

---

**PROVIDÊNCIA, ESCATOLOGIA REVOLUCIONÁRIA E DIREITOS HUMANOS UMA COMPARAÇÃO ENTRE TOCQUEVILLE E MARX À LUZ DA DISTINÇÃO CONTEXTO DA DESCOBERTA****Daniel Oitaven<sup>1</sup>****Resumo**

Este trabalho objetiva comparar os “insights” de Marx e Tocqueville sobre a liberdade e a igualdade, temática envolta, em ambos, na intersecção método-religião-história e que se projeta atualmente no discurso dos direitos humanos. A pesquisa é teórica, qualitativa, utiliza o procedimento metodológico da análise de conteúdo bibliográfico e assume como cerne de seu referencial teórico: a leitura de Golding sobre a distinção contexto de descoberta/contexto de justificação; a interpretação de Marcelo Jasmin sobre a Providência em Tocqueville; a compreensão dialética do mito cristão da alteridade pela teoria arquetípica da história – Carlos Byington; e a crítica de Douzinas sobre a visão de Marx a respeito dos direitos humanos. A investigação resultou na confirmação da seguinte hipótese: a inexorabilidade providencial da igualdade (Tocqueville) e o prognóstico de igualdade material (Marx) são compatíveis com a compreensão dialética do mito cristão da alteridade e com a liberdade intrínseca a tal narrativa. Como considerações finais, sustentamos que a Providência de Tocqueville e a escatologia de Marx podem dar lugar, na atualidade, à experiência do inaceitável e inalienável – descrita por referência à ideia de direitos humanos como denúncia de injustiça – em uma guinada que pode funcionar como uma esperança de concretização das aspirações de liberdade, igualdade e alteridade de ambos.

**Palavras-chave:** Liberdade. Igualdade. Marx. Tocqueville. Direitos Humanos.

**INTRODUÇÃO**

Este trabalho tem como objetivo geral realizar uma análise comparativa entre os “insights” de Marx e Tocqueville a respeito das noções de liberdade e igualdade, temática que, nas obras de ambos, está envolta em uma intersecção método-religião-história e que se projeta atualmente no contexto do discurso dos direitos humanos.

O estudo justifica-se teoricamente devido ao fato de Marx e Tocqueville normalmente serem vistos

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas) pela UFBA. Doutor em Direito Público (Faculdade de Direito), pela UFBA. Professor de Hermenêutica Jurídica/Filosofia do Direito/Argumentação Jurídica e Ciência Política da Faculdade Baiana de Direito. Professor de Hermenêutica Jurídica/Filosofia do Direito/Argumentação Jurídica/Sociologia Jurídica da Universidade Católica de Salvador. Professor Efetivo Adjunto de Hermenêutica Jurídica/Filosofia do Direito/Lógica e Argumentação Jurídica/Teoria do Direito/Sociologia Jurídica do curso de Graduação da Universidade Federal da Bahia. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação stricto sensu - mestrado e doutorado - em Direito da UFBA. E-mail: danieloitaven@hotmail.com

como autores vinculados a tradições e valores contrapostos, inclusive no que concerne ao fenômeno da religiosidade, e inova ao propor uma aproximação entre ambos, com sustentação na escatologia que permeia a tese de Marx e na noção de Providência presente nos escritos de Tocqueville, à luz do mito cristão da alteridade e da distinção contexto de descoberta/contexto de justificação.

Trata-se de pesquisa teórica, de caráter qualitativo, que se vale do procedimento metodológico da análise de conteúdo bibliográfico e que assume como componentes de seu referencial teórico: 1) a leitura de Golding sobre a distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação, popularizada por Reichenbach no campo da epistemologia; 2) a interpretação de Marcelo Jasmin sobre a ideia de Providência no pensamento de Tocqueville; 3) a compreensão dialética do mito cristão da alteridade pela teoria arquetípica da história – Carlos Byington; e 4) a crítica de Costas Douzinas sobre a visão de Marx a respeito dos direitos humanos e sua proposta de uma nova compreensão dessa categoria pelo pensamento marxista. Cada um desses itens, ao ser apresentado e coordenado ao objetivo geral do escrito, resultará na satisfação de um objetivo específico respectivo.

A hipótese de trabalho a ser testada pode ser formulada da seguinte maneira: a inexorabilidade providencial da igualdade, em Tocqueville, e o prognóstico de um futuro de igualdade material, em Marx, são compatíveis com a compreensão dialética do mito cristão da alteridade e com a liberdade intrínseca a tal narrativa.

## A PROVIDÊNCIA E A INEVITABILIDADE HISTÓRICA DA DEMOCRACIA EM TOCQUEVILLE À LUZ DA DISTINÇÃO ENTRE CONTEXTO DE DESCOBERTA E CONTEXTO DE JUSTIFICAÇÃO

Marcelo Jasmin (2005, p. 157 e ss.) analisa a tese da inevitabilidade histórica da democracia em Tocqueville, destacando o recurso expresso do estudioso francês à noção de Providência. Transcrevamos, para início dos trabalhos, o trecho-chave da obra de Tocqueville sobre a questão, presente na introdução do tomo I de "A democracia na América".

O desenvolvimento gradual da igualdade das condições é um fato providencial. Possui suas principais características: é universal, é duradouro, escapa cada dia ao poder humano; todos os acontecimentos, bem como todos os homens, contribuem para ele. Seria sensato acreditar que um movimento social que vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Alguém acredita que, depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Irá ela se deter agora, que se tomou tão forte e seus adversários tão fracos? [...]. Não é necessário que Deus mesmo fale para descobrirmos indícios seguros de sua vontade; basta examinar qual a marcha habitual da natureza e a tendência contínua dos acontecimentos: sei, sem que o Criador erga a voz, que os astros seguem no espaço as curvas que seu dedo traçou. Se longas observações e meditações sinceras levassem os homens de nossos dias a reconhecer que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade é, a uma só vez, o passado e o presente de sua história, essa simples descoberta daria a esse desenvolvimento o caráter sagrado da vontade do Mestre soberano. Querer deter a democracia pareceria então luta contra Deus

mesmo, e nada mais restaria às nações senão acomodar-se ao estado social que lhes impõe a Providência. (TOCQUEVILLE, 2005, I, p.11)

Jasmin vê uma tripla função no uso da expressão “Providência” por Tocqueville. Em primeiro lugar, haveria uma função retórica, relacionada ao propósito de persuasão a respeito da inviabilidade de restauração do Antigo Regime. Em segundo lugar, existiria uma função cognitiva, de modo que “Providência” designaria a inteligibilidade da tendência à igualdade, afastando o acaso materialista. Por fim, haveria uma função ético-política, responsável por destacar o espaço para a ação humana participativa nas possíveis configurações de uma cultura política da igualdade, mormente quanto à relação entre esta e a liberdade.

A função retórica da Providência destaca-se, para Jasmin (2005, p. 158-9), quando Tocqueville salienta uma tendência de mais de setecentos anos na história francesa em direção à redução da distância social entre nobreza e plebe. Nesse âmbito, a ideia de Providência serve como eixo que reúne todos os grandes eventos históricos sob a égide da igualitarização. Falar em Providência permite a Tocqueville não precisar abordar a especificidade de tais eventos, nem a participação de atores sociais ou a relevância de interesses para a sua ocorrência. Tocqueville seleciona fatos de modo a atrelá-los a ideias gerais, sem se preocupar com suas particularidades, depositando na Providência a função de persuadir quanto à aceitabilidade do que, para alguns, poderia soar como uma indução simplista e irresponsável. É, pois, justamente para inverter o sentido do raciocínio que o autor parte da ideia de Providência, como se fosse possível deduzir desse sentido de totalidade primeira a inexorabilidade do processo de igualitarização e a impossibilidade de retorno ao *status quo*, de modo que os fatos por ele mencionados soem muito mais como meros exemplos derivados da premissa fundamental do que como elementos empíricos essenciais à verificação observacional de uma hipótese sócio-científica. Aprofundemos este ponto.

Marcelo Jasmin (2005, p. 83) vê em Tocqueville um raciocínio dedutivo que assume como premissa maior o princípio da igualdade para alcançar consequências sobre o movimento intelectual nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, porém, o professor brasileiro diz que Tocqueville busca “mostrar como formas epistemológicas que tendem à generalização e abstração são funcionalmente adequadas à democracia dadas as influências das regulações do estado social igualitário sobre a sensibilidade e o conhecimento dos seus observadores” (JASMIN, 2005, p. 83). A partir dessa ideia, não seria mais adequado afirmar que Tocqueville realiza uma argumentação por resultados? Para explicar nosso ponto, analisemos a aplicabilidade da distinção epistemológica entre contexto de descoberta e contexto de justificação ao método de Tocqueville.

Martin Golding (2010, p. 39 e ss.) explica que a distinção, popularizada por Hans Reichenbach<sup>2</sup> (1961),

---

<sup>2</sup> O excerto-chave para a popularização da diferença entre os dois tipos de contexto por Reichenbach (1961, p. 6) é o seguinte: “It would be [...] a vain attempt to construct a theory of knowledge which is at the same time logically complete and in strict correspondence with the psychological processes of thought. [...] Epistemology does not regard the processes of thinking in their actual occurrence; this task is entirely left to psychology. What epistemology intends is to construct thinking processes in a way in

trata o contexto de descoberta como dimensão pouco relevante para fins de avaliação da verdade ou falsidade de uma teoria científica, a qual não encontra seus critérios nos fatos referentes à criação de uma tese, mas sim em razões e evidências. O contexto de justificação, pois, seria o âmbito por excelência das reflexões sobre verdade, aceitabilidade, verificação e confirmação, as quais se dariam nos moldes de uma reconstrução racional lógica e idealizada. Golding (2010, p. 4) lembra que o positivismo lógico assumiu a distinção entre os dois contextos como um canône epistemológico que permite explicações objetivas da estrutura lógica dos argumentos científicos. Nesse contexto, a concepção hipotético-dedutiva de método científico pressupõe que um sistema científico é um conjunto de hipóteses que constituem um sistema dedutivo em que algumas delas resultam logicamente das demais. De tal maneira, uma hipótese estabelecida deveria explicar os enunciados de observação que a embasassem. O primeiro passo metódico seria a sugestão de uma hipótese, sendo irrelevante o contexto de sua descoberta. O passo seguinte seria a dedução, a partir dessa hipótese, de enunciados de observação provados como verdadeiros. O resultado desse procedimento seria a confirmação da hipótese. Nessa estrutura de justificação, portanto, os enunciados de observação que foram provados como verdadeiros serviriam como razões para a confirmação da hipótese. Do mesmo modo, a dedução, a partir da hipótese, de enunciados provados como falsos resultaria na refutação da hipótese (GOLDING, 2010, p. 46-7).

Caso Tocqueville abrisse mão da ideia de Providência na justificação de sua tese, uma transposição do modelo hipotético-dedutivo para o seu pensamento teria a seguinte estrutura: (1) sugere-se a hipótese de que o processo de igualitarização é inexorável e irreversível; (2) indicam-se eventos históricos favoráveis ao processo de igualitarização; (3) resulta-se na confirmação de que o processo de igualitarização é inexorável e irreversível. Porém, esse tipo de justificação exigiria a Tocqueville realizar uma verificação observacional por meio de uma investigação histórica detalhada e específica, o que foge à proposta do autor. Ademais, devemos considerar que uma das críticas ao modelo hipotético-dedutivo, canônico para os adeptos da distinção entre contexto de

---

which they ought to occur if they are to be ranged in a consistent system; or to construct justifiable sets of operations which can be intercalated between the starting-point and the issue of thought-processes, replacing the real intermediate links. Epistemology thus considers a logical substitute rather than real processes. For this logical substitute the term rational reconstruction has been introduced; it seems an appropriate phrase to indicate the task of epistemology in its specific difference from the task of psychology. Many false objections and misunderstandings of modern epistemology have their source in not separating these two tasks [...]. In spite of its being performed on a fictive construction, we must retain the notion of the descriptive task of epistemology. The construction to be given is not arbitrary; it is bound to actual thinking by the postulate of correspondence. [...]. In being set before the rational reconstruction, we have the feeling that only now do we understand what we think; and we admit that the rational reconstruction expresses what we mean, properly speaking. It is a remarkable psychological fact that there is such an advance toward understanding one's own thoughts, [...] the basis of the mæutic of Socrates; its adequate scientific expression is the principle of rational reconstruction. [...] we might say that it corresponds to the form in which thinking processes are communicated to other persons instead of the form in which they are subjectively performed. The way, for instance, in which [...] a physicist demonstrates his logical reasoning in the foundation of a new theory, would almost correspond to our concept of rational reconstruction; [...] the well-known difference between the thinker's way of finding this theorem and his way of presenting it before a public [...]. I shall introduce the terms context of discovery and context of justification to mark this distinction. [...] epistemology is only occupied in constructing the context of justification”.

descoberta e justificação, é a de que ele incorreria na falácia de afirmar o conseqüente. Seria falacioso inferir como verdade que os enunciados de observação implicam a hipótese se a hipótese implica os enunciados de observação. Isso significa que mesmo que Tocqueville realizasse uma exaustiva verificação observacional, a estrutura de justificação possível, em moldes hipotético-dedutivos, seria circular, podendo ser lida como “se a hipótese da inexorabilidade do processo de igualitarização implica os eventos favoráveis a este processo, estes eventos confirmam a hipótese”.

A fuga do modelo circular acima descrito e da necessidade de verificação observacional é possibilitada quando a justificação se dá por um modelo que parte de um resultado, e não de uma hipótese. Sua descrição teria como primeiro passo a sugestão de um resultado, sendo irrelevante a sua origem. Em seguida, seriam enunciadas proposições gerais tidas como corretas ou verdadeiras. O terceiro momento consistiria na inferência, a partir de tais proposições, do resultado sugerido no primeiro passo. A conclusão desse processo seria a confirmação do resultado inicialmente sugerido. Em tal modelo, portanto, as proposições gerais funcionam como razões para a confirmação do resultado, o qual já havia sido concebido desde o início do processo. Uma transposição do modelo de resultados para o raciocínio de Tocqueville englobaria os seguintes passos: (1) sugere-se como resultado que o processo de igualitarização é inexorável e irreversível; (2) enuncia-se a proposição geral de que a Providência determina o processo de igualitarização; (3) infere-se a partir da proposição providencial que o processo de igualitarização é inexorável e irreversível; e (4) confirma-se que o processo de igualitarização é inexorável e irreversível. Essa estrutura de justificação permite a Tocqueville, como já mencionado, tratar os eventos históricos favoráveis ao processo de igualitarização como meras aplicações da proposição geral providencial.

A estratégia persuasiva de Tocqueville fica mais óbvia quando lembramos, com Jasmin (2010, p. 159), que a ideia de Providência serve como uma espécie de reforço retórico a uma suposição prudencial, fundada na sabedoria e no bom senso, de que há uma tendência inexorável e irreversível de igualitarização, conforme se depreende do seguinte trecho-chave:

O desenvolvimento gradual da igualdade das condições é um fato providencial. Possui suas principais características: é universal, é duradouro, escapa cada dia ao poder humano; todos os acontecimentos, bem como todos os homens, contribuem para ele. Seria sensato acreditar que um movimento social que vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Alguém acredita que, depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Irá ela se deter agora, que se tomou tão forte e seus adversários tão fracos? (TOCQUEVILLE, 2005, I, p. 3)

Neste contexto, podemos entender os eventos históricos favoráveis ao processo de igualitarização não apenas como aplicações da proposição geral providencial, mas também como elementos fáticos que estimularam Tocqueville a conjecturar no sentido da suposição prudencial acima descrita. Uma compreensão mais adequada do papel desses eventos no raciocínio de Tocqueville pode ser alcançada ao recorrermos ao desenvolvimento de

uma “lógica de confirmação” ou de uma teoria de probabilidade por críticos à circularidade do contexto de justificação no método hipotético-dedutivo. Tais expedientes seriam utilizados de modo a fundamentarem a sugestão de hipóteses, quebrando a circularidade da mencionada falácia. Essa ideia mexe em um pressuposto da distinção entre descoberta e justificação, qual seja, o de que, pelo fato de nenhum procedimento garantir a descoberta de verdades, seria impossível a formulação de uma lógica da descoberta. Dois autores que desafiaram o dogma foram Norwood Hanson (1958; *in* FEIGL; MAXWELL, 1961), para quem o processo de sugestão de hipóteses é orientado por uma análise conceitual, e Herbert Simon (1977), que defende a possibilidade de formulação de princípios metodológicos para a descoberta de padrões em um corpo de informações. Ambos não negam a necessidade de verificações observacionais no contexto de justificação do método hipotético-dedutivo, mas dizem que o processo de descoberta científica não é necessariamente irracional (GOLDING, 2010, p. 49).

Hanson e Simon desejam ir além daqueles teóricos que desejam conceder que considerações relevantes ao contexto de justificação também podem ter uma influência psicológica no processo de descoberta. Hanson e Simon querem reviver a visão de C. Peirce de que, além de padrões de raciocínio indutivo e dedutivo, há também um padrão *abdução*, em que se raciocina a partir de um fenômeno problemático para fornecer uma hipótese que o explica (GOLDING, 2010, p. 49).

Hanson (*in* FEIGL; MAXWELL, 1961, p. 20 e ss.) diz que os cientistas muitas vezes têm razões para considerarem que uma hipótese é plausível e, portanto, deve ser proposta e submetida a um teste verificacional. Para ele, os fundamentos de plausibilidade são investigáveis conceitualmente, e não de modo psicológico, motivo pelo qual o surgimento das hipóteses não é irrelevante para a atividade científica. É nesse processo de investigação de plausibilidade que o cientista, por meio da descrição de analogias entre o problema enfrentado e teorias anteriormente confirmadas, justifica hipóteses plausíveis e descarta as equivocadas – essa é a lógica de descoberta. Tal pré-estrutura serve como um parâmetro para a seleção, desde o início do processo decisório, de resultados plausíveis, bem como para o descarte de conclusões que não o sejam. Nesse ponto, o autor distingue duas espécies de razões: as que tornam uma hipótese verdadeira ou aceitável (contexto de justificação) e as que qualificam hipóteses como plausíveis (contexto de descoberta). Tal diferença fica mais clara quando pensamos nas analogias, que servem para justificar a plausibilidade de hipóteses, mas não para as estabelecer como verdadeiras ou aceitáveis.

Diante do exposto, os eventos históricos mencionados por Tocqueville como aplicações da proposição providencial, como a “destruição do feudalismo” e a “vitória sobre os reis”, seriam, antes de tudo, indícios que o teriam estimulado a realizar sua suposição prudencial. Encontram-se, pois, no contexto de descoberta, como gatilhos para a sua conjectura sobre a inexorabilidade e a irreversibilidade do processo de igualitarização. Ora, Tocqueville, mediante um padrão abdução, estava a raciocinar sobre um fenômeno problemático: a tensão entre as tentativas de retomada da desigualdade típica do *status quo* e a pressão para estabilizar as conquistas igualitárias do processo revolucionário na França.

A combinação entre suposição prudencial e proposição providencial vai ao encontro do que Jasmin (2005, p. 164 e ss.) enxerga como uma compatibilidade entre uma função retórica e uma função cognitiva do recurso à ideia de Providência por Tocqueville. O autor brasileiro reflete criticamente sobre a tese de Zetterbaum (1964), para quem a vocação política de Tocqueville teria implicado a utilização da ideia de Providência exclusivamente como um expediente retórico, um “mito salutar” destinado a persuadir politicamente o seu auditório, o que significaria uma submissão da análise científica a imperativos políticos<sup>3</sup>.

Jasmin (2005, p. 167-71) recorre a um trecho em que Tocqueville menciona expressamente sua crença em Deus e em seus desígnios, ainda que eles conservem certo mistério para o homem<sup>4</sup>. Ainda que se possa questionar a sinceridade de Tocqueville ou enxergar no excerto em questão uma expressão de *wishful thinking* não seria, segundo Jasmin, razoável negar que se trata propriamente de uma referência a um plano divino. Ademais, os valores da liberdade e da justiça, que Tocqueville reiteradamente conclama seu auditório a assumir e promover, têm no cristianismo sua fonte primordial. De tal modo, Jasmin enxerga um quê da metodologia de Bossuet (1852) em Tocqueville, mormente na assunção da Providência como fonte da igualdade e na utilização de critérios de universalidade, durabilidade e superioridade das forças divinas em relação às humanas – olha-se a história a partir de um plano superior, panorâmico<sup>5</sup>. Aliás, o fato de Tocqueville selecionar eventos esparsos e não avaliar os juízos dos agentes que neles participaram se coaduna com a ideia de Bossuet (1852, p. 310) de que os

---

<sup>3</sup> Zetterbaum (1964, p. 620) defende que Tocqueville assumiu a noção de Providência como uma forma de sustentar a legitimidade do princípio da igualdade e da democracia, como se pode depreender do seguinte excerto: “To attempt a frontal defense of democracy as the only just social system would, in such circumstances, only have exarcebated the differences between the democrats or liberals and the aristocrats, those who constituted the most immediate addressees of his work. Assigning the defense of democracy to history or providence removes Tocqueville from the partisan fray. The inevitability thesis is, then, the screen behind which he maintains his neutrality, while his neutrality is not only compatible with, but actively promotes the cause of democracy. Whatever undermines the inevitability thesis undermines his neutrality and the cause of democracy as well. For these reasons, Tocqueville saw fit not to remove from his formulaiton of the thesis such ambiguities as we have explored; for these reasons, also, the inevitability thesis persists as the most conspicuous premise of his published works. By this procedure, he hoped to accomplish to additional ends: the energies of those already committed to the principle of equality were to be channeled into the constructive trask necessitated by the new social condition, while the partisans of the old order were to be converted [...]”

<sup>4</sup> “Deus prepara para as sociedades européias um futuro mais fixo e mais calmo; ignoro seus desígnios, mas não cessarei de acreditar neles porque não posso penetrá-los, e preferirei duvidar de minhas luzes a duvidar de sua justiça.” (TOCQUEVILLE, 2005, I, p. 19).

<sup>5</sup> Bossuet (1852, p. 309-11), defensor da doutrina do direito divino dos reis e do Absolutismo, aborda o tema da Providência, ilustrativamente, no seguinte excerto: “Pero acuérdesse V. A. de que esta larga encadenacion de causas particulares, que hacen y deshacen los imperios, dependen de los órdenes secretos de la Providencia Divina. [...] ejerce Dios formidables juicios, segundo las reglas de su justicia, siempre infalibles. Él es quien prepara los efectos en las causas mas distantes [...]. Asi reina Dios sobre todos los pueblos. [...]. Lo que es casualidad respecto de nuestros consejos inciertos, es un certísimo designio concertado en un consejo mas alto, esto es, en um consejo eterno, que incluye todas las causas y todos los efectos en un mismo orden. Todo de esta suerte concurre al mismo fin; y es defecto de nuestra inteligencia en todo, el que halleemos [...] irregularidad en las ocurrencias particulares. [...]. Por esto todos los que gobiernan se sienten sujetos á una fuerza superior: hacen mas ó menos de lo que peinsan; y consejos jamás han dejado de tener efectos inopinados. Ni ellos son dueños de las disposiciones que los siglos pasados pusieron en las cosas, ni son capaces de prever el curso que tomará lo por venir, y mucho menos de forzarle. [...]. [...] ningun poder humano hay que no sirva [...] á otros designios que los suyos. Dios solo sabe reducirlo todo á su voluntad. Todo es por eso pasmoso, á no mirar sino las causas particulares; y sin embargo, todo camina con una reglada continuacion.”

agentes fazem mais ou menos do que pensam ao concretizarem os desígnios providenciais, ideia semelhante com a expressa no seguinte trecho do volume I de "A democracia na América", referente à consolidação providencial da democracia como um fenômeno independente dos planos dos homens nos últimos setecentos anos:

Em toda a parte vimos os diversos incidentes da vida dos povos resultarem benéficos à democracia; todos os homens ajudaram-na com seus esforços: os que tinham em vista concorrer para seus sucessos e os que não pensavam em absoluto servi-la; os que combateram por ela e aqueles mesmos que se declararam seus inimigos; todos foram levados de roldão pelo mesmo caminho, e todos trabalharam em comum, uns contra a própria vontade, outros sem o saber, cegos instrumentos nas mãos de Deus (TOCQUEVILLE, 2005, I, p. 10-1)

Na leitura de Jasmin (2005, p. 164-5), a vocação pragmática de Tocqueville, típica da literatura da época, não implica uma falta de consistência analítica. Em outros termos, o intérprete brasileiro entende que o uso retórico da ideia de Providência é compatível com a sinceridade do argumento, em sentido cognitivo. Isso se torna perceptível quando entendemos a Providência mencionada por Tocqueville como mediada por leis naturais e interesses humanos, os quais servem como instrumentos para a concretização dos fins providenciais. Justamente por tal razão, foi possível a Tocqueville sustentar a proposição providencial com base em um teste profano, o qual não apela à fé e à palavra revelada, mas sim à observação empírica prudencial e à avaliação racional da força dos fatos. Em outras palavras, poderíamos dizer que Tocqueville acredita na sua conjectura, mas utiliza a Providência como uma espécie de argumento de autoridade que serve como um atalho, lhe poupando de realizar uma verificação observacional mais apurada.

Jasmin (2005, p. 171-3) entende que Tocqueville poderia ter utilizado apenas as causas duradouras e os efeitos universais como base para elaborar a prudência que deve orientar a ação política, mas encontra na Providência um modo de escapar do "materialismo" dos sistemas históricos na perspectiva típica da primeira metade do século XIX, o qual, pelo acaso ou por determinação causal, esvazia a responsabilidade humana na produção de resultados<sup>6</sup>. Tocqueville preferiu assumir uma perspectiva presentista, compatível com os objetivos políticos de "A democracia na América". Bastou-lhe, portanto, uma filosofia da história que estabelecesse o sentido do presente e persuadisse o seu auditório a tal respeito, de modo a determinar sua conduta futura. Não há aí, pois, determinismo ou fatalismo, perspectivas que estimulam uma postura servil por esvaziarem o papel da ação política.

---

<sup>6</sup> Exemplificativamente: "Os historiadores que vivem nos tempos democráticos não recusam, pois, apenas a alguns cidadãos o poder de agir sobre o destino do povo, mas também retiram dos próprios povos a faculdade de modificar sua sorte e os submetem, seja a uma providência inflexível, seja a uma espécie de fatalidade cega. Segundo eles, cada nação é irreversivelmente presa, por sua posição, sua origem, seus antecedentes, sua índole, a certo destino, que todos os seus esforços não seriam capazes de alterar. Eles tomam as gerações solidárias umas das outras e, remontando assim, de era em era e de acontecimentos necessários em acontecimentos necessários, até a origem do mundo, criam uma corrente estreita e imensa que envolve todo o gênero humano e o prende. [...] Direi, ademais, que tal doutrina é particularmente perigosa na época em que estamos; nossos contemporâneos são demasiado propensos a duvidar do livre-arbítrio, porque cada um deles sente-se limitado de todos os lados por sua fraqueza, mas ainda concedem de bom grado força e independência aos homens reunidos em corpo social." (TOCQUEVILLE, II, p. 102-3)

A assunção da ideia de Providência é compatível com a descrença de Tocqueville quanto à possibilidade de um conhecimento total, ou mesmo da apreensão total de uma verdade particular: só Deus, disse ele, congrega todas as dimensões da verdade geral, restando ao homem apenas fragmentos de verdade, mas nunca esta em si. O autor nega, portanto, que algum homem possa apresentar um sistema completo e absoluto; se pretende fazê-lo, só pode estar enganado ou mentindo (JASMIN, 2005, p. 172). É mais adequado, portanto, para um estudioso com tal visão de mundo, utilizar um expediente de justificação pelo resultado do que pelo modelo hipotético-dedutivo tradicional, já que o potencial da verificação observacional é limitado – afinal, como lembra Kuhn (1977, p. 322 e ss.; 1998, p. 192; 244 e ss.), ao criticar o modelo hipotético-dedutivo, esse tipo de verificação não é o único motivo para a consolidação de uma teoria científica, processo que exige não apenas que esta seja precisa, consistente, simples, suficientemente abrangente e frutífera, mas também: 1) que ocorra uma confluência de fatores sociais, culturais e biográficos; e 2) a utilização de técnicas de persuasão e argumentação (as quais transcendem a lógica conceitual) quando for impossível provar a superioridade de uma teoria sobre as demais.

Não se poderia ver nas mesmas características do fenômeno igualitário outra coisa que não a Providência, como acaso ou necessidade imanente? O silêncio de Tocqueville a esse respeito parece estratégico. O conteúdo profano do argumento consiste na afirmação de que a incapacidade de ver na igualdade a marca inelutável da história contemporânea conduz os homens a uma luta inglória contra um fato que vem se mostrando, empiricamente, mais forte que a sua vontade (JASMIN, 2005, p. 162). Tocqueville, ao negar a perspectiva do acaso, resguarda a legitimidade da democracia. Por outro lado, evita o risco de fatalismo inerente, em abstrato, a uma argumentação providencial ao combinar esta com a co-responsabilidade do homem como liberdade. A articulação providencial do processo histórico confere um sentido mais abrangente às ações humanas, supostamente só conhecido plenamente pelo seu artífice divino, mas tais ações continuam sendo realizadas por um sujeito inteligente e livre (2005, p. 172-3). Mesmo que se entenda presente em Tocqueville alguma espécie de escatologia cristã, esta é compreendida de modo a reservar um espaço histórico para a liberdade e a razão. Aliás, como lembra Jasmin (2005, p. 174), Tocqueville fez questão de se afastar das ideias de necessidade e fatalismo ao destacar o papel da liberdade humana em sua tese.

A função ético-política da ideia de Providência destaca-se na conclusão do segundo volume de "A democracia na América", especificamente quando Tocqueville retoma o argumento providencial presente na introdução da obra, assumindo a história passada como dada e destacando a importância da ação política no contexto histórico do seu tempo, de modo a conclamar seu auditório a se considerar, em certa medida, senhor de si mesmo. A Providência limita o espaço do homem, o que se espelha em uma inevitabilidade na dimensão social (no caso, a inevitabilidade da democracia), mas reserva ao ser humano uma esfera de livre-arbítrio. Este espaço de liberdade é, por excelência, a política, a qual deve, em sentido ético, ser utilizada em prol da liberdade, e não do

despotismo; não há, portanto, um determinismo histórico ou natural<sup>7</sup> (JASMIN, 2005, p. 174).

A ideia de Providência é o elo entre a ação política livre e os resultados *a posteriori* de uma análise historiográfica. O homem não sabia que estava participando de um processo de democratização, mas agora, capaz de saber disso cientificamente, pode agir sobre essa realidade em conformidade com a orientação providencial (JASMIN, 2005, p. 176). O homem, dotado de livre-arbítrio, pode optar pela danação despótica ou pela salvação pela liberdade, o que, destaca Jasmin (2005, p. 176), é uma versão secular da compreensão providencial tradicional, típica do Medievo, segundo a qual a revelação divina progride no tempo à medida que o homem se torna capaz de conhecê-la. Em outros termos, a história, com sua sucessão de fatos tendentes à igualdade, tinha um sentido providencial durante os setecentos anos anteriores à publicação da obra de Tocqueville, mas apenas retrospectivamente o homem pôde perceber isso. Curioso é o fato de que a própria fundamentação da tese de Tocqueville, reconstruída estruturalmente, também tenha um caráter retrospectivo, nos moldes de uma justificação pelo resultado; configura-se aí uma metaretrospicção (retrospicção de segundo grau).

As conclusões fundamentais extraídas do raciocínio desenvolvido neste tópico, em paralelismo com as três preocupações identificadas por Jasmin na obra de Tocqueville sobre o uso da ideia de Providência, são as seguintes: (1) independentemente de crer ou não em uma determinação transcendente do processo de igualitarização (e é bastante plausível que ele acreditasse nisso), Tocqueville o considerava, por prudência, inexorável e irreversível (dimensão cognitiva); (2) a Providência foi considerada por Tocqueville, pragmaticamente, uma referência retórica mais eficiente para conseguir a aceitação de sua tese do que uma verificação observacional exaustiva (dimensão persuasiva); e (3) a escolha da argumentação pelo resultado como estrutura de justificação é compatível com a preocupação político-pragmática de Tocqueville, para quem a aceitação de sua tese sobre o processo de igualitarização era um pressuposto para a consecução de seu objetivo político de induzir seu auditório a unir esforços contra o despotismo e em prol da liberdade (dimensão ético-política).

Iniciemos agora, em tópico próprio, uma análise do imperativo revolucionário no pensamento de Marx no contexto de sua crítica ao discurso dos direitos humanos.

---

<sup>7</sup> "Não ignoro que muitos dos meus contemporâneos pensaram que os povos não são jamais, aqui embaixo, senhores de si mesmos, e que obedecem necessariamente a não sei que força insuperável e ininteligente que nasce dos acontecimentos anteriores, da raça, do solo ou do clima. São doutrinas falsas e vis, que só poderiam produzir homens fracos e nações pusilânimes: a Providência não criou o gênero humano nem inteiramente independente, nem completamente escravo. É verdade que traça, ao redor de cada homem, um círculo fatal do qual ele não pode sair; mas, dentro dos seus vastos limites, o homem é poderoso e livre; assim também os povos". (TOCQUEVILLE, II, p. 408).

---

## DIALÉTICA, FUSÃO DESCRIÇÃO-AVALIAÇÃO E CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS EM MARX: O IMPERATIVO/ESCATOLOGIA REVOLUCIONÁRIO(A) COMO ESTRATÉGIA PERSUASIVA EM UM MODELO DE JUSTIFICAÇÃO PELO RESULTADO

Marx, ao analisar a revolução francesa em “A questão judaica” (1978), entende que o movimento dividiu o espaço social unificado feudal em, de um lado, o domínio político (Estado), e, de outro, um domínio econômico (sociedade civil). Isso resultou na atomização dos indivíduos e na distinção entre os egoístas direitos do homem e o idealismo dos direitos do cidadão. Surgem, assim, os pares homem-sociedade civil e cidadão-Estado. Marx considerou que o processo social ainda não estava completo com as revoluções burguesas, pois uma outra revolução, universal e social, viria a extinguir o Estado, o qual, embora fosse, em tese, dotado da função de concretizar o bem universal, na prática, só satisfazia os interesses do domínio burguês sobre a sociedade civil. Era necessário, pois, que à emancipação econômica já ocorrida se seguisse uma revolução social que completasse o processo de emancipação humana (DOUZINAS, 2009, p. 169-70).

Marx (1978, p. 26) criticou o discurso dos direitos do homem oriundo das revoluções burguesas devido a seu caráter abstrato – “nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal”. Marx entendia que o homem, *zoon politikon*, só se desenvolve como indivíduo em sociedade, de modo que os direitos têm procedência histórica e estão atrelados à ação concreta. A abstração do sujeito de direito contempla a plenitude de um modelo específico de indivíduo: homem burguês, branco, possessivo, individualista, orientado ao mercado, que tem no direito de propriedade o fundamento os seus demais direitos e embasa o poder político e econômico dos capitalistas. Nas palavras de Douzinas (2009, p. 113), esse modelo abstrato, paradoxalmente, é muito concreto para ser universal.

A leitura de Marx sobre os direitos humanos trata-os como a causa para que o homem perca sua identidade concreta de classe, gênero e etnia, sua história e seu contexto. Os direitos do homem especificamente considerados teriam resultado em uma sociedade monádica, sustentada na ideia de uma liberdade negativa; de uma propriedade privada dos meios de produção, a qual dissocia a pessoa e suas ferramentas de trabalho; de uma liberdade de opinião e de expressão; e de uma igualdade formal (perante a lei), que destrói as relações entre os sujeitos concretamente considerados. O direito, aí, está errado, pois ele deveria ser desigual, de modo a tomar em conta as peculiaridades de cada sujeito, e não uma medida igual, geral e abstrata. Porém, na sociedade capitalista, os vínculos sociais são construídos artificialmente por meio de um direito à segurança e consistem em uma relação de temor entre indivíduos amedrontados e a sociedade. De tal modo, o bem público dá lugar a um princípio de policiamento como valor social máximo, em uma sociedade em que a ordem pública e a paz social são alcançadas

por meio do sufocamento de conflitos (DOUZINAS, 2009, p. 171).

A política e o Estado substituem a religião na sociedade burguesa. No espaço que resta à Igreja no exercício da vida pública, os homens, em tese, participam igualmente da soberania popular. Porém, no âmbito privado, os homens tratam uns aos outros como meios e vivem em conflito permanente. Como os direitos políticos do cidadão abstrato estão submetidos aos interesses concretos da burguesia, os quais são apresentados na linguagem dos direitos naturais à igualdade e à liberdade, o Estado sustenta ficções ideológicas em que se baseia uma sociedade individualista e opressora. Os direitos do cidadão, embora não sejam falsos e opressivos como os direitos do homem, não podem cumprir o que prometem. Têm com mérito a criação do nível máximo de emancipação humana possível dentro da ordem burguesa, visto que tais direitos geram uma comunidade política na qual o homem é valorizado como uma pessoa comum moral. Ainda assim, os direitos dos cidadãos foram esvaziados pela dissociação entre os espaços público e privado, mormente quando a propriedade e a Igreja se tornam instituições privadas, protegidas da intervenção do Estado. Do mesmo modo, a economia foi despolitizada, visto também fazer parte do âmbito privado. Aparentemente, o Estado (espaço público) domina, mas, em verdade, o verdadeiro domínio social é exercido no âmbito privado, por meio da economia (DOUZINAS, 2009, p. 172-3).

Marx considera que os direitos do homem, assim como quaisquer direitos, não têm caráter natural e inalienável, sendo meras criações históricas do Estado e da lei. Na sociedade moderna, o Estado, criado pelo capitalismo, transforma as condições de existência desse mesmo capitalismo em direitos legalmente reconhecidos e os trata como a positivação de direitos naturais e eternos. Assim, o fato de a estrutura social típica moderna ser histórica e contingente é escondido sob um discurso de universalidade, o qual torna os direitos do homem ainda mais reais e eficazes do que parecem – no sentido de fraudulentamente apresentarem a opressão como liberdade. Por tal motivo, é necessária a revolução proletária, a qual concretizará as aspirações dos direitos do homem ao abandonar sua forma moralista, seu conteúdo idealista e seu modelo abstrato e individualista de homem. Só assim os direitos fundamentais, notadamente a liberdade e a igualdade, teriam significado no contexto de uma comunidade de homens socializados. No que diz respeito à liberdade, deixaríamos de vê-la como negativa e defensiva, como distância entre os homens, para pensá-la como força positiva de união. Do mesmo modo, a igualdade não seria mais formal, uma comparação abstrata entre indivíduos privados, e sim a participação integral em uma comunidade forte. A propriedade deixaria de ser excludente e se tornaria comum. A pessoa tornar-se-ia concretamente considerada, substituindo-se as definições formais de justiça e distribuição pelo princípio “de cada um conforme sua capacidade, para cada um conforme suas necessidades”. As qualidades, aptidões e interesses dos homens não são descritos como direitos em um contexto comunista. Ao contrário, são atributos da existência individual, celebrados como elementos integrantes de cada pessoa. Assim, a noção de direitos deixa de ser

necessária e de ter qualquer utilidade (DOUZINAS, 2009, p. 173-4).

Douzinas (2009, p. 174) considera que a grande contribuição de Marx na crítica ao discurso sobre os direitos humanos é o combate ao seu suposto caráter universal e natural. A qualificação dos direitos como elementos históricos por Marx permitiu a percepção de que os direitos humanos de primeira geração são construtos sociais e legais da Modernidade, os quais não são absolutos, mas sim instrumentos limitados e limitadores do direito. Não podem, portanto, como defendiam os seus ideólogos, estar acima da política, pois são fruto da política moderna. Ademais, embora sejam vistos como universalmente racionais, os direitos humanos de primeira geração nascem da razão do capital, e não de uma deliberação social fundada em um padrão de razão pública. Há, portanto, uma inversão perfeita e contextualizada entre fenômeno e realidade, o que, para Marx, representa um exemplo perfeito do que se pode entender por ideologia. O incômodo de Marx, portanto, é com o discurso idealista e falacioso, com os objetivos escamoteados, e não com os objetivos alegados. Sua crítica aos direitos humanos pode ser vinculada à ideia de que tais direitos não eram humanos os suficientes, não permitindo um compartilhamento concreto em condições iguais (DOUZINAS, 2009, p. 175).

Uma compreensão adequada sobre a perspectiva metódica assumida por Marx ao tratar da igualdade e da liberdade em uma sociedade capitalista como questões solucionáveis apenas por meio da revolução exige uma reflexão sobre a natureza da lei histórica em seu pensamento. Aron identifica, nesse ponto, uma das controvérsias centrais entre os intérpretes de Marx. Descrevendo de modo geral a interpretação histórica de Marx, ele diz que esta "pressupõe um devenir inteligível de ordem supra-individual. Formas e relações de produção estão em relação dialética. Por meio da luta de classes e da contradição entre formas e relações produção, o capitalismo destrói a si mesmo" (ARON, 1999, p. 156). Tal visão pode ser interpretada, segundo o autor, de duas maneiras básicas: a objetivista e a dialética.

A interpretação objetivista, tradicional no antigo mundo soviético, afirma que as contradições históricas que levariam à destruição do capitalismo e ao surgimento de uma sociedade não-antagonista são grandes linhas da história, fatos cognoscíveis antecipadamente, ainda que sem que seja possível saber como e quando acontecerão detalhadamente. Por sua vez, a interpretação dialética (em sentido sutil, e não em sentido vulgar) entende a perspectiva marxista da história a partir de uma reciprocidade de ação entre o mundo histórico e a consciência que o pensa, de um lado, e os diferentes setores da realidade histórica, do outro. Essa interpretação, típica dos existencialistas franceses, permite uma consideração detalhada dos eventos históricos, considerados em sua concretude, e sustenta que o diagnóstico presente do capitalismo não estabelece uma relação determinista com o seu prognóstico<sup>8</sup>. O defeito dessa orientação está em não explicar a necessidade da revolução, o não-antagonismo da sociedade que surgiria após o capitalismo e o caráter total da interpretação histórica, pois o pensamento da

---

<sup>8</sup> Exemplificativamente, veja-se Sartre, especialmente "Questões de método", a primeira parte de "Crítica da razão dialética" (2002).

história por todo sujeito histórico a partir de sua situação impede a defesa da superioridade de sua interpretação sobre a história em relação às demais. Há, ainda, uma terceira orientação, a objetivo-dialética, assumida por Stalin. Esta vertente, de caráter misto, diz que há uma transformação incessante da realidade, a qual está em constante evolução qualitativa, o que conduzirá à ascensão socialista, evento que estabelecerá o fim da "pré-história". Tais modificações são regidas por leis abstratas e, em certo ponto, deixam de ser quantitativas para se tornarem qualitativas, o que ocorre de modo brusco e revolucionário<sup>9</sup>. Trata-se da lei inteligível de contradição e de negação da negação (ARON, 1999, p. 158-9).

Outro problema interpretativo sobre o pensamento de Marx é o que Aron (1999, p. 158) chamou de imperativo revolucionário. Haveria uma contradição entre a pretensão de cientificidade postulada por Marx e "a ordenação da ação revolucionária como a única consequência legítima da análise histórica". Sobre tal questão, as duas interpretações básicas podem ser chamadas, respectivamente, de kantiana e hegeliana.

A interpretação kantiana obedece aos dualismos fato-valor e lei científica-imperativo moral. Assume, assim, a irredutibilidade entre ser e dever-ser, o que impede a justificação do socialismo pela interpretação do desenvolvimento histórico. Em outros termos, por essa leitura, Marx teria feito uma descrição do capitalismo (ser) e uma prescrição espiritual do socialismo (dever-ser), dimensões que não se misturam<sup>10</sup>. A interpretação hegeliana, por sua vez, é majoritária e assume o monismo, entendendo que o sujeito compreende a história de modo historicamente situado. De tal modo, a ascensão socialista surgiria necessariamente da sociedade capitalista, pois o intérprete da história seria orientado, pela dialética necessária da constatação do ser do capitalismo, ao dever-ser (querer) de uma sociedade de outro tipo. Os hegelianos mais radicais entendem que a história não pode ser analisada de modo desinteressado, o que significa que o sentido que seja atribuído a sua globalidade será influenciado por um engajamento, uma vontade política – é o desejo pelo socialismo o que faz o intérprete enxergar uma contradição no capitalismo.<sup>11</sup> A descrição da realidade e a avaliação da realidade, portanto, para tais

<sup>9</sup> "Crítico de Dühring [...] Engels disse: 'É, certamente, a linha hegeliana das porções de medida na qual o simples aumento ou a simples diminuição quantitativa determinam, ao chegar a um determinado ponto, um salto qualitativo'; 'O método dialético entende que os processos de desenvolvimento não se devem conceber como movimentos circulares, como uma simples repetição do caminho já percorrido, mas como movimentos progressivos, como movimentos em linha ascensional, como a transição do velho estado qualitativo a um novo estado qualitativo, como a evolução do simples para o complexo, do inferior para o superior'" (STALIN, 1945, p. 5; 3)

<sup>10</sup> Essa leitura kantiana pode ser encontrada, exemplificativamente, em Max Adler (1978, p. 63), para quem "Kant's ethic represents a philosophical expression of the human aims of socialism".

<sup>11</sup> Vejamos as palavras de Goldman, (2017, p. 8; 2009, p. 72; 96), "radical" hegeliano: 1) "On the *Theses on Feuerbach*, the supreme *monist* dialectical text, in which Marx contrasts his absolute unity of thought and action with Feuerbach's empiricist and contemplative position; 2) When we speak of the object's transformation, it is not a matter of the change in the object during the course of history, as positivism believes, nor of the progress in knowledge, but of transformations in the significant relation between the collective subject and the historical world [...] in the object's functionality. If [...] the object studied is a structure which only exists as a functional value for praxis, then it is impossible to understand the very nature of that object without the close bond with praxis. [...]. [...] if we take law for an example, one must examine the form of the law in a specific society before undertaking any other research. For the forms of law are not identical, because their functions are different within different societies: it is even

intérpretes, são indissociáveis, ainda que a tomada de posição não seja arbitrária, mas sim guiada pela dialética do objeto e do sujeito, a partir da qual retiramos os conceitos com que interpretamos a história (ARON, 1999, p. 158). Como bem sintetiza Aron (1999, p. 159), para essa vertente, "a interpretação nasce do contato do objeto, um objeto que não é reconhecido passivamente, mas é, ao mesmo tempo, reconhecido e negado; a negação do objeto é a expressão do querer um regime diferente".

Uma análise do "imperativo revolucionário" à luz da já mencionada distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação permite-nos dizer que a leitura kantiana assume o tradicional raciocínio circular entre hipótese e verificação observacional. Ora, a hipótese de que o capitalismo possui uma contradição interna com potencial para levá-lo à destruição teria supostamente encontrado na verificação observacional realizada pelos estudos de Marx, mormente os de caráter econômico desenvolvidos em "O Capital" (1988), a sua confirmação. Porém, esta formulação hipotética é menos abrangente do que a elaboração de uma hipótese mais forte, segundo a qual o capitalismo necessariamente seria levado à destruição devido a sua lógica interna e daria espaço à ascensão socialista. Parece-nos possível dizer que, na leitura kantiana, essa já seria uma hipótese testada cientificamente, mas apenas uma vontade moral-prática, a qual não adentra a estrutura do contexto de justificação.

Diferentemente, na leitura hegeliana sobre o "imperativo revolucionário", diríamos que o contexto de justificação da tese de Marx assume um modelo de argumentação por resultados, idôneo a fundamentar sua vontade política (contexto de descoberta). Isso não significa que o discurso de Marx não seja dotado de veracidade quanto a sua crença na existência de um potencial autodestrutivo na lógica capitalista, mas sim que ele teria partido de um desejo por um resultado pré-determinado (a destruição capitalista e a ascensão capitalista), derivado daí uma hipótese do tipo "mais forte" ("o capitalismo necessariamente seria levado à destruição devido a sua lógica interna e daria espaço à ascensão socialista") e, finalmente, buscado, em sua análise econômica, elementos observacionais que o permitissem confirmar a inexorabilidade da futura destruição capitalista. Porém, na leitura dialética da história, não existiria um determinismo quanto aos prognósticos. Como seria possível compatibilizar essa aporia?

Parece-nos que uma interpretação viável seria a de que Marx, ao embutir a ação do homem como elemento motor da dialética de destruição do capitalismo e ascensão do socialismo, atribui, de modo monista, ao

---

possible for a society structured in a different manner to lack this specific form. [...]. According to Lukács, it is not because the young Marx had been the most radical of the Hegelian of the left [...] that he developed dialectical materialism. [...] it was because he was the only consistent Hegelian among them that he eliminated all of the Fichtean and Kantian residues from the thought of Hegel and that he turned toward rigorously monist thought. And he only attained this thought, and was only able to elaborate it completely, after his exile in France and his discovery of the proletariat as the new social force and as the basis of identical theory and praxis. [...]. The relation between the dialectical thinker and the wordly reality from which he begins is a dialectical, circular, relation. The collective subject produces the mental structures which the thinker expresses and elaborates, and he must be able to account for their real origin in his thought."

querer do sujeito na *práxis* um elemento de necessidade. Ver o proletariado como se ele fosse necessariamente sair do estado de alienação e, ao tomar percepção da realidade, engajar-se na luta política para fins de transformação da sociedade capitalista em um verdadeiro estado comum e real de livres e iguais (no qual não fosse mais necessário o discurso ideológico de liberdade formal e igualdade formal como direitos humanos) poderia ser uma estratégia persuasiva de Marx, similar à de Tocqueville quanto ao uso da Providência. Até mesmo porque, como interpreta Aron (1999, p. 159),

Enquanto homem, Marx era ao mesmo tempo cientista e profeta, sociólogo e revolucionário. Se alguém lhe tivesse perguntado se é possível separar essas duas coisas, creio que teria respondido que, em abstrato, elas eram, de fato separáveis. De fato, seu propósito científico era forte demais para que admitisse que sua interpretação do capitalismo fosse solidária com uma decisão moral. Não obstante, estava a tal ponto convencido da indignidade do regime capitalista que a análise do real lhe sugeria irresistivelmente a vontade revolucionária. (ARON, 1999, p. 159)

O prognóstico de queda do capitalismo, com seus falsos direitos humanos e, em seguida, da ascensão do socialismo, em que os homens têm liberdade e igualdade material, não seria determinista, mas sim tratado, por figura de linguagem, como se fosse determinista. Tal seria o modo pelo qual Marx poderia cumprir a função ético-política do seu pensamento, qual seja, a de conclamar as massas a quererem uma sociedade de outro tipo e a materializarem no plano real por meio de sua ação política, elemento indispensável à concretização das previsões de Marx. Não haveria aí, portanto, um determinismo simplista, como o da teoria objetivista, mas sim um determinismo utilizado por figura com propósitos políticos, o que torna a leitura dialética da história uma versão um pouco mais astuta e menos escatológica da leitura objetivo-dialética – até mesmo porque esta é composta, em boa parte, por elementos daquela<sup>12</sup>. E, aliás, a interpretação que defendemos aqui não é compatível com a lembrança de Aron (1999, p. 125) sobre o fato de que Marx sempre insistia na impossibilidade de que o homem preveja o futuro?

Após a análise das abordagens metodológica de Marx e Tocqueville a partir da distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação, adentremos uma exposição sobre a dialética da alteridade no Mito cristão, de modo que a possamos, posteriormente, relacionar aos pensamentos de ambos os autores.

---

<sup>12</sup> Walter Rehfeld (2008, p. 136-41) explica que “escatologia” é palavra que denota um conhecimento das coisas últimas, uma espécie de extremo espacial e temporal. Segundo o autor, há no pensamento de Marx uma escatologia coletiva e universal segundo a qual o futuro de todo o gênero humano depende da intervenção do proletariado, o qual cumpriria, nesse contexto, uma função messiânica. Tal escatologia, como é típico nas narrativas religiosas, tem início em uma ordem presente negativa (no caso, o capitalismo, gerador de injustiças políticas e sociais) e dirige-se a um estado de justiça e salvação (no caso, a emancipação). Na interpretação de Rehfeld, a obra de Marx apresenta uma relação metalinguística entre dois níveis de raciocínio: o mais baixo é o do raciocínio histórico-materialista, segundo o qual a relação entre forças produtivas e relações de produção resultaria na revolução proletária; e o mais alto é o do raciocínio escatológico, discurso meta-histórico segundo o qual os antagonismos sociais típicos da sociedade capitalista serão necessariamente os últimos, de modo que a revolução proletária resulte em uma pós-história. Não se submetendo aos princípios do materialismo histórico, tal discurso metalinguístico consiste propriamente em uma concepção escatológica da história, ou seja, um esquema de conceitos universais predeterminantes do desenvolvimento da convivência entre os seres humanos e, por conseguinte, produtor de resultados necessários.

---

## O MITO CRISTÃO DA ALTERIDADE E A TEORIA ARQUETÍPICA DA HISTÓRIA

Carlos Byington (2008, p. 261-4), em sua análise do mito cristão no contexto da Teoria Arquetípica da História, diz que o herói do mito cristão expressa a posição dialética de alteridade. Jesus Cristo ilustra a relação prospectiva entre mito e história ao funcionar como um arquétipo mediador de opostos, ou seja, um arquétipo de alteridade que se insere no *self*cultural. O mito cristão pode ser compreendido como uma proposta de substituir o paradigma da dominação patriarcal, que impõe uma obediência incondicional por meio de um poder normativo agressivo, por um paradigma de compaixão, especialmente pelos menos favorecidos. O amor pelo outro como a si próprio envolve, inclusive, virar a face ao inimigo, ou seja, elaborar uma relação de antagonismo até mesmo no interior de uma compreensão amorosa.

A posição dialética de alteridade tem três características básicas. A primeira delas é uma proposta de diretos iguais de expressão entre Ego e o Outro. A segunda característica é a mensagem de acolhimento aos oprimidos. A terceira é a pregação da salvação pelo reconhecimento e arrependimento diante do pecado, o qual afasta o homem em relação a Deus. Trata-se de um outro padrão de Consciência e de uma outra posição arquetípica na relação Ego-Outro e Outro-Outro (BYINGTON, 2010, p. 264)

A mitologização da história de Jesus tem uma função amplificadora em relação à sua mensagem, visto atingir o aspecto emocional da fé. Em outros termos, é uma narrativa com potencial eficaz diferenciado em relação a um relato meramente factual. A posição dialética da alteridade estabelece um morrer para renascer, em uma simbologia interna ao processo de individuação e humanização. Na tese de Byington (2010, p. 264-6), a implantação desse arquétipo dialético da alteridade na história ocidental por meio do Mito Cristão originou várias das conquistas do humanismo moderno em matéria de ciência, política (notadamente a social-democracia) e arte. Porém, esse Mito foi patriarcalizado durante o seu processo de institucionalização, mormente devido à Inquisição, a qual perseguia aqueles que o interpretavam no sentido revolucionário da alteridade em diversas dimensões do Self Cultural. Por tal razão, a relação entre a compreensão dialética do Mito e as conquistas dele caudatárias foi obscurecida na autocompreensão do Ocidente.

Byington (2010, p. 266-7) considera que o exercício da compaixão, ensinamento fundamental do Mito Cristão, ainda está longe de ser implantado na civilização. Isso encontra explicação na abrangência do paradigma arquetípico patriarcal. Em outras palavras, dois mil anos ainda é pouco tempo para que as polaridades interajam através da compaixão, o que explica a distância atual entre a mensagem do mito, que objetiva uma transformação da humanidade, e a sua integração prospectiva.

A dialética de alteridade é extraordinariamente criativa e difícil para o Ego entender, praticar e, mais ainda, manter. [...] Isso significa o exercício intenso e simultâneo da função estruturante transcendente da imaginação, da função sacrificial e da função ética, condições árduas, mas fundamentais para serem assumidas plenamente no humanismo. Devido a essas

dificuldades [...], as grandes aquisições da dialética de alteridade frequentemente passam a ser expressas pelos padrões matriarcais e patriarcais e, às vezes, se fixam e se automatizam de forma intensamente defensiva (BYINGTON, 2010, p. 266).

A tese central de Byington (2010, p. 267) é a de que muitas vezes os cristãos fizeram e fazem coisas discrepantes da essência do Mito Cristão, dada a dificuldade para vivenciar interativamente os valores humanistas de alteridade. É um equívoco, pois, igualar o mito ao Cristianismo institucionalizado, visto que, frequentemente, eles configuram-se como radicalmente antagônicos. Evitar esse erro é essencial para que se compreenda a relação entre mito, arquétipo e história nos moldes da psicologia simbólica junguiana. Simbolicamente, o autor lembra que a aceitação do Cristianismo por Constantino se deu por meio de uma patriarcalização defensiva da alteridade (adoção da cruz na guerra pelo domínio de Roma).

O sistema político que expressa a posição dialética de alteridade é a democracia. O Cristianismo não teve a menor chance de ser institucionalizado democraticamente, pois o sistema que o aceitou, por contingências históricas, religiosas e políticas oportunistas, foi o sistema piramidal da posição polarizada patriarcal, consagrado de maneira universal na Antiguidade pela estrutura sociopolítica imperial de Roma. O Cristianismo adotou o modelo hierárquico da administração romana e organizou um exército de padres, bispos e cardeais sob as ordens de um grande comandante, o Papa. A legislação sob a forma de bulas papais e a patriarcalização progressiva dos comandados com votos de obediência, pobreza e castidade, consolidou um exército mais coeso que qualquer organização militar. O poder do Papa foi enaltecido a tal ponto que, ao se pronunciar oficialmente, ou seja, *ex cátedra*, foi considerado mágico-miticamente representante de Deus na terra. Condizente com essa estruturação patriarcal, a posição da mulher na instituição eclesiástica ficou radicalmente inferior à do homem. (BYINGTON, 2010, p. 267-8).

Byington (2010, p. 270-1) entende que o Mito Cristão, em seu potencial prospectivo, precisava ser elaborado de inúmeras maneiras para se propagar adequadamente. A institucionalização deveria ter servido para auxiliar a elaboração criativa da mensagem transformadora de Cristo, mas a Igreja manteve a exclusividade da elaboração do Mito, negando aos fiéis qualquer papel criativo quanto ao seu sentido. Isso é o que o autor chama de patriarcalização defensiva do Mito, cuja expressão legalmente codificada foi a Inquisição. Essa tendência a uma patriarcalização defensiva se manifestou, inclusive, ainda na segunda metade do século XX, por meio da sanção de um ano de "silêncio obsequioso" aplicada pela Igreja a Leonardo Boff, devido à publicação do livro "Igreja: carisma e poder" (2005).

O movimento religioso iniciado por Lutero no século XVI [...] estabeleceu uma série muito grande de variantes teológicas e práticas dentro do Cristianismo, as quais simbolizaram de maneira eloquente os inúmeros significados do Mito Cristão. Tivesse o Santo Ofício e a Inquisição menos rigidez e intolerância teológica e política, e os vários caminhos de elaboração do Mito teriam interagido criativamente muito antes da Reforma e da Contrarreforma. Caso isso acontecesse, de maneira livre e democrática, dentro da alteridade, os diferentes ramos do Cristianismo teriam contribuído de maneira muito mais produtiva para a elaboração simbólica do Mito. (BYINGTON, 2010, p. 268)

Byington (2010, p. 272) viu muito mais nos monastérios do que no âmbito social geral o espaço de vivência dialética da mensagem do Mito, oprimido pela patriarcalização. A função pensamento e a dialética na elaboração dos significados do Mito foram desenvolvidas por meio do exame de consciência, o qual incorporou a

ideologia do Arquétipo da Alteridade. Esse espaço de elaboração, no segundo milênio, é ocupado pelas universidades e tem, inicialmente, a natureza como objeto principal, já que o comportamento social se submetia ao Direito Canônico. O exame dialético da subjetividade foi extrovertido para a objetividade e canalizado no método experimental. A elaboração criativa, por sua vez, encontrava expressão no Self Cultural nas pretensões de transformação da natureza por meio da alquimia.

O processo acima descrito explica, segundo Byington (2010, p. 273-4), o nascimento das ciências modernas. Na leitura do autor, a ciência expressa uma nova relação com Deus dentro da dialética de Alteridade, o que se percebe pelo fato de que os pioneiros nessa empreitada não viam um antagonismo entre ciência e religião, sendo profundamente cristãos – dentre eles, Copérnico, Galileu, Newton, Descartes, Kepler e Leibniz. Ao contrário, percebiam que a dialética de alteridade entre a virtude e o pecado é compatível com a relação entre erro e verdade, central ao método científico. Byington (2010, p. 276) chega a falar em uma sintonia ideológica e emocional com o Mito nos autores mencionados, pois o amor à verdade e ao Outro como si mesmo eram, para eles, uma coisa só:

A busca da verdade pelo cientista combatendo o erro, e a busca da salvação do místico lutando contra o pecado, eram afins, porque ambas expressavam com a maior clareza a posição dialética do Arquétipo de Alteridade pregada reiteradamente por Jesus. Assim, o erro precisava ser identificado e corrigido dentro do método experimental para se conhecer a verdade, da mesma forma que o pecado na confissão, para ser resgatado e propiciar o Bem, a libertação e a salvação. A vivência do pecado, necessária para separá-lo da virtude na elaboração da confissão, é equivalente ao método experimental para se separar a verdade do erro. Ambos precisam do exercício da posição insular patriarcal que, junto com a posição polarizada do método cartesiano, permite a realização da dialética da alteridade. (BYINGTON, 2010, p. 274)

Byington (2010, p. 275) caracteriza o conflito ocidental entre ciência e religião como circunstancial e político. Não há uma oposição estrutural, mas apenas um conflito entre o Arquétipo da Alteridade e o Arquétipo Patriarcal. A luta, portanto, era entre a ciência e a religião patriarcalizada, em um contexto em que esta deformou a natureza de alteridade do Mito. Ora, ilustrativamente, podemos notar que o conflito sobre o heliocentrismo não assumiu um caráter simbólico à toa, mas sim por três razões específicas. A primeira foi o fato de que atingia o sistema geocêntrico de Ptolomeu, concebido em período muito próximo ao do surgimento da Igreja. A segunda razão foi o acréscimo, pela tese de Copérnico, de uma causalidade reflexiva da posição polarizada na mentalidade mágico-mítica da época, o que significou o estabelecimento de uma relação viva e dialética. A terceira razão foi a ameaça de percepção da deformação do Mito.

Em Descartes, temos a posição polarizada patriarcal como uma condição da posição dialética da alteridade, quebrando a exclusividade patriarcal (e defensiva) da Igreja. Ora, no método cartesiano, todos podem pensar o que quiserem, mas essa imaginação não pode ser identificada com a realidade sem que seja cotejada com o Ego (subjetivo) de modo separado em relação ao Outro (objetivo). Tal seria o modo de se alcançar a verdade:

separar o pensamento das coisas para bem-pensar por meio do método experimental, correspondente à elaboração subjetiva e objetiva. Primeiro, estabelece-se uma polarização entre Ego e Outro, para depois se realizar uma dialética entre ambos (BYINGTON, 2010, p. 277-8).

Byington (2010, p. 279-80) diz que uma das principais conclusões da teoria arquetípica da história é a de que a vitória da ciência sobre a Igreja gerou a expulsão do subjetivo do espaço da universidade e do método científico. Assim, separam-se o *labore* o *oratorium* em relação ao Self Cultural. Ora, a subjetividade do Ser envolve as emoções, o inconsciente e a fé em relação ao Todo, elementos que foram negados pela postura defensiva do método científico a partir do século XIX, com sua busca por verdades exclusivamente objetivas. A combinação entre materialismo e racionalismo privilegiou as funções tipológicas de pensamento e sensação em comparação com as de sentimento e intuição. A ciência, assim, perde a imaginação, a fé e o senso de totalidade, devido à negligência quanto à função intuição, bem como, ao ignorar a função sentimento, se afasta do mandamento ético maior do Mito Cristão (amar ao próximo como a si mesmo). De todo modo, a dialética da Alteridade essencial ao Mito continua presente na ciência, pois "o respeito pelo objeto dentro da verdade na pesquisa científica é a expressão do amar ao próximo como a si mesmo, ainda que reduzida à dimensão objetiva" (BYINGTON, 2010, p. 280).

Dados os contornos da compreensão do mito cristão da alteridade pela teoria arquetípica da história, testemos sua compatibilidade com as ideias de Marx e Tocqueville.

## UMA COMPARAÇÃO ENTRE OS MÉTODOS DE MARX E TOCQUEVILLE: PROGNÓSTICOS DISTINTOS E COMPATIBILIDADE COM A DIALÉTICA DO MITO CRISTÃO DA ALTERIDADE

Chegamos ao ápice deste trabalho. Analisaremos, a partir de agora, a possibilidade de convergência entre os três pensamentos estudados anteriormente, de modo a avaliarmos se a hipótese sugerida por este escrito, qual seja, "a inexorabilidade providencial da igualdade, em Tocqueville, e o prognóstico de um futuro de igualdade material, em Marx, são compatíveis com a compreensão dialética do mito cristão da alteridade", é sustentável. Não poderíamos, porém, cogitar uma aproximação entre os autores de modo responsável sem antes abordarmos as diferenças entre Tocqueville e Marx no que diz respeito à relação entre método e prognóstico, tarefa que iniciaremos no próximo tópico.

### Diferenças metodológicas e de prognóstico entre Tocqueville e Marx

Aron (1999, p. 264) afirma que Tocqueville e Marx pertencem a escolas sociológicas distintas. O primeiro, integrante da escola francesa da sociologia política, na tradição de Montesquieu, aceita a autonomia da

ordem política, defende ideias liberais e enfatiza mais a dimensão política do que a dogmático-científica. O segundo, que originou propriamente a chamada escola marxista, explica a sociedade a partir da infraestrutura econômica e apresenta um "esquema do futuro que garante a seus fiéis a vitória" (ARON, 1999, p. 265).

Para a escola política, a sociedade moderna é uma sociedade democrática, que devemos observar sem transportes de entusiasmo ou indignação, mas não representa a realização final do destino do homem. A terceira escola [marxista] combina o entusiasmo comtista pela sociedade industrial com a indignação contra o capitalismo. Supremamente otimista com respeito ao futuro distante, é sombriamente pessimista com relação ao futuro imediato, anunciando longo período de catástrofes, guerras e lutas de classe. (ARON, 1999, p. 265).

A diferença entre as escolas permite a Aron (1999, p. 236) estabelecer uma comparação entre Tocqueville e Marx no que diz respeito à abordagem da história. Tocqueville, descendente de Montesquieu em matéria de sociologia, combina "o método do retrato sociológico com a classificação dos tipos de regime e dos tipos de sociedade, a a propensão a construir teorias abstratas a partir de um pequeno número de fatos". Marx, por sua vez, é um sociólogo de tipo clássico (similar a Comte), o que significa admitir sínteses amplas, dotadas da pretensão de prever a história, o que seria inaceitável para Tocqueville, que quer tornar a história inteligível, mas nunca suprimi-la. Ora, há uma tendência de supressão da história em Marx, quando este busca a conhecer antes que ela propriamente aconteça; isso neutraliza a relevância da ação humana, a qual, em verdade, nunca pode ser completamente prevista. A diferença pode ser ilustrada, inclusive, quando Tocqueville, como lembra Aron (1999, p. 255), admitiu, a despeito de sua predileção pela propriedade privada, que uma revolução socialista, embora fosse impossível no contexto histórica em que vivia, poderia acontecer, mesmo que isso não fosse provável. Temos, nesse aspecto, simultaneamente: 1) uma amostra de sua tentativa de separar, em vez de fundir, como fez Marx, as dimensões analíticas (descritiva) e avaliativa (prescritiva) de suas afirmações; e 2) uma perspectiva compatível com sua visão de que o homem nunca poderá conhecer tudo, nem mesmo no tempo presente, quanto mais no que diz respeito ao futuro. Não é à toa, portanto, que Tocqueville tanto se preocupa em persuadir o seu auditório quanto à necessidade de, por meio de suas ações, defender a liberdade e evitar uma das alternativas de futuro por ele enxergadas, qual seja, o despotismo igualitário.

Outro ponto distinto entre os autores, segundo Aron (1999, p. 257), diz respeito aos eventos de 1848. Ambos entendem que tais acontecimentos constituem uma tendência do movimento democrático, em sua busca pela igualdade social, de atacar os privilégios que ainda existem, quais sejam, os da burguesia. Porém, enquanto Tocqueville vê as desigualdades econômicas, em certa medida, como frutos das desigualdades naturais e, portanto, eternas, motivo pelo qual não acredita no sucesso desse ataque; Marx acredita na possibilidade de eliminação de tais desigualdades por meio de uma desorganização social.

Os dois estão igualmente conscientes de que os acontecimentos de 1848-1851 não representam mais, simplesmente, dificuldades políticas; são o prólogo de uma revolução social. Tocqueville constata com espanto que agora se questiona todo o fundamento da sociedade, e leis respeitadas há séculos. Marx exclama, com um tom de triunfo, que a

subversão social, a seus olhos necessária, está em vias de se realizar. As escalas de valores do aristocrata liberal e do revolucionário são diferentes, e até contrárias. O respeito pelas liberdades políticas, que para Tocqueville é algo sagrado, aos olhos de Marx é superstição de um homem do Antigo Regime. Marx não tem nenhum respeito pelo parlamento e pelas liberdades formais. O que um quer salvar acima de tudo é, para o outro, secundário e até mesmo um obstáculo no caminho daquilo que lhe parece essencial: a revolução social. (ARON, 1999, p. 256)

Também François Furet (*in* TOCQUEVILLE, 2005, I, XLV-XLIX), no prefácio de "A democracia na América", traça um comparativo entre Marx e Tocqueville, indicando pontos de dissociação entre os pensamentos dos dois. Primeiramente, Furet caracteriza Marx como um herdeiro da filosofia política alemã e um transformador da economia política inglesa, orientações compatíveis com a experiência existencial do pensador alemão. Essa constatação permite a Furet entender Marx como construtor de uma tese a partir do "pensamento sobre outros pensamentos", enquanto em Tocqueville o ponto de partida do sistema não é uma construção intelectual, mas sim uma "evidência empírica transposta para o nível abstrato, sob a forma dos progressos irreversíveis da igualdade." Em seguida, Furet adentra a diferença entre ambos quanto à questão da igualdade. Marx denuncia a desigualdade real como uma contradição em relação aos valores da revolução francesa e à sua igualdade formal. A desigualdade real é explicada por Marx genealogicamente, o que resulta na ideia de que a igualdade formal é uma mentira ideológica que, em nome dos interesses da burguesia, sustenta a desigualdade real no âmbito econômico. Em Tocqueville, diferentemente, a igualdade da democracia é "uma norma social e paixões igualitárias", o que nos permite dizer que ele está preocupado com a interação entre o princípio do social e a conduta humana, enquanto Marx se dedica às relações entre economia e sociedade. Por tal razão, Tocqueville não precisa buscar um fundamento do social, como era típico do pensamento oitocentista. Para ele, "o princípio fundador lhe parece uma espécie de conhecimento histórico ao mesmo tempo evidente e irredutível à demonstração causal. [...]. Marx vê a liberdade na supressão da mais-valia; Tocqueville, na gestão inteligente da crença igualitária." (TOCQUEVILLE, 2005, I, XLVI).

Marx projeta uma igualdade futura, a qual só se realizará quando o socialismo, uma necessidade histórica, se configurar. Conserva, assim, a igualdade como valor fundamental do pacto social. Em Tocqueville, de modo distinto, a igualdade não é um valor originalmente cultivado, visto ser ele um aristocrata, mas sim uma realidade irrefutável perceptível por uma análise comparativa.

Na leitura de Furet (*in* TOCQUEVILLE, 2005, I, XLVIII), é uma diferença determinante, portanto, o fato de que Marx defende o igualitarismo material, enquanto Tocqueville apenas constata o igualitarismo formal e a redução das desigualdades em comparação com o período aristocrático. Isso explica o maior sucesso de Tocqueville quanto a suas prospecções, já que são fundadas em pontos de partida empíricos mais dotados de veracidade do que as referências de Marx para prever a ascensão socialista – afinal, Marx realiza um prognóstico social radicalmente oposto ao diagnóstico do tempo presente por ele concebido. Furet (*in* TOCQUEVILLE,

2005, I, XLIX) conclui, porém, que os prognósticos de Tocqueville foram mais condizentes o que efetivamente veio a acontecer não apenas pelo fato de o autor francês não ser tão rígido cientificamente quanto Marx, mas principalmente pelo fato de que este tratava a igualdade como uma situação, enquanto aquele a via como "um princípio, um conjunto de paixões, uma dinâmica política indefinida".

A simplicidade das ideias de Tocqueville permite que sua teoria, embora nutrida por uma vivência psicológica, proporcione uma separação entre vivência e conceito. A transição do mundo aristocrático para o democrático é a angústia fundamental de sua experiência, colocando-o com cada pé em um mundo, mas determinando toda a sua construção conceitual. Por sua vez, Marx, com sua pretensão extrema de cientificidade, ao denunciar a mentira dos contratos entre sujeitos livres e iguais, desvincula-se ao extremo da vivência contemporânea, assumindo a igualdade como uma escolha. Em outros termos, sua afirmação de que a igualdade é uma "necessidade moral como princípio do social [...] reveste o valor moderno por excelência da linguagem da ciência: amálgama que faz uma profecia com uma análise." (FURET *in* TOCQUEVILLE, 2005, I, XLVII-XLVIII). Ou, como diz Aron (1999, p. 129), Marx,

como sociólogo, não distinguia a compreensão do presente da previsão do futuro e da determinação de agir. Comparativamente às sociologias ditas objetivas de hoje, era, portanto, um profeta e um homem de ação, além de um cientista. Talvez, apesar de tudo, haja o mérito da franqueza em não negar os laços que encontramos sempre ligando a interpretação daquilo que é e o julgamento do que deveria ser. (ARON, 1999, p. 129)

Feitas as ressalvas acima, as quais estabelecem certos limites para uma possível aproximação entre os autores, adentremos o estudo das possibilidades de convergência entre os três pensamentos estudados anteriormente.

### **Marx e Tocqueville: dialética da alteridade, religião, liberdade e igualdade**

Podemos dizer que uma espécie de Providência dispõe para a igualdade tanto em Marx como em Tocqueville. Em Marx, de modo prospectivo, ela reside na inexorável queda do capitalismo e na posterior ascensão do comunismo. Por sua vez, em Tocqueville, de modo retrospectivo, o reino da igualdade foi tido como uma tendência inafastável de todos os povos cristãos. Há, porém, divergências sobre o sentido que se pode atribuir a essas tendências em ambos os autores. Até onde há um fatalismo em Marx e em Tocqueville? Se houver, se trata de um fatalismo caudatário de um determinismo sócio-histórico? Ou seria possível ir mais longe e encontrar fundamentos metafísicos para as certezas de Marx e Tocqueville? Sugerimos que o mito cristão da alteridade, embora não em sua interpretação institucional pela Igreja, e independentemente de seu caráter metafísico, pode ser entendido como compatível com os pensamentos de Marx e Tocqueville.

François Furet (*in* TOCQUEVILLE, 2005, I, XXIV) atrela a democracia estadunidense à chegada dos imigrantes, "puritanos da Nova Inglaterra ou quacres da Pensilvânia", que a introduziram naquele território como

"um princípio religioso fundador da nova pátria", combinado a uma ligação indissolúvel entre espírito de religião e de liberdade. O próprio Tocqueville (2005, II, p. 27), por sua vez, diz que "no momento em que a religião cristã apareceu na terra, a Providência, que, sem dúvida, preparava o mundo para a sua vinda, reunira uma grande parte da espécie humana [...] sob o cetro dos céasares", em uma multidão de homens muito pouco diversificados e submetidos às mesmas leis, parecendo todos iguais diante do príncipe. O autor entende que esse estado novo e particular da humanidade provavelmente tornou os homens dispostos a acolherem as verdades gerais cristãs, o que facilitou a difusão dessa orientação religiosa.

A leitura que Tocqueville faz da religião cristã é compatível com a ideia de Byington, já mencionada, segundo a qual o sistema político que expressa a posição dialética de alteridade é a democracia. Desenvolvamos melhor esse raciocínio no contexto da defesa de Tocqueville quanto à combinação entre liberdade e igualdade.

As sociedades aristocráticas, devido às desigualdades entre os homens, possibilitam a experiência da distância, a qual abre espaço para a percepção do diferente, ao menos no que diz respeito a uma classe em relação à outra. O autor via na dicotomia aristocracia-plebe uma tensão dialética, a qual viria a ser equilibrada mais à frente pelo surgimento da burguesia como uma espécie de classe intermediária. Essa tensão dialética pode ser lida como a experiência da dialética da alteridade em Tocqueville. Assim como na mencionada interpretação de Byington sobre Descartes e a ciência, o surgimento da burguesia quebra a exclusividade patriarcal da Igreja e, por extensão, no contexto de Tocqueville, a ascendência social da nobreza sobre a plebe.

[...] a cultura irrompeu na criatividade espetacular do Renascimento como expressão mitológica da Ressurreição e da Glória do Messias. A relação dialética dos opostos, entre a tese e a antítese, expressa pela nobreza e os servos, produziu, como terceiro elemento, a burguesia, uma nova classe social, que colocou o ser humano como produtor e dono do capital, e coroou assim o indivíduo, o burguês, como o novo cidadão do mundo. Esse vulcão cultural desencadeou a Reforma, a segunda cisão do Cristianismo, que foi seguida da Contra-Reforma e de um recrudescimento da patriarcalização defensiva do Mito. (BYINGTON, 2010, p. 278)

O recurso à Providência foi um artifício retórico tradicionalmente utilizado pelos opositores à igualdade. Muitos conservadores denunciavam, nos anos 1830, os crimes dos revolucionários e um suposto caráter conspiratório, contrário à vontade divina, do processo de mudanças, de modo a tratá-lo como um acidente histórico. Podemos lembrar, inclusive, com Byington (2010, p. 270-2), que a dimensão religiosa, a partir da institucionalização da Igreja, começou a ser intensamente vivenciada dentro do *status* social e das articulações do poder político. A institucionalização negou o propósito de elaboração criativa do Mito, privilegiando a necessidade política de manter um quadro social estático. Assim, a patriarcalização defensiva assume um caráter politicamente manipulador e conservador, o qual se estende, no contexto revolucionário, para o discurso dos defensores do *status quo*.

Aron (1999, p. 217) diz que a coincidência entre a crise política francesa e a revolução religiosa na

verdade espelha uma característica geral das revoluções modernas. Ora, para Tocqueville, a revolução francesa, vista politicamente, e a revolução religiosa que a acompanhou se espelham reciprocamente, apenas havendo de diferente o mundo referencial de cada uma delas (o terreno ou o metafísico) - o que se espelha até mesmo no fato de o cidadão ser considerada pelo discurso da revolução política de modo abstrato, exatamente como faz o discurso religioso. Na leitura de Aron, a respectiva proposição geral de Tocqueville seria a seguinte: "[...] toda revolução política assume certas características de revolução religiosa, quando pretende ser universalmente válida e se considera o caminho da salvação para toda a humanidade". (ARON, 1999, p. 217).

Tocqueville, aproveitando-se, de certo modo, do contexto favorável, assumiu um papel de fiel criativo quanto à elaboração do Mito. O autor subverteu as leituras providencialistas conservadoras, utilizando a arma dos reacionários contra eles próprios ao universalizar a evolução histórica da igualdade e atribuir-lhe aprovação providencial. Aliás, a universalização desenvolvida pelo autor, até mesmo pelo recurso à Providência, foi ampla o suficiente para desvincular democracia e revolução, de modo a transcender a peculiaridade dos conflitos políticos franceses sem precisar realizar uma apreciação avaliativa da vitória da democracia ou sobre a revolução. Estrategicamente, portanto, a ideia de Providência isenta Tocqueville de se posicionar axiologicamente, ao menos expressamente, quanto ao que passou, lhe cabendo apenas sugerir uma postura para o futuro condizente com a promoção da liberdade. Esse expediente se torna de grande importância quando notamos, com Jasmin, que não há qualquer certeza, escatológica ou não, quanto ao futuro de despotismo ou de liberdade. É justamente para conclamar seu auditório a agir pela liberdade que Tocqueville justifica o seu diagnóstico presente por meio de uma linguagem escatológica; chega-se à igualdade por meio da Providência, mas como esta igualdade é um fato novo, a humanidade se encontra em um ponto em que o passado não mais serve como referência para a previsão do futuro.

Este papel de "fiel criativo" parece ser compatível com a descrição de Tocqueville sobre os estadunidenses e sua relação com a soberania popular, a razão e a Providência, conforme se percebe a partir do trecho a seguir:

Nos Estados Unidos, o dogma da soberania do povo não é uma doutrina isolada que não se prende nem aos hábitos, nem ao conjunto das idéias dominantes; pode-se, ao contrário, considerá-lo como o último elo de uma corrente de opiniões que envolve todo o mundo anglo-americano. A Providência deu a cada indivíduo, qualquer que seja, o grau de razão necessário para que possa dirigir a si mesmo nas coisas que lhe interessam exclusivamente. É essa a grande máxima sobre a qual repousa, nos Estados Unidos, a sociedade civil e política: o pai de família aplica-a a seus filhos, o patrão a seus serviçais, a comuna a seus administrados, a província à comuna, o Estado às províncias, a União aos Estados. Estendida ao conjunto da nação, ela se torna o dogma da soberania do povo. Assim, nos Estados Unidos, o princípio gerador da república é o mesmo que rege a maioria das ações humanas. A república penetra, portanto, se assim posso me exprimir, nas idéias, nas opiniões e em todos os hábitos dos americanos ao mesmo tempo que se estabelece em suas leis; e, para chegar a mudar as leis, seria necessário que os americanos de certa forma mudassem a si mesmos por inteiro. Nos

Estados Unidos, a própria religião da maioria é republicana; ela submete as verdades do outro mundo à razão individual, assim como a política abandona ao bom senso de todos o cuidado para com os interesses deste, e admite que cada homem siga livremente o caminho que o deve conduzir ao céu, da mesma maneira que a lei reconhece a cada cidadão o direito de escolher seu governo (TOCQUEVILLE, 2005, I, p. 456-7).

O contexto francês teve como consequência da incidência da proposição acima descrita a difusão de uma espécie de irreligião fundamental entre os franceses ideologicamente democráticos, os quais eram não apenas anticlericais, mas também anti-religiosos. Diferentemente, nos Estados Unidos, o fundamento da democracia liberal era justamente a união entre o espírito religioso e o espírito de liberdade. (ARON, 1999, p. 221). Como lembra Aron, tais elementos, para Tocqueville, embora distintos, são compatíveis, como demonstraram os fundadores da "Nova Inglaterra", simultaneamente religiosos ardorosos e inovadores exaltados, livres de todos os preconceitos políticos.

A religião vê na liberdade civil um nobre exercício das faculdades do homem; no mundo político, um campo concebido pelo Criador aos esforços da inteligência. Livre e poderosa na sua esfera, satisfeita com o lugar que lhe é reservado, ela sabe que seu império é ainda mais firme, porque reina com suas próprias forças, e domina sem apoio nos corações. (ARON, 1999, p. 211).

Tocqueville (2005, II, p. 9 e ss.; 23 e ss.) dizia que a religião desonerava o homem de questionar pressupostos básicos a cada ato realizado e permitia que, mesmo em tempos de igualdade, quando os homens são resistentes a se deixarem guiar por outros, os indivíduos pudessem reunir alguma crença comum e, por conseguinte, ações comuns, evitando uma falta de coesão social insustentável. O autor acreditava que quase todas as ações humanas se originam de uma ideia muito geral sobre Deus e suas relações com a humanidade. Tocqueville diz que a prática cotidiana das ideias gerais relativas a Deus, por sua vez, é indispensável a todos, embora seu estudo seja inacessível à maioria. "Quanto a mim, duvido que o homem possa suportar ao mesmo tempo uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política; e sou levado a pensar que, se ele não tem fé, tem de servir e, se for livre, tem de crer". Assim, podemos perceber que o autor, ao mesmo tempo que se utiliza da Providência como referência retrospectiva para persuadir seu auditório, especialmente a aristocracia, decadente, a aceitar a igualdade; também se preocupa, por meio da referência providencial, em pavimentar o caminho para que a convergência entre revolução política e revolução religiosa não implique, no futuro, o abandono do Cristianismo, mas apenas a libertação deste em relação à patriarcalização defensiva do Mito, dando espaço a uma perspectiva hermenêutica plural, compatível com o ideal de igualdade inerente à democracia. Em uma sociedade de iguais, ainda em processo de consolidação na França, não seria provável que a pretensa sensatez individual do escritor francês fosse suficiente para direcionar a ação de seu auditório. Ora, nas sociedades iguais, a propensão de cada um a crer cegamente em certo homem ou classe diminui, enquanto a disposição a crer na massa aumenta. É cada vez mais a opinião o que conduz o mundo, sendo o único guia para a razão individual

entre os povos democráticos<sup>13</sup>. Como não havia tempo, devido à urgência política, para discutir questões religiosas, e como já não havia espaço para que alguém se guiasse por Tocqueville (ou por qualquer homem individualmente considerado), ele falava como um religioso, de modo a persuadir o auditório a seguir a Providência, e não um homem igual a eles. Trata-se, portanto, de um extraordinário senso de oportunidade política, adequado ao momento francês de transição e impasse: Tocqueville fala, simultaneamente, para os aristocratas do presente, com uma base religiosa idônea a induzi-los a aceitar a igualdade; e para os homens de um suposto futuro democrático consolidado, tentando persuadi-los, desde já, a conservar a religiosidade cristã, compreendida, a partir de então, de modo compatível com a democracia.

Tocqueville vê na religião o potencial para inspirar instintos contraditórios – e, poderíamos dizer aqui, dialéticos – ao colocar o objeto dos desejos do homem acima dos bens terrenos e impor a cada um deveres para com a espécie humana. A religião é forte nos pontos em que a democracia é fraca, motivo pelo qual serve para temperar certos riscos gerados pela igualdade. O autor entende, em suas preocupações prospectivas sobre a França baseadas na experiência estadunidense (ou seja, falando com os supostos futuros homens iguais franceses), que a religião, em tempos democráticos, deve evitar tentativas de ampliação de seu poder para esferas não-religiosas, motivo pelo qual o Cristianismo, ao falar apenas das relações gerais dos homens com Deus e entre si, não tentando regular a sociedade de maneira abrangente e totalitária, tem condições de reinar "em época de luzes e democracia". O fato de a igualdade conduzir os seres humanos a ideias bastante gerais permite-lhes conceber facilmente a noção de um deus único, o qual trata todos da mesma maneira, submetendo-os às mesmas regras. Tal potencial do Cristianismo, porém, para ser aproveitado adequadamente, exige que, como acontece nos Estados Unidos, tal religião não se apegue à ideia de que, por postular verdades gerais e eternas, precisa dirigir completamente a vida social, sem se permitir dobrar pelo espírito secular. Tocqueville recomenda que as religiões se preocupam em defender apenas as opiniões principais que constituem uma crença (artigos de fé), flexibilizando suas noções acessórias de acordo com a mutabilidade temporal e, portanto, aceitando o amor ao bem-estar no contexto democrático. Caso contrário, os homens prefeririam abrir mão da religião e ficar com os gozos materiais. A religião, portanto, deveria orientar a busca honesta desse bem-estar, mas respeitar a opinião comum, pois esta, em uma democracia, é irresistível. Essa postura, segundo Tocqueville, é perceptível nos sacerdotes estadunidenses,

---

<sup>13</sup> "Quando as condições são quase idênticas, um homem não se deixa persuadir facilmente por outro. Como todos se vêem com muita proximidade, como aprenderam juntos as mesmas coisas e levam a mesma vida, não são naturalmente dispostos a tomar um deles como guia e segui-lo cegamente: ninguém acredita na palavra de seu semelhante ou de seu igual; Em tais sociedades, as súbitas revoluções intelectuais são raras, portanto; porque, se correremos os olhos pela história do mundo, veremos que é muito menos a força de um raciocínio do que a autoridade de um nome que produz as grandes e rápidas mudanças das opiniões humanas. Notem aliás que, como os homens que vivem nas sociedades democráticas não são presos por nenhum vínculo uns aos outros, é necessário convencer cada um deles. Ao passo que, nas sociedades aristocráticas, basta poder agir sobre o espírito de alguns, que todos os outros seguem." (TOCQUEVILLE, 2005, II, p. 323)

os quais são pouco formalistas, não invadem o espaço político e são flexíveis quanto à fruição do bem-estar na vida presente. Assim, respeitando os instintos democráticos que não lhe sejam contrários e colhendo frutos a partir deles, a religião pode temperar a busca por uma independência individual desenfreada, fenômeno que a ameaça.

Podemos ler a democracia em Tocqueville como o regime político que institui a dialética da alteridade. A Providência, por sua vez, é a origem do Mito compreendido como alteridade, da igualdade inexorável e irreversível, da democracia. E a razão conferida pela Providência ao indivíduo é o potencial para a formulação criativa e livre do Mito, nos moldes do que Tocqueville chama de "religião republicana". Desse modo, a defesa de Tocqueville por uma combinação entre liberdade e igualdade é um pressuposto para a continuação evolutiva da elaboração plural do Mito, em oposição a sua patriarcalização defensiva. Exige-se, portanto, a introjeção dessa liberdade nas opiniões, sentimentos e costumes dos sujeitos privados, de modo que possam desenvolver pública e dialeticamente, na qualidade de povo soberano, o Mito como alteridade por meio da política, cada um sendo livre para se manifestar de acordo com sua própria interpretação do Mito, mas sem questionar sua ideia-retora, qual seja, a igualdade, expressa institucionalmente como democracia. Portanto, assim como na filosofia de Descartes e, de modo geral, na tendência dos pioneiros da ciência moderna, a liberdade de pensamento ocupa papel central sem oposição ao Mito, e sim como parte de sua própria formulação e da busca dialética pela verdade que lhe é inerente. Como diz Aron (1999, p. 233) sobre Tocqueville, "um princípio revolucionário, a ciência, trabalha no seio das sociedades democráticas, que sob outros pontos de vista são essencialmente conservadoras" (devido ao peso imobilista da vontade da maioria), o que indica a necessidade de projeção do Mito nos debates políticos em uma democracia, em que o diálogo com o outro funcionaria como uma experimentação do tipo tentativa-e-erro. Aliás, essa ideia não é análoga à descrição, reproduzida abaixo, feita por Byington (2010, p. 274) sobre a relação entre "contexto de descoberta" e "contexto de justificação" (embora sem a utilização das duas expressões) no campo das ciências naturais?

Observava, media, imaginava e calculava. Não conseguia concluir. Havia algo fundamentalmente errado. No entanto, sentia profundamente que a dialética entre o erro e a verdade era fundamental para o conhecimento que ele almejava e, por isso, observava, media, imaginava e calculava mais e mais. [...] olhou para o Sol no meio do céu. Possivelmente, numa visão [...], ele de repente percebeu a Terra girando em torno do Sol. Inverteram-se os pólos tradicionais aparentes da polaridade Sol-Terra! A noite, voltou a refazer os cálculos, O erro desapareceu. Olhou novamente os céus e sentiu que Deus confirmava a verdade que lhe fora revelada pelo método científico.

A relação dialética entre liberdade e igualdade em Tocqueville tem dois resultados possíveis. No primeiro deles, a igualdade fagocita a liberdade e enseja despotismo. No outro, a igualdade e a liberdade convivem em equilíbrio. Assim como a Providência, seja como artifício retórico, seja como elemento de fé, não fechou o espaço do livre-arbítrio humano para a participação no processo de institucionalização do ideal de igualdade, os atos humanos, inclusive os voluntários, são decisivos quanto à concretização de uma igualdade despótica ou de

uma igualdade libertadora. Analogamente, temos em Marx, por um lado, o estado de alienação como aquele que, sob a aparência formal de igualdade e liberdade formais, impedem a caracterização de liberdade e igualdade materiais; e, por outro lado, a *práxis* consciente como o que permite ao homem colaborar para que as contradições capitalistas implodam o sistema e o cenário de liberdade e igualdade verdadeiras se concretize.

Marx, diferentemente de Tocqueville, via na dicotomia burguesia-proletariado uma relação entre uma massa alienada e um grupo dominante, cuja tensão só seria perceptível e geraria efeitos por meio da tomada de consciência do proletariado e da consequente prática de ações conflituosas que efetivamente deflagrassem essa dialética, de modo a resultar em uma síntese consistente na extinção de ambas as classes e de toda a estrutura sócio-econômica que tornava possível a existência de ambas. De modo distinto, a dialética de Tocqueville não englobava em sua estrutura uma síntese. Em outros termos, enquanto em Marx a percepção das diferenças estaria obscurecida pela falta de consciência de classe, pelos ideais de igualdade e liberdade formal e pela desigualdade material, em Tocqueville a igualdade formal e a redução das desigualdades materiais estão aliadas como uma ameaça à liberdade e à percepção do diferente. Em Marx, dado o diagnóstico presente da sociedade capitalista, o mito da alteridade, como prognóstico, viria a se concretizar por meio de uma síntese destruidora da desigualdade material e das ilusões de liberdade e igualdade formal; em Tocqueville, dado o diagnóstico presente de uma força providencial de igualitarização formal e, em certa medida, material, de caráter irreversível, o mito da alteridade, como prognóstico (meramente possível), viria a se concretizar como liberdade possibilitante do reconhecimento da diferença entre cidadãos. Em ambos os autores, porém, o papel dos atores sociais é determinante como catalisador dos prognósticos pela concretização do mito. Nesse ponto, podemos ressaltar que, mesmo restando em Marx a dúvida sobre o grau de determinismo de sua proposição a respeito da queda do capitalismo, parece adequado o entendimento de que reside no homem, individualmente considerado, o livre-arbítrio para tomar parte nesse processo. Em outros termos, o devir, ainda que inexorável, é movido pela ação humana, de modo semelhante à Providência de Tocqueville.

A compatibilidade dos pensamentos de Marx e Tocqueville com o Mito cristão da alteridade, embora não contradiga um elemento de fé, não depende ou reside nele, mas sim nos ideais defendidos pelos autores. Independentemente de haver um materialismo metafísico, tal qual o de Engels, em Marx, bem como de a Providência em Tocqueville ser, literalmente, o Deus cristão, não há uma contradição entre os desígnios de tais autores e o Mito do Cristianismo. Por tal razão, aliás, a qualificação da religião por Marx como “o ópio do povo” apenas se sustenta como um pressuposto para seus ideais quando essa religião é entendida no sentido de sua interpretação canônica, institucional, realizada por autoridades terrenas que se consideram autoritativamente competentes para fixar, de modo totalitário e patriarcal, o sentido do mito cristão. Devemos também lembrar que a expressão célebre, presente na introdução de “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (2005, p.

145), normalmente é citada isoladamente, e não no contexto do artigo. Trata-se de um escrito de sua fase jovem, na qual o autor manifesta o seguinte pensamento: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo”. Há, claramente, um caráter dialético, até mesmo pela influência hegeliana, na percepção do jovem Marx sobre a religião (LÖWY, 2013, p. 299-300), a qual surgiria de uma angústia humana. Em outros termos, a religião não parece, nesse ponto, estar sendo considerada por Marx prioritariamente em seu caráter institucional, mas sim no que diz respeito aos mitos religiosos e às perspectivas metafísicas que lhe são inerentes. Há uma dialética interior ao homem, a qual o angustia e o faz buscar respostas para o real e, ao mesmo tempo, protestar contra o real por meio da religião. Por tal razão, podemos dizer que o espírito do Mito cristão lido nos moldes da dialética da alteridade, compatível com a busca por um conhecimento da verdade, não deve ser, de modo apressado, contraposto ao pensamento de Marx. O que, fundamentalmente, incomoda o autor, como ficará ainda mais claro nos escritos da maturidade, reside na crença metafísica e no poder alienante das instituições religiosas, o que o fez pretender concretizar o “livres e iguais” e a dignidade do homem com base na teoria socialista, a qual substituiria a religião na função de fundamento da ideia de solidariedade (DOUZINAS, 2009, p. 175).

Marx e Tocqueville, sendo dialéticos, esperam uma abertura ao outro e uma defesa do plural, sem que isso signifique uma padronização da individualidade de cada um. Em Marx, esse elemento de alteridade reside em sua própria crítica ao modelo por demais concreto do homem branco, burguês e individualista. Já em Tocqueville, a adesão ao Mito da alteridade e a sua interpretação pluralista manifesta-se em três elementos básicos: 1) seu apreço pelas instituições estadunidenses da sociedade civil como espaço privado que garante a manutenção da liberdade; 2) sua insistente preocupação com a mediocridade que fecha os espaços para os homens grandiosos e inventivos em uma democracia, ameaçando a liberdade de pensamento e; 3) seu temor quanto à possibilidade de uma ditadura da maioria<sup>14</sup>. Podemos, como já registrado, interpretar, em Tocqueville, a participação cidadã na vida pública, de modo a evitar as disposições despóticas da democracia, como um equivalente à liberdade hermenêutica a respeito do mito cristão. Em outros termos, a abertura interpretativa sobre a Providência redundava na pluralidade de perspectivas possíveis sobre o caráter metafísico ou não do Mito cristão em Tocqueville. E, por sua vez, a assunção do Mito cristão, em qualquer dos dois sentidos, implica o pluralismo de concepções sobre a

---

<sup>14</sup> “À medida que os homens se assemelham mais, o dogma da igualdade das inteligências se insinua pouco a pouco em suas crenças e fica mais difícil para um inovador, qualquer que seja, adquirir e exercer um grande poder sobre o espírito de um povo. [...]. Todas as vezes que as condições são iguais, a opinião geral pesa imensamente sobre o espírito de cada indivíduo; ela o envolve, o dirige, o oprime - isso se deve muito mais à própria constituição da sociedade do que a suas leis políticas. À medida que todos os homens se assemelham mais, cada qual se sente cada vez mais diante de todos. Não descobrindo nada que o eleve muito acima deles e deles o distinga, des confia de si próprio se eles o combatem; não apenas duvida de suas forças, mas chega a duvidar até de seu direito, e fica prestes a reconhecer que está errado, quando a maioria as sim afirma. A maioria não necessita forçá-lo; ela o convence.” (TOCQUEVILLE, 2005, II, p. 323; 326)

democracia, motivo pelo qual a ditadura da maioria, tal qual a interpretação canônica do mito (seja de modo secular, seja de modo metafísico), não pode ser imposta, sob pena de violação do livre-arbítrio tão enaltecido por Tocqueville. Tais ideias se fundem, exemplificativamente, na seguinte afirmação do autor: "Se Lutero tivesse vivido numa época de igualdade e não tivesse tido por ouvintes senhores e príncipes, talvez tivesse encontrado mais dificuldade para mudar a face da Europa." (TOCQUEVILLE, 2005, II, p. 324).

*Mutatis mutandis*, a reivindicação de um pluralismo hermenêutico é aplicável a Marx, independentemente da existência ou não de um elemento determinístico em sua obra. O elemento crítico, para ser preservado, precisa manter a pluralidade de possibilidades avaliativas sobre o real. Mesmo que não seja possível distinguir descrição e avaliação, a crítica exige o debate, sob pena de que a visão de Marx se torne tão canônica quanto a da Igreja. E não só Marx pode e deve ser desafiado, mas também as interpretações divergentes sobre suas teses, o que é, novamente, compatível com a abertura dialética do Mito cristão.

Diante do exposto, concluímos que a hipótese deste trabalho pode ser qualificada como uma leitura coerente com as perspectivas metodológicas de Tocqueville e Marx. Porém, parece-nos cabível propor que a concepção de direitos humanos assumida por Douzinas (2009, p. 263) seja compreendida como uma esperança de concretização das aspirações de liberdade, igualdade e alteridade postuladas por Tocqueville e Marx.

## CONCLUSÃO: A CONCEPÇÃO DE DOUZINAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS COMO ESPERANÇA PARA A CONSECUÇÃO DOS HORIZONTES ASPIRADOS POR TOCQUEVILLE E MARX

Byington insurge-se contra uma interpretação totalitária do socialismo (2010, p. 280), para quem o materialismo dialético dominou autocraticamente a ideologia do socialismo. Para o autor, a ciência materialista retornou à posição polarizada patriarcal defensiva ao abandonar a dialética da alteridade na subjetividade e na relação subjetivo-objetivo. O materialismo dialético, ao servir como base para a busca por uma sociedade mais humanizada, teria redundado em um socialismo patriarcalizado defensivamente, cuja expressão institucional foi o surgimento de ditaduras políticas que exterminaram mais gente do que a própria Inquisição.

Douzinas (2009, p. 186-9; 177-83), ao analisar os dilemas da tradição marxista no pós-guerra, dá indícios de uma tendência hermenêutico-pluralista entre alguns dos intérpretes de Marx. Em Bloch (1988), vai encontrar a ideia de que os direitos humanos são o elemento humano historicamente variável de resistência à opressão e à dominação. Tal disposição para a utopia seria eterna, ainda que em formas variáveis, e consistiria no estabelecimento de uma relação indissociável entre os direitos humanos e o fim da exploração. Igualmente, Bloch não via na cidadania uma ideia necessariamente burguesa, mas sim um anúncio de uma futura liberdade socializada, elemento que permitiria uma autopurificação de ideias morais corrompidas pelos poderosos, como é

o caso dos direitos humanos, que podem ser interpretados positivamente, como a forma utópica concreta de uma promessa de humanidade real. O “princípio esperança” de Bloch (2005), o qual conjuga os ideais de liberdade, igualdade, fraternidade e dignidade, seria, segundo Douzinas, a melhor justificativa e o próprio fim da ideia de direitos humanos, indissociavelmente atrelada à rejeição da degradação ou da escravidão<sup>15</sup>. Já com Lefort, Douzinas encontra em Marx uma má interpretação da revolução francesa: a principal consequência do movimento não teria sido a formação de uma superestrutura econômica, mas sim a evolução política do Estado de Direito, o qual deixou de se submeter à vontade de um rei e se tornou verdadeiramente uma sociedade legitimada pela soberania popular, ideia que abriria espaço para o estabelecimento posterior de uma relação entre Estado Democrático de Direito e direitos humanos<sup>16</sup>. Constitui-se, assim, uma relação de metalinguagem-linguagem objeto entre o Estado de Direito e o poder. A legitimidade torna-se o sujeito da disputa pública e os direitos humanos são a expressão de uma esfera que não é controlada pelo poder, mas sim programaticamente externa a ele (DOUZINAS, 2009, p. 181). Do mesmo modo, em Balibar (1994), Douzinas encontra na Revolução Francesa o surgimento de um espaço político para discussão e crítica baseada na igualdade entre os cidadãos como uma condição de liberdade<sup>17</sup>. Nesse contexto, em nenhuma condição a igualdade é suprimida

<sup>15</sup> “Freedom [...] is [...] *contra factum*, thus in a perspective of a still open world, one not yet determined all the way to the end [...]. Freedom, equality, fraternity, the orthopaideia of the upright carriage, of human pride, and of human dignity point far beyond the horizon of the bourgeois world” (BLOCH, 1988, p. 162; 174)

<sup>16</sup> “[...] a new point is fixed: man. And what is more, it is fixed by virtue of a written constitution: right is categorically established in [...] a nature present in each individual. [...]. Once the rights of man are declared, there arises, so it is said, the fiction of man without determination. The entire critique of Marxist inspiration, but also the conservative critique, rushes into that fragile citadel and demolishes it. [...] Marx thought that there were only concrete individuals, historically and socially determined, shaped by their class condition. With less talent, a number of our contemporaries continue to sneer at abstract humanism. Now the idea of man without determination cannot be dissociated from the idea of the *indeterminable*. The rights of man reduce right to a basis which, despite its name, is without shape, is given as interior to itself and, for this reason, eludes all power which would claim to take hold of it whether religious or mythical, monarchical or popular. Consequently, these rights go beyond any particular formulation which has been given of them; and this means that their formulation contains the demand for their reformulation, or that acquired rights are not necessarily called upon to support new rights. [...] they cannot be assigned to a particular period, as if their meaning were exhausted by the historical function they were called upon to fulfil in the service of the rising bourgeoisie, and they cannot be circumscribed *within* society, as if their effects could be localized and controlled. [...] these remarks are not intended to call into question the justified criticisms brought against the actual application of human rights or [...] the actual formulation of the laws that are supposed to be based on them, or even against the representation that they substantiate of a liberty and an equality which would be valid for all [...]. As long as they are made at the factual level, these criticisms are valid [...]. My main purpose was to bring out the symbolic dimension of human rights and to show that it has become a constitutive element of political society. [...] if one ignores this dimension, considers only the subordination of juridical practice to the preservation of a system of domination and exploitation, or confuses the symbolic and the ideological, one can no longer see the damage to the social tissue that results from the denial of the principle of human rights in totalitarianism. [...]. A politics of human rights and a democratic politics are two ways of responding to the same need: to exploit the resources of freedom and creativity which are drawn upon by an experience that accommodates the effects of division; to resist the temptation to exchange the present for the future; to make an effort [...] to discern in the present the signs of possible change which are suggested by the defence of acquired rights and the demand for new rights, while learning to distinguish them from what is merely the satisfaction of interests” (LEFORT, 1986, p. 257-9; 272)

<sup>17</sup> “[...] equality and freedom are contradicted in exactly the same “situations,” because there is no example of conditions that suppress or repress freedom that do not suppress or limit that is, do not abolish – equality, and vice versa. [...]. Clearly, the distinction between “individual” and “collective” freedoms, like that between “formal” and “real” equality, is meaningless here: what would instead be at issue would be the degree of equality necessary to the collectivization of individual freedoms, and the degree of

enquanto a liberdade sobrevive e vice-versa. Assim como a sociedade capitalista, ao negar a igualdade por assumi-la de modo meramente formal, destruiu a liberdade, o que se nota pelas desigualdades sociais dos países ocidentais; o comunismo, ao negar direitos políticos, ou seja, liberdade, resultou em uma sociedade extremamente desigual, em que os ocupantes de cargos oficiais formavam uma espécie de casta superior. De tal modo, o equilíbrio entre liberdade e igualdade importa na constatação de que todas as reivindicações de direito são politizadas, expressando uma demanda de ampliação de tais valores e da própria cidadania (DOUZINAS, 2009, p. 183).

Douzinas (2009, p. 177) diz que Marx fez uma crítica da filosofia política da transcendência, acertando no que diz respeito à crítica à ideologia do homem branco burguês. Em contrapartida, o socialista científico ignorou o fato de que a falta de fundamento do discurso dos direitos e a indeterminação do conceito de homem geraria uma indeterminação respectiva quanto à identidade humana e uma indecibilidade política, de modo a criar condições futuras para a autorrealização. O discurso dos direitos mantém a história aberta, de modo a fazer um contraponto ao desejo de unidade e proteção que contraria, devido à busca de unidade e homogeneidade em um ator histórico unitário, os princípios dos direitos humanos e sua relação com as lutas heterogêneas (DOUZINAS, 2009, p. 182).

A indeterminação ou “universalidade negativa” proporciona o caráter aberto da história dos direitos, em que o processo de emancipação se dá por uma ação política coletiva contínua, a qual, entretanto, não pode abrir mão de uma construção coletiva da liberdade individual. O que há de essencial na ideia de humanidade é justamente tal busca da emancipação pela via de um acesso coletivo e universal à política, em um contexto no qual os direitos humanos são “o título legal e a garantia institucional do indeterminado” (DOUZINAS, 2009, p. 183-4). Ainda que, como pondera Douzinas, os efeitos igualitários da Revolução Francesa tenham sido bastante restritos devido às exclusões raciais, étnicas, legais e de gênero (no que, portanto, segundo o autor de origem grega, Marx estava certo), devemos considerar que a existência de um espaço público, em certa medida, minimizou o problema das desigualdades na esfera privada e permitiu que, paulatinamente, certos ambientes privados fossem reconduzidos à dimensão pública por meio da flexibilização dos limites de intervenção do Estado – o que se traduz na expansão do discurso dos direitos humanos às dimensões social e econômica.

Os direitos humanos, entendidos como capital simbólico postulado retoricamente, dada a força do apelo contemporâneo à noção de dignidade humana, são reivindicações de direitos, que têm um simultâneo apelo a: 1)

---

freedom necessary to the collective equality of individuals, the answer being the same every time: the maximum in the given conditions. [...] Such is the very mechanism of the formation of classes or dominant elites, which inevitably transforms power into superpower, or hegemony. [...] the signification of the equation man = citizen is not so much the definition of a political right as the affirmation of a universal right to politics. Formally at least – but this is the classic example of a form that can become a material weapon – the Declaration opens an indefinite sphere of “politicization” of rights-claims each of which reiterates in its own way the demand for citizenship or for an institutional, public inscription of freedom and equality.” (BALIBAR, 1994, p. 49-50)

um elemento de identidade, de caráter universal, porém indeterminado, da natureza humana, o qual legitimaria o pleito de igualdade de tratamento perante os demais seres humanos; 2) um elemento de diferença, dada a distância entre a natureza humana abstrata e as características concretas dos reivindicantes, o que legitima sua exigência de tratamento diferenciado que respeite sua identidade específica. A Providência de Tocqueville e a tendência inexorável marxista podem dar lugar, na atualidade, à experiência do inaceitável e inalienável, descrita por referência à ideia de direitos humanos como denúncia de injustiça. Os direitos humanos não têm um tempo, espaço ou ideologia próprios, apresentando isso sim, uma passividade em relação à demanda do Outro e uma lógica de continuidade expansiva movida retoricamente (DOUZINAS, 2009, p. 374). A Providência de Tocqueville pode ser entendida, naquele contexto histórico, como um pleito por igualdade que, retoricamente, pode ser descrito como metafisicamente impossível de ser contestado. A sociedade fundada na igualdade, pois, não seria justa por axioma, mas sim uma condição de existência postulada historicamente e que, após se institucionalizar socialmente, teria gerado um novo paradigma de organização social e política.

Douzinias (2009, p. 265-6) afirma que a circunstância de a luta pelos direitos humanos consistir em uma operação retórica de afirmação de semelhança e diferença (e, inclusive, de determinação prática do sentido desses termos) não significa que não resultem daí transformações radicais sobre a constituição do sujeito jurídico e das vidas dos sujeitos reais. Essa potência retórica é tão grande que hoje alguns movimentos sociais encontram nela fundamentos para pretensões de reconhecimento de direitos a entidades não-humanas por meio de figuras de linguagem, como no caso da defesa dos direitos dos animais. Os direitos permitem a formalização de identidades ao permitir um reconhecimento recíproco, processo em que o sujeito jurídico funciona como ponto intermediário entre conceitos abstratos e indeterminados de humanidade e pessoas concretas, reais. Cada reconhecimento de direitos a um reivindicante, ao dotá-lo da dignidade simbólica humana, preenche um direito abstrato com determinações empíricas e predicados históricos, de forma a conferir conteúdo ao significante vazio “direitos humanos”. O vó de sentido resta, aí, detido temporariamente, até uma nova e concreta reivindicação (DOUZINAS, 2009, p. 265-6).

Os direitos humanos remetem à dialética da alteridade presente no mito cristão e, conforme estabelecido neste trabalho, compatível com as aspirações de Tocqueville e Marx, ainda que o prognóstico deste último para os tempos futuros estivesse errado – erro que, aliás, como já dito, pode ser atribuído ao seu *wishful thinking*, que o fez fundir descrição e avaliação. Aqui, cabe lembrar a seguinte posição de Aron (1999, p. 263) sobre um hipotético desafio de Tocqueville a Marx, para quem “a verdadeira revolução consistiria não em se apropriar dessa máquina, porém em destruí-la. A isso Tocqueville teria respondido: se a propriedade dos meios de produção deve tornar-se coletiva, e a gestão da economia precisa ser centralizada, que milagre poderia levar à destruição da máquina estatal”? Esse tipo de interpelação parece muito com o questionamento que se costuma fazer a quem interpreta

Marx como um materialista histórico determinista: pra que revolução, iniciativa política, ação, *práxis*, crítica aos socialistas utópicos, se o capitalismo necessariamente se autodestruirá e dará lugar ao socialismo? Esse aparente paradoxo, porém, na nossa leitura sobre o imperativo revolucionário, não se sustenta, pois a ação consciente voltada para a concretização da revolução não ocorreria de modo determinista, ainda que, por uma questão de estratégia persuasiva, Marx utilize um tom determinista como figura de linguagem, fundindo descrição e avaliação. Do mesmo modo, em nossa interpretação, a combinação entre igualdade e liberdade no contexto democrático, para Tocqueville, exigiria uma participação dos atores sociais compatível com a ideia de igualdade como inexorabilidade providencial, evitando assim um futuro de despotismo igualitário. Os "vãos de sentido" de Douzinas só são possíveis em uma sociedade em que os homens os tentem realizar, sem se fecharem em sua vida privada e se resignarem à dominação política centralizada, ou seja, em uma sociedade igualitária e livre, como a que, em oposição ao despotismo igualitário, quer Tocqueville, ou como a comunidade de "livres e iguais" projetada por Marx. Não estariam, portanto, Marx e Tocqueville, lidos dialeticamente, ainda que com pressupostos ideológicos distintos e divergências acerca do potencial do Estado Liberal de Direito, conclamando os atores sociais a lutarem contra a alienação, a desorganização política e a centralização do poder?

## PROVIDENCE, REVOLUTIONARY ESCATOLOGY AND HUMAN RIGHTS A COMPARISON BETWEEN TOCQUEVILLE AND MARX IN LIGHT OF THE DISTINCTION CONTEXT OF DISCOVERY

### Abstract

This work aims to compare Marx's and Tocqueville's insights about liberty and equality, a subject that both authors connect to a method-religion-history intersection and that nowadays can be linked to the discourse of human rights. This research is theoretical, qualitative, uses bibliographic content analysis as a methodological procedure and displays a theoretical framework composed of: Golding's reading on the distinction between context of discovery and context of justification; Marcelo Jasmin's interpretation on Tocqueville's Providence; Archetypal Theory of History's dialectical approach on the Christian myth of alterity – Carlos Byington; and Douzinas critical reading on Marx's offensive against human rights. Results produced include the confirmation of the following hypothesis: equality's providential inexorability (Tocqueville) and the prognosis of substantial equality (Marx) are compatible with the dialectical reading on the Christian myth of alterity and the idea of liberty found in its core. As a conclusion, we suggest that Tocqueville's Providence and Marx's eschatology can give place, nowadays, to the experience of what's unacceptable and unalienable – which can be described based on the notion of human rights as complaint of injustice – a shift that may restore both authors's hope of realizing liberty, equality and alterity.

**Keywords:** Freedom. Equality; Marx. Tocqueville; Human rights

## REFERÊNCIAS

- ADLER, Max. The relation of marxism to classical German philosophy. *In*: BOTTOMORE, Tom; GOODE, Patrick (eds.). **Austro-marxism**. Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 62-68.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BALIBAR, Etienne. **Masses, classes, ideas**. Cambridge: Polity, 1994.
- BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. 1. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.  
\_\_\_\_\_. **Natural law and human dignity**. Cambridge: MIT Press, 1988.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Ensaio de uma eclesiologia militante. São Paulo: Record, 2005.
- BOSSUET, Jacques. **Discurso sobre la historia universal**. Barcelona: Pons, 1852.
- BYINGTON, Carlos. **Psicologia simbólica junguiana**. São Paulo: Linear B, 2008.
- DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.
- FURET, François. “Prefácio – o sistema conceptual da democracia na América”. *In*: TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Livro I - leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XI-XLIX.
- GOLDING, Martin. **Filosofia e Teoria do Direito**. Porto Alegre: Fabris, 2010.
- GOLDMANN, Lucien. **Is there a marxist sociology?** Disponível em: <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj/1968/no034/goldmann.htm>. Acesso em: 18 mar. 2017.  
\_\_\_\_\_. **Lukács and Heidegger: towards a new philosophy**. New York: Routledge, 2009.
- HANSON, Norwood. Is there a logic of scientific discovery? *In*: FEIGL, Herbert; MAXWELL, Grover. **Current issues in the philosophy of science**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.  
\_\_\_\_\_. **Patterns of discovery: an inquiry into the conceptual foundations of science**. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- JASMIN, Marcelo. **Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiv, 1998.  
\_\_\_\_\_. **The essential tension**. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- LEFORT, Claude. **The political forms of modern society**. Polity: Cambridge, 1986.
- LÖWY, Michael. **Marxismo e religião: ópio do povo?** *In*: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080929/cap11.pdf>. Acesso em: 30 out. 2013.
- MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Moraes, 1978.  
\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

---

\_\_\_\_\_. **O Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

REHFELD, Walter. **Ensaio filosóficos**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

REICHENBACH, Hans. **Experience and Prediction**: An analysis of the foundations and the structure of knowledge. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SIMON, Herbert. **Models of discovery**. Boston: Springer, 1977.

STALIN, Josef. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. Horizonte: Rio de Janeiro, 1945.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Livro I - leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.  
\_\_\_\_\_. **A democracia na América**. Livro II - sentimentos e opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZETTERBAUM, Marvin. Tocqueville: neutrality and the use of history. **The American Political Science Review**, vol. 58, n. 3, p. 611-21, 1964.

*Trabalho enviado em 14 de maio de 2017.*

*Aceito em 09 de setembro de 2017.*