar o que seria o homem da cultura, todavia o povo continua a não entender, pois assim clamavam: “tornamos como esse último homem! E nós te presentamos o super-homem”. (NIETZSCHE, 2011. p. 5). Após o discurso de Zaratustra a população ainda não conseguia entender que os mesmos já eram os tais últimos homens, do qual Zaratustra falava.

Dando prosseguimento ao prólogo, o equilibrista, outra personagem da obra de Nietzsche, começa a fazer seu espetáculo, passando de uma corda a outra entre as torres, enquanto um palhaço atravessa seu caminho, fazendo-o cair da corda em direção ao chão. Já prestes a morrer, Zaratustra aproxima-se do equilibrista e afirma: “Tua alma morrerá antes ainda que teu corpo: Nada temas, portanto!” (NIETZSCHE, 2011. p.6). O equilibrista deu ouvido e compreendeu o que Zaratustra falava, em seus últimos momentos não apresentou medo nem clamou para ficar entre os homens. Logo, Zaratustra percebeu que este seria o mais próximo de super-homem que ele chegara, dentre toda a população da cidade, visto que o equilibrista, mesmo moribundo, consegue naquele instante

compreender a mensagem passada pelo personagem. Zaratustra continua a caminhar com o cadáver, até o momento de sepultá-lo, pois por ele nada poderia mais ser feito, mas ainda assim, continua a desejar ensinar os degraus para se chegar ao super-homem, para os que odeiam e zombam dele. Assim é findado o prólogo e dada continuidade em seus discursos, no decorrer da obra.

Uma aproximação entre personagens: Do Bobo ao Equilibrista

Após as explicitações de ambas as obras será estabelecida uma aproximação destas através dos personagens nelas presentes. Shakespeare trabalha grandiosamente a questão do mal o relacionando à natureza humana. Logo, a transgressão cometida por Lear é a que sucederá todo o mal, toda a tragédia que atravessará seu caminho. Essa tem início em torno da ocasião em que o rei prefere não acreditar no amor sincero de Cordélia, justamente, por ela expressar menos amor do que o velho Lear desejava ouvir. É a falta de compreensão do rei, o querer mais do que lhe é devido, que constitui a tragédia shakespeariana.

Durante a peça, Shakespeare narra a aprendizagem de Lear em virtude do erro por ele cometido. A figura do bobo aparece não só com o desígnio de dar graça, alegria à tragédia, mas para impedir que Lear esqueça do erro que desencadeou toda a trama trágica. Ou seja, o bobo representa a consciência do rei, e está presente na peça até o momento em que o velho Lear volta a ter discernimento de suas atitudes. Tudo o que é falado pelo personagem do bobo representa as verdades que o rei precisa conhecer, uma vez que o mesmo passa por esse momento de pouco entendimento. Em *Rei Lear* observa-se o seguinte trecho:

LEAR
Desde quando costuma andar cheio de tanta canção moleque?
BOBO
Me acostumei, senhor, desde que tu fizeste de tuas filhas tuas mães; pois quando entregas a chibata na mão delas e abaixas as próprias calças,
(*canta*)
Elas choram de alegrias,
E eu de tristeza cantei,
Por ver dizer tonteiras,
E andar com bobos o rei. (...)
(SHAKESPEARE, 2010, p. 281, 282)

Neste trecho é possível perceber quão esclarecido é o personagem do bobo em detrimento de Lear. Ele ressalta o erro que o rei cometeu ao passar o reinado para as mãos

de suas duas filhas. Trata-se de um personagem cômico na peça, ainda assim ele traz verdades demasiado cruéis, mas necessárias para que Lear retome a própria consciência. A retomada de consciência, consideremos aqui, como o reconhecimento de seu erro. Se relacionarmos isso com o prólogo de *Assim falou Zaratustra*, seria como a busca pelo esclarecimento, o homem abdicando de estar entre os homens da cultura e dando os primeiros passos para se tornar um possível super-homem.

A semelhança do personagem bobo de Shakespeare com o personagem equilibrista se dá por conta dos dois serem aqueles que trazem consigo suas próprias verdades, sem necessidade de falseamento do que lhes é próprio. No prólogo de *Assim falou Zaratustra* o equilibrista é o mais próximo que Zaratustra chega do super-homem. É nítido na passagem em que o Zaratustra está discursando sobre as características do super-homem e o povo, e até o próprio equilibrista acredita que a colocação de Zaratustra era sobre ele.

É feita uma aproximação do bobo da corte e super-homem, assim como do rei Lear com o palhaço e últimos homens, pelo fato de na tragédia shakespeariana o bobo representar aquele que fala, na tentativa de esclarecer o velho Lear, o rei que já está acabado pela cultura e por tudo que já viveu. É aquele homem pronto, que não espera nada a mais da vida, o último homem. No prólogo de *Assim falou Zaratustra* vemos:

Depois de falaria essas palavras, Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. “Aí estão eles e riem”, falou para o seu coração, “Não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos”.

Será preciso antes parti-lhes as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos? Será preciso estrondear com os timbales e os pregadores da penitência? Ou acreditaram apenas num homem que balbucia?

Eles possuem algo que se orgulham. Como chamam mesmo o que os faz orgulhosos? Chamam cultura, é o que os distingue dos pastores de cabras. (NIETZSCHE, 2011.p. 5).

O povo carrega consigo a cultura que os faz orgulhosos, também não permitindo que os mesmos ouçam o que Zaratustra diz sobre o super-homem. Não seria o mesmo que se passa com Lear? Quando ele insiste em não ouvir os conselhos que lhes são dados sobre a partição do reinado e desacredita no amor justo de Cordélia, que cabe à figura paterna; por não querer mais exercer o ofício de um rei, mas continuar a gozar das regalias do mesmo. Lear é esse homem já carregado de orgulho, cheio de si, que só aceita ouvir o que lhe convém, e está em busca de um caminho pouco difícil para não enfrentar seus problemas frontalmente.

Em *Rei Lear* o bobo diz: “Eu preferia ser qualquer coisa que não bobo. Mas não queria ser tu, vovô. Tu descascaste o juízo pelos dois lados e não deixaste nada no meio”.

(SHAKESPEARE, 2010, p.282). O bobo refere-se ao fato do Lear ter cometido o maior dos seus erros, fazendo uma bipartição do reinado, e deixando de fora sua filha, mais jovem: “Lear: tão jovem e tão dura? Cordelia: tão jovem e tão verdadeira. Lear: que seja! E co’a verdade pra seu dote!” (SHAKESPEARE, 2010, p. 254). O trecho afirma o momento em que Lear comete o ato desmedido, tirando a parte da herança de Cordélia. O bobo, mesmo não possuindo nenhum tipo de educação (no sentido de não ter tido ensinamento formal), riqueza, bens, enfim, tudo o que Lear possuía, ao dizer que preferia ser qualquer coisa, menos ser o rei, é exatamente por considerá-lo o pior entre os homens, (Assim como o palhaço e os últimos homens, citados por Zaratustra no prólogo da obra nietzschiana) por saber que as atitudes de Lear o levaram a ser esse homem da cultura, por não carregar avareza e o desejo por um amor desmedido que o rei tinha, logo, nem mesmo o bobo queria se igualar a Lear.

Nesta passagem de *Rei Lear* vemos: “Bobo: A verdade é um cão que tem de ir para o canil. Ele é posto para fora com o chicote, enquanto a Madame Cadela pode ficar junto à lareira, e feder tudo”. (SHAKESPEARE, 2010, p. 297). O bobo, através de jogos de palavras, por meio de metáforas e ironias diz que a verdade deve que ser escondida, permanecer guardada, enquanto o engano toma todo o ambiente, referindo-se ao ato desmedido de Lear, mas isso é o que acontece com últimos homens, dado que detinham de grande visibilidade e viviam no engano. Por isso Zaratustra sempre percebe não ser boca para aqueles ouvidos.

No prólogo de *Assim falou Zaratustra* é narrado o momento em que o equilibrista vai apresentar-se e o palhaço passa a perna nele, o derrubando da torre, após a queda Zaratustra aproxima-se dele, o esclarecendo de que demônio nenhum ou inferno existem:

““(…) Se falas a verdade, então nada perco ao perder a vida. Não sou muito mais que um animal a que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida.”

“De maneira nenhuma”, disse Zaratustra; “fizeste do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso.” Agora pereces no teu ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos.” (NIETZSCHE, 2011.p. 6).

Acima é citada a cena que antecede a morte do equilibrista, ele agradece as palavras de Zaratustra e padece como se estivesse, naquele momento, acreditado que realmente não existe o inferno que ele esperava, até então, que poderia ir, abdicando das crenças do rebanho. Quando ele fala que não é muito mais que um animal, que foi adestrado ao aprender dançar vemos que se assemelha muito com o bobo, de Shakespeare, que sua

função principal nas peças é entreter o outro. Mas assim como o equilibrista, o bobo faz da vida o ofício, ou seja, faz esta valer a pena, vive cada instante como último, visto que não é somente fonte de entretenimento, mas carrega consigo verdades, que uma vez ditas, ele está sujeito ao açoite, à morte, corre o risco de não ser ouvido, de zombarem de sua postura, como fizeram com Zaratustra, ou de o passarem a perna, assim como o ocorrido com o equilibrista, portanto, se este foi o mais próximo do super-homem que Zaratustra encontrou dentre os últimos homens, logo, a figura do bobo, na tragédia shakespeariana poderia sim ser considerada, a de um possível super-homem.

Conclusão

A maneira em que é mostrada a linguagem utilizada pelo bobo, por meio de ambiguidades, ironias e jogos de palavras ora se distancia, ora se aproxima da linguagem utilizado por Nietzsche no prólogo *Assim falou Zaratustra*, mas é perceptível a semelhança entre ambos os textos, quando se utiliza da interpretação dos personagens de cada obra.

O bobo, tem o papel de levar alegria aos ambientes pesados que são retratados na tragédia. Ele apresenta a verdade para os outros personagens, com uma leveza que só existe em alguém que é livre, mesmo sendo um bobo. Parece estar em constante construção do que ele é. É aquele que não carrega o peso de fazer parte de uma sociedade, de colocar limitações em suas falas e ações, de apresentar-se acabado, feito, pronto, mas em constante crescimento, talvez por isso representado na figura de um garoto, parece dizer que o Lear mesmo com a idade avançada pode ainda ser assim como um bobo leve e alegre; não carregando consigo o orgulho e moralidade imposta pela sociedade; não demonstrar-se já acabado, pronto, mas sempre carregar em si a possibilidade de ser uma passagem e não um objetivo.

Observa-se isso até mesmo no fato do bobo ser representado por Shakespeare como aquele que some no meio da história, quando Lear retoma a consciência e não se precisa mais dele. Esse desaparecimento do bobo pode se dar pelo fato deste não necessitar de um final pronto assim como o dos outros personagens, mas para demonstrar essa constante construção em que se firma um super-homem.

As obras trabalhadas neste estudo são riquíssimas em detalhes e contém um leque de possibilidades para serem exploradas. Foi optado trabalhar com a temática interpretativa,

dos personagens e constituir um paralelo entre *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche e *Rei Lear* de William Shakespeare, uma obra de literatura. Objetivamos mostrar que questões filosóficas não se encontram somente em obras específicas desta área de conhecimento, isso já é perceptível no próprio feito nietzschiano, com o intento de apontar o olhar para um novo horizonte a ser vislumbrado com a captura de indagações concernentes à filosofia em obras, por muitos, desconsideradas neste campo de pensamento, tal como foi constituído aqui: um estudo de filosofia, com o apoio da literatura shakespeariana, anunciando, assim, a possibilidade de apreender temas filosóficos dentro de outras obras e manifestar a notória harmonia que pode existir entre ambas, apresentando o diálogo possível entre a literatura e filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BILATE, Danilo. Nietzsche entre Übermensch e o Unmensch. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 215-229, 2014.

MERTENS, Roberto S. Kahlmeyer. *Sobre a sentença de Nietzsche “O super-homem é o sentido da terra”*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

SHAKESPEARE, William. *Rei Lear*; trad. Barbara Heliodora. São Paulo: Abril. 2010.

NIETZSCHE, Frederick. *Assim Falou Zaratustra*; trad. Paulo César Lima de Souza, São Paulo: Companhia das Letras. 2011.