

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG)
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Yago Condé Ubaldo de Carvalho

**RAWLS E O PROBLEMA DO ESTRANHAMENTO: A CRÍTICA
MARXISTA E A DIVISÃO DO TRABALHO EM UMA SOCIEDADE
LIBERAL-IGUALITÁRIA**

Belo Horizonte

2018

YAGO CONDÉ UBALDO DE CARVALHO

**RAWLS E O PROBLEMA DO ESTRANHAMENTO: A CRÍTICA
MARXISTA E A DIVISÃO DO TRABALHO EM UMA SOCIEDADE
LIBERAL-IGUALITÁRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em direito.

Área de estudo: Teoria constitucional, Direitos Humanos e instituições democráticas

Orientador: Dr. Leandro Martins Zanitelli

Belo Horizonte

2018

C331r Carvalho, Yago Condé Ubaldo de
Raws e o problema do estranhamento: a crítica marxista
e a divisão do trabalho em uma sociedade liberal-igualitária /
Yago Condé Ubaldo de Carvalho. – 2018.

Orientador: Leandro Martins Zanitelli.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Teses 2. Rawls, John, 1921-2002 3. Divisão do
trabalho 4. Democracia – Aspectos econômicos – Teses I. Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 342.34

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB

6/3167

YAGO CONDÉ UBALDO DE CARVALHO

RAWLS E O PROBLEMA DO ESTRANHAMENTO: A CRÍTICA MARXISTA E A
DIVISÃO DO TRABALHO EM UMA SOCIEDADE LIBERAL-IGUALITÁRIA

Dissertação apresentada e considerada _____ junto ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de mestre em Direito (área de concentração: Direito e Justiça).

Belo Horizonte, janeiro de 2018.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli (orientador)

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Onofre Alves Batista Júnior

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dra. Cecília Cabellero Lois

Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho e durante todo o percurso que nele culmina concorreram muitas pessoas. As condições, de toda ordem (físicas, psicológicas, afetivas...), que permitiram que esse processo fosse de intenso crescimento pessoal e formação profunda foram construídas por meio de laços que tenho com a mais profunda consideração. Espero que sejam recíprocos e que eu possa agradecer por eles devidamente em outras ocasiões.

Não obstante, na presente oportunidade agradeço aos amigos que conheci durante essa trajetória e que deram tanto suporte no dia-a-dia acadêmico. Em especial, Franklin Dutra, Ana Luisa de Navarro, João Leonardo, Robson Freitas, Marina Marinho, Lorena Fonseca, Vinícius Faggion, Henrique Noya, Ana Luiza Guatimosim, Mirlir Cunha, Gabriel Perdigão, Nayara Medrado, Ramon Mapa e Felipe Vavá.

Ao meu orientador, professor Leandro Zanitelli, não apenas pela orientação de pesquisa e pelas demais atividades que concernem à trajetória de um mestrando (nas quais sempre demonstrou imensa atenção e sensibilidade), mas também pelo grande companheirismo e pela inspiração que tem sido, mesmo quando disceto, ao seu modo.

Aos demais professores do PPGD-UFMG, mas especialmente ao Prof. Dr. Vitor Sartori, pelo imenso conhecimento ao qual tive acesso pelo seu itermédio e também pelo enorme companheirismo; ao Prof. Dr. Onofre Batista, pelas importantes lições e pela rica experiência em sala de aula que tive como estagiário de docência sob sua supervisão; e ao Prof. Dr. Thomas Bustamente, também pelas lições e pela sua avidez inspiradora na busca pelo conhecimento.

Não menos importantes são meus agradecimentos à minha família, que não apenas proporcionou, ao longo de toda a minha vida, condições para que eu pudesse seguir aqueles caminhos nos quais busco minha realização, como também sempre se fez presença acalentadora quando necessitei.

Também não é menor minha gratidão por algumas amizades de longa data que possuo e que se refletiram em suporte imenso durante minha trajetória recente em

Belo Horizonte. Pela companhia nessa cidade onde já me sinto tão bem, agradeço especialmente ao Enrico Marchi, Rafael Paschoalino, Vanessa de Santis e Fernando José.

Pela atenção e prestatividade, agradeço aos servidores da Faculdade de Direito e Ciências de Estado da UFMG, em especial aos do Programa de Pós-Graduação em Direito. Além disso, essa pesquisa foi conduzida com o importante apoio financeiro da CAPES, razão do meu agradecimento à agência e ao programa.

Por fim, agradeço profundamente à Alexandra Elbakyan e a todas e todos os demais envolvidos na luta pela democratização do acesso ao conhecimento formal. Sem sua militância esse trabalho não seria viável, mas, além de razões egoístas, expresso minha solidariedade à nobra causa.

RESUMO

A dissertação trata das questões da divisão do trabalho e da democracia no local de trabalho a partir da teoria de justiça de John Rawls. Inicialmente, argumenta-se que um dos pontos da crítica marxista ao liberalismo, o que se refere ao problema do estranhamento, não pode ser desconsiderado por liberais como Rawls. Após, apontam-se caminhos para a superação desse problema.

Palavras-chave: Rawls; justiça como equidade; Democracia dos Cidadãos Proprietários; Marx; Lukács; estranhamento; alienação; divisão do trabalho; democracia econômica; democracia no local de trabalho

ABSTRACT

This work addresses the issues of division of labor and workplace democracy from the perspective of John Rawls's theory of justice. Initially, it is argued that one point of the Marxist criticism of liberalism, which refers to the problem of estrangement, cannot be ignored by liberals such as Rawls. Then, it points out ways to overcome that problem.

Keywords: Rawls; Justice as Fairness; Property-owning democracy; Marx; Lukács; estrangement; alienation; division of labor; economic democracy; workplace democracy

Sumário

INTRODUÇÃO	1
1. Justiça como equidade: de uma filosofia política a teorias institucionais	6
1.1. Uma concepção política de justiça e suas ideias fundamentais.....	10
1.1.1. Sociedade como um sistema justo de cooperação	14
1.1.2. Uma sociedade bem ordenada	15
1.1.3. A ideia de estrutura básica.....	16
1.1.4. Os princípios de justiça	17
1.2. A ideia de cidadão em Rawls: antropologia normativa e capacidades morais	21
1.2.1. O princípio aristotélico.....	26
1.2.2. Autorrespeito e suas bases sociais	28
1.3. Propriedade privada e mercado: Rawls e o alto liberalismo	30
1.4. Estabilidade pelas razões certas	35
1.5. Implementando a justiça como equidade: regimes sociais rawlsianos e medidas institucionais.....	40
2. Rawls e a crítica marxista.....	46
2.1. A crítica de Marx ao liberalismo e as respostas de Rawls	46
2.2. O problema do estranhamento em Rawls, uma introdução	52
2.3. Desafios: uma teoria liberal e política do estranhamento	58
3. A teoria do estranhamento em Marx	69
3.1. Com e contra o marxismo analítico.....	69
3.2. Introdução conceitual e histórica	78
3.3. Teoria do estranhamento em Marx.....	89
3.3.1. A manutenção de uma teoria do estranhamento no desenvolvimento de Marx.....	90
3.3.2. Estranhamento e alienação nos manuscritos econômico-filosóficos	92
3.4. A Ontologia do ser social e os estranhamentos na sociedade capitalista	97
3.4.1. Estranhamento e alienação na trajetória de Lukács.....	98

3.4.2. Estranhamentos nas formas ideológicas e na base real	105
3.5. Crítica da centralidade do trabalho	107
4. Uma teoria rawlsiana do estranhamento e os caminhos para a superação do problema	112
4.1. Os estranhamentos e valores do liberalismo-igualitário.....	113
4.2. O argumento da estabilidade pela democracia econômica	116
4.3. Rawls e a produção	129
CONCLUSÃO.....	136
Referências	138

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a tratar do fenômeno social do *estranhamento* [*Entfremdung*], como exposto pelo marxismo, e com foco nas suas manifestações no campo do trabalho. Para isso, utiliza-se como referência teórica a obra de John Rawls, adotando-se como marco sua teoria de justiça, a *justiça como equidade*, e explorando as decorrências institucionais do seu projeto.

Parte-se da necessidade de contrapor ao pensamento do autor norteamericano uma das tradições de pensamento crítico mais importantes e influentes desde o século XIX e que oferece questões das mais desafiadoras ao pensamento liberal, o marxismo. Se é certo afirmar que Rawls conhecia e valorizava a obra de Marx, é correto afirmar também que suas respostas aos problemas identificados pelo alemão merecem maior atenção. Nessa esteira, a perspectiva de Marx como crítico do liberalismo, trazida por Rawls, merece maiores aprofundamentos.

Um dos temas abordados pelo autor norteamericano, ainda que de maneira breve, é a persistência da divisão do trabalho nos regimes ideais por ele delineados. Diante das queixas marxistas sobre os malefícios desse modo de organização da força produtiva, Rawls afirma que tais malefícios não continuariam a existir em seus regimes justos. Ainda sobre o mundo do trabalho, cita a proposta de empresas geridas pelos próprios trabalhadores e, embora atribua grande importância à questão, não é conclusivo sobre ela. É esse o ponto de partida deste trabalho.

Nesse sentido, busca-se opor à *justiça como equidade*, de maneira direta, a obra de Karl Marx. Nesse ínterim, tema de destaque enquanto problema relacionado à divisão do trabalho na sociedade capitalista é o fenômeno do estranhamento, entendido como a impossibilidade do trabalhador de se apropriar do produto e do próprio processo do seu trabalho e, assim, efetivar-se enquanto pessoa, em apertada síntese.

É objetivo deste trabalho entender o diagnóstico marxista dos estranhamentos e averiguar se realmente esse problema é pertinente ao liberalismo igualitário de Rawls. Na hipótese de uma resposta afirmativa e diante da posição do autor de que

os malefícios da divisão do trabalho não persistiriam em seus regimes ideais, então é necessário verificar se sua teoria é capaz de lidar com a questão dos estranhamentos.

Para atingir tais objetivos, parte-se (capítulo 1) do *liberalismo político*, a ideia de filosofia política sustentada por Rawls, passa-se à análise da *justiça como equidade*, a concepção de justiça resultante da sua especulação político-filosófica, e chega-se, enfim, aos regimes institucionais delineados pelo autor para colocar em prática aquela concepção de justiça, a saber, a *democracia de cidadãos proprietários* e o *socialismo liberal*. Abordam-se também as tentativas de dar concretude a esses regimes ideais, desenhando regimes institucionais completos, e as discussões de implementação de políticas específicas que são levadas a cabo por aqueles que buscam continuar o projeto de Rawls.

Em seguida (capítulo 2), são abordados os diálogos estabelecidos entre Rawls e o marxismo, especialmente em sua obra *Justiça como Equidade*. Nela, o autor dedica um capítulo à crítica marxiana ao liberalismo. Entre as críticas analisadas encontra-se o problema da divisão do trabalho e seus malefícios, além da questão institucional da gestão por trabalhadores.

Posteriormente (capítulo 3), realiza-se um estudo aprofundado da teoria marxiana do estranhamento, o qual partirá seus *manuscritos econômico-filosóficos* (ou *manuscritos de Paris*), escritos por Marx em 1844, e buscará verificar a persistência do conceito de estranhamento nas demais obras e categorias do autor. Com isso, espera-se também contribuir para o estudo imanente da sua obra, com atenção ao seu texto e à sua evolução ao longo de sua vida.

Será estudada também a obra de György Lukács, um dos mais importantes marxistas do século XX, buscando-se verificar a convergência entre a sua teoria do estranhamento e a de Marx. O autor é um dos que se debruçou com maior atenção sobre o assunto, e o fez de maneira atenta aos *manuscritos de 1844* de Marx, o que será de grande auxílio. Com apoio na obra do autor, será possível entender também o significado que o complexo econômico possui na maneira como a sociedade se conforma, para essa tradição.

Por fim (capítulo 4), é verificada a pertinência desse diagnóstico ao projeto rawlsiano; ou seja, questiona-se a razão pela qual o estranhamento seria um problema social ao qual rawlsianos devem ser sensíveis. Uma série de desafios será enfrentada

nesse momento, uma vez que, adianta-se, as tradições aqui estudadas partem de modos de pesquisa bastante distintos para entender seus objetos de estudos (também eles, por vezes, distintos). Nesse escopo, será essencial verificar a possibilidade de uma teoria *liberal e política* do estranhamento. A partir disso, será possível utilizar categorias da filosofia política de Rawls para tratar do problema.

Nessa etapa, por fim, busca-se perceber também as consequências institucionais do argumento construído. Trata-se de questionar, então, se as instituições pensadas por Rawls e seus intérpretes são capazes de evitar a manutenção do problema social do estranhamento. Na medida em que a teoria institucional do autor permite a manutenção da propriedade privada de meios de produção (embora não a veja como única opção institucional possível) e se utiliza do mercado como mecanismo de alocação de bens produtivos (instituições cuja superação é vista como necessária na tradição marxista), a crítica de que seus regimes institucionais continuariam a promover relações estranhadas merece ser estudada.

É importante frisar que não se trata de promover qualquer espécie de reconciliação entre as duas tradições de pensamento, haja vista diferenças fundamentais que serão indicadas neste trabalho. O que se propõe é responder uma crítica pontual feita pela literatura marxista e, no decorrer dessa tarefa, perceber as aproximações e distanciamentos entre as tradições. Isso permitirá entender como elas se propõem a solucionar problemas sociais, cada uma a seu modo.

Um grande desafio subjaz a essa proposta. Muito embora diversas tradições de pensamento tenham pautado o problema do estranhamento, isso não se vê comumente na tradição liberal, na qual Rawls se insere. A razão disso seria que o liberalismo moderno é uma tradição altamente comprometida com a pluralidade de concepções de bem, ou seja, percebe o fato de que indivíduos possuem diferentes visões do que seja uma vida boa e sustenta que a liberdade (ou autonomia) de cada um para perseguir os objetivos de vida traçados por si mesmo deva ser respeitada.

Nesse sentido, teorias do estranhamento não seriam recepcionadas pelo liberalismo porque devem ter como pressuposto uma concepção de bem positiva, fixa e oposta ao estranhamento, um modelo de indivíduo não estranhado. Isso não poderia ser sustentada por uma concepção de justiça liberal e a busca por um modo de vida

não estranhado, se esse diagnóstico estiver correto, não poderia ser uma das bandeiras da filosofia política de Rawls. Essa suposta concepção de bem teria relação com a ideia de *centralidade do trabalho*. A análise aqui levada a cabo lança dúvidas sobre essa interpretação, a despeito da pluralidade de autores que a sustentam, atribuindo-a ao texto ou ao pensamento (implícito) de Marx. Para chegar a alguma conclusão sobre o assunto, entende-se que deva ser adotado como ponto de partida as palavras do próprio autor.

Não obstante essa interpretação, por diversas vezes, seja na descrição do fenômeno e suas diversas manifestações nos complexos da vida social, seja na investigação de rotas para sua superação, as questões que emergem parecem familiares ao liberalismo (especialmente ao liberalismo igualitário, como o de Rawls). Autonomia, liberdade, autorrespeito, ou mesmo igualdade e reciprocidade parecem ter algo a dizer sobre o estranhamento. Note-se que algumas manifestações subjetivas comumente ligadas ao fenômeno (embora não se afirme aqui que sejam elementos essenciais presentes no texto marxiano) são a indiferença, o desinteresse, a sensação de perda de controle da própria vida e a submissão a padrões de consumo impostos pela cultura de massa, todas elas presentes na imagem que se tem da vida moderna e vistas com pesar por aqueles que lutam por uma sociedade mais justa.

Que essa pertinência exista, trata-se de um ônus argumentativo significativo que deverá ser enfrentado, ocasião em que a oportunidade de uma teoria liberal do estranhamento será analisada. Além do mais, muitas questões discutidas por teóricos do estranhamento e as indicações dadas por eles para superar esse fenômeno histórico também se assemelham com discussões trazidas por críticos e intérpretes da justiça como equidade. Questões como democracia no local de trabalho, direito a um trabalho significativo (ou a um trabalho pleno de sentido), o papel de sindicatos de trabalhadores e as instituições que dão corpo ao campo da política são realizadas tanto no debate sobre os estranhamentos, quando preocupados com “o que fazer”, quanto nas tentativas de realizar os regimes institucionais pensados por Rawls.

Por tudo isso, traz-se como hipótese a pertinência do tema aos debates sobre a obra de Rawls e, com isso, a necessidade de que as instituições propostas com base em sua teoria sejam capazes de enfrentar a dura tarefa de superar as relações estranhadas pertinentes à divisão do trabalho, como identificadas por Marx e alguns de seus continuadores.

Espera-se que, ao final do estudo, não apenas tenham sido oferecidas respostas à questão mais específica levantada, mas também que novas luzes tenham sido jogadas sobre o debate que se trava entre estas duas tradições de pensamento tão distintas, percebendo suas convergências e incompatibilidades, e as tratando de maneira rigorosa e fiel aos textos de seus autores.

1. Justiça como equidade: de uma filosofia política a teorias institucionais

Este capítulo tem como objetivo introduzir a filosofia política de John Rawls, sua teoria de justiça (*a justiça como equidade*) e, por fim, os traços fundamentais de uma teoria institucional iniciada pelo autor e que serve de base para a discussão, pelos seus intérpretes e continuadores, sobre modelos sociais e debates sobre implementação de políticas específicas. Posteriormente, serão expostos os diálogos promovidos pelo autor com o marxismo, momento em que o problema que este trabalho se propõe a investigar será colocado de forma mais completa.

Evidentemente, será dada maior atenção às questões mais importantes para a argumentação que se desenvolverá nos capítulos seguintes, sobre a pertinência do problema do *estranhamento* à filosofia política de Rawls e os caminhos para superá-lo. Com o intuito de aprofundar o entendimento das categorias que mais auxiliarão nessa tarefa, busca-se responder algumas questões:

- (i) a abrangência e o valor normativo do modelo de cidadão pressuposto por Rawls – embora esse expediente de investigar um modelo fundamental de homem seja comumente chamado de *antropologia filosófica*, pretende-se mostrar que, em Rawls, não se trata desse tipo de investigação (1.2);
- (ii) qual a posição da justiça como equidade perante as questões da propriedade privada e do mercado (1.3);
- (iii) o significado e as consequências institucionais do mandamento de *estabilidade* (ou *estabilidade pelas razões certas*) (1.4);
- (iv) qual o panorama de modelos sociais e propostas institucionais decorrem da teoria de justiça de Rawls (1.6.).

As quatro questões levantadas e suas respostas possuem estreita interrelação, pois fazem parte de um sistema político-filosófico mais amplo. Sem negligenciar a totalidade da teoria estudada, espera-se que a abordagem seccionada dessas questões permita um maior aprofundamento, que se faz necessário por serem elas cruciais para o argumento a ser desenvolvido nas partes seguintes deste trabalho.

A primeira questão é importante pelo seguinte motivo. Teorias do estranhamento pressupõem um modelo de pessoa não estranhada, um modelo que, para muitos intérpretes, é incompatível com o liberalismo, o que deve ser enfrentado nessa pesquisa. Analisar o modelo de cidadão pressuposto por Rawls pode indicar o que significaria a superação das relações estranhadas para o seu pensamento, ou seja, qual modelo de pessoa não estranhada poderia ser sugerida por uma filosofia política liberal e igualitária.

Já a segunda questão é bastante significativa para uma comparação entre Rawls e a tradição marxista, conhecida por suas críticas ao modelo capitalista de produção. Uma dessas críticas, na qual consiste o problema central dessa pesquisa, é a de que esse modelo é considerado fonte de relações estranhadas.

A terceira questão, por sua vez, pode indicar razões pelas quais rawlsianos devem se preocupar com o problema do estranhamento: a persistência desse problema poderia inviabilizar um sistema de se tornar estável pelas razões certas. Sua relação com a primeira questão é estreita, uma vez que a estabilidade é um mandamento de justiça (e não mera questão prática) relacionado ao desenvolvimento de uma psicologia moral que, por sua vez, remete ao modelo de cidadão rawlsiano.

Se há alguma razão de justiça para uma preocupação com os estranhamentos, é importante também perceber se os sistemas sociais delineados por Rawls para realizar sua ideia de justiça (quarta questão), são capazes de solucionar esse problema social. O encadeamento dessas questões também evidencia a maneira pela qual o liberalismo político pretende contribuir para a resolução de problemas reais: partindo de um projeto filosófico comprometido com alguns pressupostos, propondo (ou construindo) uma concepção política de justiça, passando por teorias institucionais e, como todo esse referencial, propondo cursos de ação, um procedimento muito distinto do adotado por Marx e seus continuadores.

Após o tratamento dessas questões, serão abordados os diálogos entre Rawls e Marx, partindo dos textos daquele. Neles, é trazida a perspectiva de Marx como crítico do liberalismo, e é dessa perspectiva que parte esse trabalho, é dela que se extrai o problema de pesquisa central.

Faz-se pertinente ressaltar, desde já, que o marco teórico aqui adotado é a filosofia política de Rawls, com sua teoria de justiça, incluídos seus desenvolvimentos

a partir do *Liberalismo Político*, de 1993 (RAWLS, 2005), e sistematizada de forma bastante clara em *Justiça como Equidade* (RAWLS, 2001), obra de maturidade e que, para além de fins didáticos, possui como escopo dar respostas a algumas críticas feitas contra a teoria da justiça como construída por Rawls anteriormente. O mesmo objetivo já se encontrava no *Liberalismo Político*, obra na qual o autor revisita sua teoria da justiça e dialoga com outros pensadores, como Jürgen Habermas.

É inegável que o *Liberalismo Político* marca uma forte transição na obra do autor: é a partir dele que é afirmado com clareza que a justiça como equidade é uma teoria política que oferece propostas para a melhor ordenação de uma sociedade democrática moderna – uma proposta melhor em comparação com outras, como o utilitarismo. Trata-se de uma mudança de concepção significativa em comparação com a apresentada em *Uma Teoria da Justiça*, obra lançada em 1971 (RAWLS, 1999) e que figura entre as mais influentes academicamente do seu século.

Se há um rompimento total entre *Uma Teoria*, por um lado, e o *Liberalismo Político* e *Justiça como Equidade*, por outro, e o quão determinante tal rompimento seria no pensamento rawlsiano, isso não é objeto central deste trabalho. Pode-se indicar, todavia, que as obras possuem objetos distintos, o que justificaria as diferenças em seus conteúdos, e que a justiça como equidade, teoria de justiça defendida na obra de 1971, continua a ser a proposta do autor para lidar com o problema da justiça distributiva - ou seja, Rawls não abre mão daqueles princípios de justiça pelos quais já havia argumentado. Não obstante, um entendimento mais amplo sobre o papel de uma teoria da justiça nas sociedades modernas é uma diferencial de suas obras mais maduras.

Nesse sentido, é evidente que existem evoluções importantes entre as obras. Rawls admite suas mudanças de rumo, em geral motivadas por críticas e debates com autores como Herbert Hart, Thomas Nagel e Thomas Scanlon. No entanto, não acredita que tais mudanças representem um rompimento com *Uma teoria: Otherwise these lectures take the structure and content of Theory to remain substantially the same* (RAWLS, 2005, xvi).¹

¹ Para uma sistematização de algumas críticas à transição de Rawls e uma defesa da continuidade de seu pensamento, PETRONI, 2017. Em síntese, o autor sustenta que não há revisão da teoria de justiça já apresentada por Rawls e nem mesmo perda em relação ao caráter igualitário do seu pensamento. Argumenta, seguindo outros

No *Liberalismo Político*, as principais mudanças teriam como epicentro a questão da estabilidade:

But to understand the nature and extent of the differences, one must see them as arising from trying to resolve a serious problem internal to justice as fairness, namely from the fact that the account of stability in part III of Theory is not consistent with the view as a whole. I believe all differences are consequences of removing that inconsistency. (RAWLS, 2005, xv/xvi)

É importante destacar o papel central da estabilidade na filosofia política de Rawls porque essa questão será retomada mais a frente e servirá como argumento na análise da hipótese levantada por este trabalho.

Trate-se ou não de um rompimento fundamental, algo que Rawls busca esclarecer a partir do *Liberalismo Político* e continua a fazê-lo em *Justiça como equidade* é o fato de que sua teoria da justiça é um projeto político. Essa modificação afeta a própria maneira como sua teoria da justiça é concebida (RAWLS, 2001, xvi), o que é melhor entendido quando se tem em mente a relação entre a *justiça como equidade* (uma teoria da justiça) e o *liberalismo político* (ideias e premissas fundamentais do que se entende por filosofia política). Em uma carta introdutória ao seu *The idea of public reason revisited* endereçada à sua esposa, o autor esclarece essa relação:

Political Liberalism is about a Family of reasonable liberal ideas of political justice, and these are now specified in the early pages. Justice as fairness itself now has a minor role as but one such political conception among others (RAWLS, 2005, p. 439).

Dessa forma, para que se chegue à justiça como equidade, é necessário passar por algumas ideias fundamentais do que Rawls entende por filosofia política, ou seja, seu liberalismo político, levando-se em conta que a relação entre ambos, porém, é bastante estreita.

autores, como David Estlund, que as diferenças entre as obras decorrem dos seus objetos distintos: uma concepção de justiça distributiva, em *Uma Teoria*, e a legitimidade democrática, no *Liberalismo Político*.

1.1. Uma concepção política de justiça e suas ideias fundamentais

A justiça como equidade, entendida como uma teoria ideal de justiça que busca dizer como seriam instituições de uma sociedade justa, é um projeto político, e não uma teoria moral abrangente. Com isso, os objetivos dessa teoria são menos ambiciosos do que poderia ter sido sugerido em *Uma teoria da justiça*, e ela seria, por isso, mais atenta às possibilidades reais de sua realização.

A ideia de uma *concepção política de justiça* possui três características (2005, p. 11-15; 2001, p. 26/27). Primeiramente, em relação ao seu objeto, é muito menos amplo do que o de uma teoria moral abrangente. No caso da *justiça como equidade*, trata-se da *estrutura básica da sociedade*, conceito que será esclarecido adiante. O importante de se reter nesse momento é que, embora seja uma teoria moral (por conta de seu conteúdo: ideais, princípios, padrões relacionados a valores), uma concepção política de justiça tem em vista um objeto específico, e não a totalidade dos objetos possíveis para as teorias morais. A ideia de uma concepção política contrapõe-se a concepções abrangentes [comprehensive], que fornecem orientações para a ação nos diversos âmbitos da vida de um indivíduo.

A segunda característica de uma concepção política de justiça concerne ao seu modo de apresentação: trata-se de uma concepção apresentada como uma visão autônoma [*freestanding view*]. Isso significa que, para se apresentar e debater uma concepção desse tipo, não é necessário (nem devido) que ela seja apresentada como uma teoria moral abrangente e nem mesmo que faça referência a qualquer destas teorias. Rawls não estaria satisfeito, então, se sua proposta política tivesse de ser estudada ao lado das obras de Kant, mesmo que ela tenha um conteúdo bastante influenciado pelo pensamento desse autor.

Por fim, a terceira característica de uma concepção política de justiça faz referência ao seu conteúdo. Ele é expresso em termos de ideias fundamentais encontradas na cultura política pública de uma sociedade democrática moderna, mesmo que implicitamente. Na medida em que inclui as principais instituições da sociedade democrática, são exemplos de fontes da cultura política a constituição e suas maneiras de interpretação consagradas, além de textos e documentos históricos e de amplo conhecimento. É essa a origem dos conceitos fundamentais que serão

analisados a seguir: sociedade como esquema justo de cooperação, pessoas livres e iguais e uma sociedade bem-ordenada.²

Pode-se questionar, porém, qual a razão dessa tomada de direção política. Por que abrir mão da possibilidade de uma teoria da justiça abrangente, capaz de convencer e ser praticada pela força de seus argumentos? Para Rawls, um projeto como esse, nas sociedades democráticas modernas, é infactível. Um pressuposto fundamental de sua teoria é a existência e persistência do *fato do pluralismo razoável*:

I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by a community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive, doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible. This is the fact of profound and irreconcilable differences in citizens' reasonable comprehensive religious and philosophical conceptions of the world, and in their views of the moral and aesthetic values to be sought in human life. (2001, p. 3)

Então, porque a sociedade é marcada pelo pluralismo de concepções abrangentes, sejam elas filosóficas, religiosas estéticas ou de qualquer outro tipo, um consenso abrangente é impossível. Ao mesmo tempo, Rawls sustenta um projeto de filosofia política que seja *realisticamente utópico* (RAWLS, 2001, p. 4), ou seja, atento aos limites reais do complexo da política. Então, o desenvolvimento de uma concepção *política* de justiça é necessário; como se viu, ela não se baseia no consenso abrangente sobre uma ideia de justiça e, por isso, pode ser justificada e realizada. Busca-se uma ideia de justiça que seja publicamente justificável.

A ideia de *justificação pública* carrega a particularidade de utilizar como premissas de argumentos válidos apenas aquelas que se possa esperar que cidadãos de uma sociedade pluralista concordem (RAWLS, 2001, p. 27). Pelas razões já expostas, essa expectativa de consenso deve ter um âmbito bastante reduzido. Ela consagraria, para Rawls, apenas princípios que especifiquem as formas de estado e de governo, de deliberação no processo político e aqueles direitos e liberdades básicos (p. 28).

À ideia de justificação pública ligam-se dois últimos conceitos que devem ser abordados aqui. O primeiro é o de *equilíbrio reflexivo*. Partindo-se de certa ideia de

² Com isso é possível entender o que Rawls quer dizer quando aponta que *neither political philosophy nor justice as fairness is, in that way, applied moral philosophy* (RAWLS, 2001, p. 14; também, p. 182).

indivíduo (que será analisada a seguir), presume-se que todos sejam capazes de refletir sobre os diversos juízos políticos que realizam e suas consequências e revisá-los de maneira a perceber nesse conjunto de ideias alguma razoabilidade; ou seja, que se possa rever ideias de justiça, em todos os graus de abstração, e, a partir desse ato de reflexão, sustentar um sistema coerente de ideias políticas (RAWLS, 2001, p. 29/30).³

A preocupação em formar um esquema coerente de juízos é patente no pensamento de Rawls.⁴ O projeto rawlsiano, concebido como uma resposta ao utilitarismo, é também uma resposta ao intuicionismo daquele período histórico, marcado por apelos a uma pluralidade de valores e princípios, mais ou menos gerais, que conflitam em casos concretos, sem o recurso de mecanismos de ordenação desses valores ou outra forma de resolução desses conflitos (RAWLS, 1999, p. 30). Conforme Kymlicka, o intuicionismo é uma alternativa fraca ao utilitarismo porque *“embora realmente tenhamos intuições antiutilitaristas, em questões específicas, também queremos uma teoria alternativa que confira sentido a estas intuições.”* Além disso, tais teorias são inúteis quando se deparam com conflitos entre seus preceitos, e é justamente nestes momentos que mais precisamos da filosofia política. Suprir essa necessidade de uma teoria coerente, sistematizada é a tarefa que Rawls se propõe a realizar (KYMLICKA, 2006, p. 64/65).

Por fim, também compõe a ideia de justificação pública o conceito de *consenso sobreposto* [*overlapping consensus*]:

By this we mean that the political conception is supported by the reasonable though opposing religious, philosophical, and moral doctrines that gain a significant body of adherents and endure over time from one generation to the next. (RAWLS, 2001, p. 32)

Apesar do fato concreto da pluralidade, acredita-se ser possível certo acordo político, um acordo que se sobreponha àquela pluralidade. A introdução dessa ideia de consenso sobreposto, com suas consequências para a legitimidade da

³ *Justice as fairness regards all our judgments, whatever their level of generality - whether a particular judgment or a high-level general conviction - as capable of having for us, as reasonable and rational, a certain intrinsic reasonableness. Yet since we are of divided mind and our judgments conflict with those of other people, some of these judgments must eventually be revised, suspended, or withdrawn, if the practical aim of reaching reasonable agreement on matters of political justice is to be achieved. (RAWLS, 2001, p. 30)*

⁴ O uso metodológico do equilíbrio reflexivo e sua aplicação no processo justificatório dos princípios de justiça legou a Rawls o rótulo de *coerentista* (por exemplo, O'NEILL, 2002, p. 351).

implementação de uma concepção de justiça (e da sua manutenção) é um ponto de desenvolvimento encontrado no *Liberalismo Político*. A justiça como equidade é uma candidata a ser foco de tal consenso sobreposto exatamente porque carrega aquelas três características supracitadas das concepções políticas de justiça. Note-se que a equação que relaciona os fatos do pluralismo razoável e da democracia moderna (na qual o poder político é visto como poder emanado de pessoas livres e iguais) leva a uma concepção específica de legitimidade, o *princípio liberal de legitimidade*:

political power is legitimate only when it is exercised in accordance with a constitution (written or unwritten) the essentials of which all citizens, as reasonable and rational, can endorse in the light of their common human reason. (RAWLS, 2001, p. 41,).

Para o liberalismo político, que leva a sério aqueles pressupostos fáticos do pluralismo e da democracia moderna, só uma concepção política, e não uma teoria moral abrangente, daria conta de alcançar a ideia de legitimidade e, assim, ser autorizada a dizer o conteúdo dos elementos essenciais da organização política de uma sociedade.

Alguns autores notam com perspicácia que o liberalismo político, então, abre mão da busca pela verdade moral em benefício do princípio democrático – nesse sentido, por exemplo, o trabalho de Richard Rorty (1991, p. 175 ss), intitulado *the priority of democracy over philosophy*. Isso destitui a justiça como equidade de caráter universal (como percebe Rorty, mas também, Onora O’Neill, 2002, p. 350).⁵

Perceba-se também que não é afirmado, em momento algum, que a justiça como equidade seja a única concepção de justiça capaz de ser foco daquele consenso sobreposto. Ao contrário, é apenas uma das possibilidades, pois carrega aquelas características supracitadas de uma concepção política de justiça – exigidas, enfim, pelo liberalismo político. Assim, diante de outras concepções que também sejam concepções políticas, deve haver o devido embate entre as concepções em análise. O argumento de Rawls é que, comparativamente, a justiça como equidade é a

⁵ Rorty pontua que essa atitude de Rawls é *historicista e antiuniversalista* (1991, p. 180), ou seja, uma atitude que parte da cultura democrática moderna para construir uma filosofia de reconciliação para certo contexto histórico e recusando inquirições profundas sobre o que seja o homem, o *self* ou o significado da vida. Assim, alerta que, na sua concepção do que seja o papel da filosofia, Rawls se aproxima muito mais de Hegel que de Kant ou do projeto iluminista. De fato, uma das funções da filosofia política declaradas por Rawls é a de *reconciliação* [*Versöhnung*], nos termos que atribui a Hegel (RAWLS, 2001, p. 3). Com isso, acredita que a filosofia, ao olhar para a sociedade e sua história, pode contribuir para a compreensão da racionalidade existente na sua conformação.

concepção existente que melhor reflete e sistematiza coerentemente aquelas ideias fundamentais da cultura política moderna.

Em resumo, foi explicado que o projeto da justiça como equidade é o de se colocar enquanto *concepção política de justiça*, que se propõe, por meio de um *equilíbrio reflexivo*, a sistematizar coerentemente as ideias fundamentais da cultura política das sociedades democráticas modernas, de maneira que possa ser foco de um *consenso sobreposto*. Isso resume, a grosso modo, a ideia de *liberalismo político* e a maneira como a justiça como equidade se relaciona com ela.

A partir disso, passa-se aos conceitos fundamentais dessa concepção, conceitos que, como não podia deixar de ser, formam uma rede coerente de ideias advindas da cultura política das sociedades democráticas modernas.

1.1.1. Sociedade como um sistema justo de cooperação

A ideia mais fundamental da justiça como equidade é a de que a sociedade é *um esquema justo de cooperação através do tempo, de geração em geração* [*society as a fair system of cooperation over time from one generation to the next*] (RAWLS, 2001, p. 5). Essa ideia é trabalhada em conjunto com as demais ideias fundamentais da teoria e, portanto, não é possível entendê-la plenamente sem a elas remeter.

Não obstante, é possível identificar três aspectos relevantes próprias à ideia de sociedade como sistema justo de cooperação (RAWLS, 2001, p. 6):

- (i) a cooperação social é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles indivíduos submetidos a eles identificam como apropriados – não se trata, simplesmente, de *coordenação* de ações, mas de *cooperação*, que pressupõe um fim comum; presume-se, com isso, que os participantes da vida social possam perceber as regras mais fundamentais que regem a vida política e (re)afirmá-las;
- (ii) os termos dessa cooperação são tomados como *justos* – isso implica uma ideia de reciprocidade (ou mutualidade), ou seja, que os indivíduos em cooperação o façam não por preverem ganho próprio nessa

cooperação, mas porque julgam tais termos de cooperação adequados tendo em vista os demais cooperantes;

- (iii) por fim, presume-se também a *vantagem racional*, ou o bem de cada participante da cooperação – apesar de não se tratar de uma noção meramente egoística de cooperação, também não se trata de um entrave à perseguição de uma ideia de bem que se tenha, de modo que seja vantajoso entrar nesse esquema de cooperação.

Antes de seguir ao próximo conceito fundamental da teoria de justiça estudada, é pertinente esclarecer que o papel de especificar os referidos *termos da cooperação social* é atribuído aos *princípios de justiça*, que serão o resultado da investigação político-filosófica realizada por Rawls.

1.1.2. Uma sociedade bem ordenada

Uma *sociedade bem ordenada* é uma *sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça* (seja qual for) (RAWLS, 2001, p. 5). Essa ideia pode ser analiticamente decomposta de maneira a se ressaltar três de seus aspectos: trata-se de uma sociedade na qual

- (i) todos reconhecem e aceitam certos princípios de justiça e sabem que os demais também o fazem;
- (ii) sua *estrutura básica* é vista publicamente como uma estrutura que se rege por aqueles princípios;
- (iii) os cidadãos possuem certo senso de justiça (apenas o suficiente para que reconheçam e apliquem, de bom grado, aqueles princípios de justiça) (RAWLS, 2001, p. 8/9).

Por fim, é importante perceber que, em atenção ao pressuposto forte do *fato do pluralismo razoável*, não se trata de uma sociedade na qual todos os membros concordam acerca de uma doutrina abrangente, mas apenas que chegam a um acordo político quanto às regras básicas da vida social que garantem sua unidade (RAWLS, 2001, p. 9/10).

Em conjunto com a ideia de pessoas livres e iguais, que será analisada com mais detalhes à frente, as ideias de sociedade como esquema justo de cooperação e

de sociedade bem ordenada são as mais fundamentais da justiça como equidade. Não obstante, julga-se que esta exposição seria em demasiado incompleta se não passasse, ainda, pela ideia de *estrutura básica* e pelos princípios de justiça alcançados por este projeto de filosofia política, revelando, assim, o objeto da justiça como equidade e a maneira como ela a ordena.

1.1.3. A ideia de estrutura básica

Foi citado que a *estrutura básica* de uma sociedade bem ordenada é reconhecida como uma estrutura que se modula conforme os princípios de justiça publicamente reconhecidos. É necessário, então, entender esse conceito:

the basic structure of society is the way in which the main political and social institutions of society fit together into one system of social cooperation, and the way they assign basic rights and duties and regulate the division of advantages that arises from social cooperation over time (RAWLS, 2001, p. 10)

A estrutura básica, dessa maneira, é formada pelas instituições mais fundamentais de uma sociedade, que dão forma ao esquema de cooperação constituído. E é ela o objeto primário dos princípios de justiça, eles são voltados imediatamente para suas instituições, e não para indivíduos (RAWLS, 2001, p. 10).

É claro que são previstas consequências da maneira como essa estrutura básica é regulada para os comportamentos individuais. Aliás, as consequências daquelas instituições no comportamento dos indivíduos, inclusive seu papel educacional, é uma das razões para se ter como objeto primário a estrutura básica.⁶

Mas quais seriam, especificamente, os componentes de tal estrutura básica? Rawls não oferece uma lista fechada, nem um critério final imutável - e nem poderia fazê-lo enquanto filósofo.⁷ Não obstante, não é difícil visualizar que seriam incluídas, por exemplo, a forma de governo e de estado e boa parte das regulações jurídicas (aquelas de status essencialmente constitucional, sem dúvida, mas também o direito

⁶ *It does so in part because the effects of the basic structure on citizens' aims, aspirations, and character, as well as on their opportunities and their ability to take advantage of them, are pervasive and present from the beginning of life (§§15- 16) (RAWLS, 2001, p. 10).* Essa relação entre instituições e sua influência no comportamento individual será retomada quando se tratar da questão da estabilidade.

⁷ *The role of a political conception of justice, however, is not to say exactly how these questions are to be settled, but to set out a framework of thought within which they can be approached. (RAWLS, 2001, p. 12)*

tributário, ao menos em parte, é normalmente inserido nesse conceito). Por outro lado, o autor é explícito ao dizer que a organização interna de empresas, igrejas e da família não seriam objeto dos seus princípios de justiça, em respeito, novamente, ao caráter plural da sociedade. Isso não quer dizer que a estrutura básica não exerça influência nesses âmbitos, mas apenas que eles não são determinados diretamente pelos princípios da justiça (RAWLS, 2001, p. 10-12).

1.1.4. Os princípios de justiça

Enfrentadas todas essas questões de fundamental importância para se entender o escopo da justiça como equidade, é importante entender também os resultados dessa investigação em busca dos termos adequados para reger a cooperação social. Antes de formulá-los, porém, é necessário explicitar como eles são alcançados.

Pressuposta aquela ideia liberal de legitimidade, resta ao filósofo político apenas a possibilidade de um acordo entre os participantes da cooperação social (um acordo com objeto bastante reduzido, dado o fato do pluralismo razoável). Tal acordo deve ser produzido em circunstâncias aceitáveis, as quais refletem aqueles pressupostos fundamentais de toda a teoria: *que a sociedade é um sistema justo de cooperação entre pessoas livres e iguais*. O filósofo imagina, então, um experimento mental concebido para dispor as pessoas em posição de igualdade e liberdade e dispostas ao acordo sobre termos justos de cooperação. A esse experimento dá-se o nome de *posição original*.

A posição original, então, é concebida como um *dispositivo de representação*, no qual representantes da sociedade, em condições aceitáveis, chegam a um acordo sobre aqueles termos justos da cooperação social.⁸ Para isso, em um primeiro momento, os representantes na posição original são dispostos sob o *véu da ignorância*, o que significa que desconhecem as posições sociais e as doutrinas abrangentes sustentadas por aqueles que representam, assim como não possuem

⁸ *In short, the original position is to be understood as a device of representation. As such it models our considered convictions as reasonable persons by describing the parties (each of whom is responsible for the fundamental interests of a free and equal citizen) as fairly situated and as reaching an agreement subject to appropriate restrictions on reasons for favoring principles of political justice.* (RAWLS, 2001, p. 18)

informações sobre seus talentos e características naturais. Com isso, evita-se a barganha com tais características (RAWLS, 2001, p. 15/16).

Nesse cenário, são escolhidos os princípios de justiça apontados por Rawls. É necessário entender que a posição original é também um *mecanismo de seleção* (RAWLS, 2001, p. 83), ou seja, ela permite que diversas concepções de justiça sejam comparadas e que se conclua qual delas seria escolhida por participantes desse experimento. Isso equivale a verificar qual dessas concepções melhor reflete aquelas ideias básicas sobre a sociedade e as pessoas – e Rawls se preocupa, principalmente, em comparar sua concepção de justiça com o utilitarismo, dada sua evidência naquele contexto. Não se trata, portanto, de uma investigação metafísica ou mesmo de um expediente ético ou moral que seja abrangente ou exaustivo.

Pode-se criticar que a descrição da posição original favorece a escolha daqueles princípios de justiça. Isso não é negado por Rawls. Com razão Kymlicka quando ressalta que o argumento decorrente da posição original converge com o argumento intuitivo (entendido como o fato de que Rawls se baseia nas ideias presentes na cultura política) (KYMLICKA, 2006, p. 85). Realmente, a posição original é moldada de maneira a favorecer que certos princípios sejam escolhidos em detrimento de outros. No entanto, em verdade, ela é moldada para refletir aquelas ideias básicas da cultura política, e, portanto, a posição original mostra que os princípios de justiça se coadunam com a cultura política da qual se parte. O trabalho argumentativo, aqui, é feito “a partir das duas pontas”, como um trabalho de revisão constante (KYMLICKA, 2006, p. 85/86).

Em um segundo momento, escolhidos os princípios de justiça, os participantes da posição original buscam prever se uma sociedade bem ordenada regulada por eles realmente atinge os efeitos esperados, ou seja, se eles são capazes de proporcionar a reprodução social ao longo do tempo (RAWLS, 2001, p. 88). Trata-se da questão da estabilidade, à qual se reserva um tópico especial no que segue (1.4).

Realizado todo esse procedimento, quais princípios Rawls argumenta que seriam escolhidos? São eles seus dois princípios de justiça:

(a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and

(b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle). (RAWLS, 2001, p. 42/3)

Os dois princípios estão ordenados de acordo com *prioridades léxicas*: o primeiro princípio é prioritário em relação ao segundo; e, no interior do segundo, a equitativa igualdade de oportunidades é prioritária em relação ao princípio da diferença. Essa prioridade léxica significa que, no momento de aplicar um desses princípios, presume-se que os demais prioritários já tenham sido satisfeitos (RAWLS, 2001, p. 43).

Em relação ao primeiro princípio, o princípio das liberdades básicas, é relevante entender que ele não protege a liberdade em si, ou uma ideia ampla a respeito desse valor. Trata-se de um esquema adequado, que consagra apenas alguns direitos e liberdades específicos (RAWLS, 2001, p. 44). O critério para entender quais liberdades são consagradas por esse esquema adequado de liberdades básicas é uma importante revisão promovida pelo autor diante das críticas de Hart. O critério, então, é o que Rawls chama de critério analítico, e consagra aquelas liberdades que fornecem as condições sociais e materiais essenciais para o desenvolvimento e exercício pleno das capacidades morais pressupostas por Rawls, que serão analisadas a seguir (RAWLS, 2001, p. 45).

Seguindo esse critério, as liberdades básicas são as seguintes: liberdade de consciência e de pensamento, liberdade de associação, liberdades políticas iguais, proteção à integridade e liberdades pessoais (incluindo liberdade de escolha de ocupação e o direito à propriedade pessoal) e, por fim, a proteção do estado de direito. Todas essas liberdades são reconduzidas às capacidades morais de pessoas livres e iguais (ou a outra liberdade básica).

O segundo princípio é dividido em duas partes. Em relação à primeira delas, a equitativa igualdade de oportunidades, é importante destacar que ela não se satisfaz com a igualdade de oportunidades formal. Ao contrário, requer que, efetivamente, pessoas com iguais aptidões tenham chances iguais de concorrer a cargos públicos e posições sociais (RAWLS, 2001, p. 43). Para isso, Rawls antevê como necessários um sistema econômico que previna grandes concentrações de riqueza e renda a longo

prazo e um sistema de educação que ofereça oportunidades iguais de formação para todos (p. 44).

Por fim, o princípio da diferença prescreve que, uma vez observados os princípios lexicalmente prioritários, as diferenças sociais e econômicas que persistirem são aceitas, desde que em benefício daqueles em pior situação. Como aponta Freeman, este princípio inclui uma espécie de dever de justiça da sociedade em relação aos menos favorecidos que se distancia bastante de uma ideia de dever de assistência identificado com a promoção de um bem-estar mínimo. Ele propõe, na verdade, que instituições que especifiquem os arranjos econômicos da sociedade, como os desenhos legais da propriedade privada e dos contratos, ou as normas sociais relativas à produção, troca e consumo sejam avaliados em relação aos resultados que trarão para aqueles em pior situação (FREEMAN, 2007, p. 99).

Uma questão importante que se depreende desse mandamento é como identificar aqueles cidadãos mais e menos favorecidos. Aos olhos da teoria rawlsiana, seus princípios de justiça são responsáveis por distribuir os ônus e bônus da cooperação social, e essa distribuição adota como parâmetro o conceito de bens primários. São eles, então, que são distribuídos pelos princípios de justiça, e consistem no seguinte:

These are various social conditions and all-purpose means that are generally necessary to enable citizens adequately to develop and fully exercise their two moral powers, and to pursue their determinate conceptions of the good. (RAWLS, 2001, p. 57)

São elencados como bens primários, nesse sentido: (i) direitos e liberdades básicos; (ii) as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um conjunto de oportunidades diversificadas; (iii) os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; (iv) renda e riqueza; (v) bases sociais do autorrespeito (RAWLS, 2001, p. 57/58).

Note-se que os dois primeiros tipos de bens primários são distribuídos de maneira estritamente igualitária, conforme o princípio das liberdades básicas. terceiro, de acordo com a equitativa igualdade de oportunidades, é distribuído de maneira sensível aos talentos naturais, mas sem outras concessões a desigualdades arbitrárias. Renda e riqueza, por sua vez, são objeto do princípio da diferença. O último deles, as *bases sociais do autorrespeito*, será abordado em mais detalhes a seguir.

Uma vez expostos os conceitos fundamentais da justiça com equidade, em sua relação com a ideia de liberalismo político e, por fim, os princípios de justiça propostos por Rawls para figurarem como termos da cooperação social, repartindo seus ônus e bônus entre os cidadãos, espera-se que tenha sido oferecido um panorama claro do que se adota neste trabalho como referencial teórico.

Algumas questões ainda atinentes a esse marco, porém, demandam maiores esclarecimentos. Elas são abordadas a seguir, a começar por um conceito que faz parte daqueles mais fundamentais para a teoria rawlsiana: a ideia de pessoas livres e iguais.

1.2. A ideia de cidadão em Rawls: antropologia normativa e capacidades morais

Já foi dito que é um pressuposto fundamental da justiça como equidade que os cidadãos são entendidas como livres e iguais. Nesse momento, busca-se entender o que isso significa. As investigações filosóficas acerca de modelos de *pessoa* são comumente denominadas *antropologias filosóficas*. Segundo Lima Vaz, este campo trata da questão *o que é o homem*, e está presente na cultura ocidental desde o período clássico, figurando no campo filosófico desde os antigos sofistas (LIMA VAZ, 1998, p. 9).

O que se pretende, nesse momento, é mostrar que a justiça como equidade não foge ao tratamento dessa questão, mas o faz de maneira bastante particular. Uma das maiores contribuições de Rawls para as tradições liberal e democrática, segundo Samuel Freeman, é a de ter mostrado que direitos e liberdades podem ser derivadas de uma concepção de pessoa e de sociedade, e não de argumentos caráter utilitário ou de direito natural.⁹ Faz-se mister, então, entender *qual* é essa concepção e *como* ela é alcançada. O que se poderá perceber é que tal modelo não se baseia em uma verdadeira pesquisa antropológica abrangente, mas se coloca como pressuposto razoável fundamental de uma filosofia política – o que reflete aquelas considerações iniciais sobre o caráter político, e não metafísico, da justiça como equidade.

⁹ “One of the main contributions Rawls makes to liberal and democratic theory is the idea that the liberties and procedures historically associated with liberalism and with constitutional democracy should be conceived as grounded, not upon utilitarianism or an a priori conception of natural law and natural rights, but upon an ideal conception of persons and of society.” (FREEMAN, 2011, p. 54)

Rawls pressupõe que os indivíduos sejam capazes de levar a cabo uma sociedade como esquema de cooperação entre livres e iguais no decorrer do tempo, isso porque são dotados de duas capacidades morais fundamentais:

- (a) Capacidade para um senso de justiça: *it is the capacity to understand, to apply, and to act from (and not merely in accordance with) the principles of political justice that specify the fair terms of social cooperation.* (RAWLS, 2001, p. 18/19)
- (b) Capacidade para uma concepção de bem: *it is the capacity to have, to revise, and rationally to pursue a conception of the good.* (RAWLS, 2001, p. 19)

À primeira capacidade dá-se o nome de *razoabilidade*; à segunda, *racionalidade*. Para o autor, tais capacidades especificam o que a justiça como equidade entende por *pessoas livres e iguais*.

A relação entre aquelas capacidades e os valores da igualdade e liberdade deve ser esclarecida. Pessoas são entendidas como *iguais* na medida em que são vistas como possuidoras de todas as capacidades necessárias para tomar parte, plenamente, no esquema de cooperação em que consiste a sociedade:

Let's say they are regarded as equal in that they are all regarded as having to the essential minimum degree the moral powers necessary to engage in social cooperation over a complete life and to take part in society as equal citizens. (RAWLS, 2001, p. 20)

E pessoas são entendidas como *livres*, por sua vez, sob dois aspectos:

- (i) *First, citizens are free in that they conceive of themselves and of one another as having the moral power to have a conception of the good.* (RAWLS, 2001, p. 21)

Ou seja, indivíduos são livres porque se percebem e percebem os demais como racionais. É pertinente notar que as concepções de bem construídas por cada um não são estanques e não funcionam como amarras às escolhas individuais. Ao contrário, tais concepções são revisadas e desenvolvidas ao longo da vida, de maneira dinâmica, diante das circunstâncias e vicissitudes da convivência social.

- (ii) *A second respect in which citizens view themselves as free is that they regard themselves as self-authenticating sources of valid claims.* (RAWLS, 2001, p. 23)

Isso significa que, na medida em que suas demandas estejam abrangidas pelo âmbito de uma concepção pública de justiça, os indivíduos podem utilizar suas próprias concepções como parâmetros de avaliação de ações e instituições. Os cidadãos são a própria fonte de legitimidade. Trata-se de uma concepção que tem em vista, especificamente, sociedades democráticas.

Posteriormente, Rawls indica que essa visão de pessoa faz parte de uma *psicologia moral razoável* (RAWLS, 2001, p. 196): pessoas são livres e iguais no sentido de possuírem as capacidades morais de racionalidade e razoabilidade, e isso as habilita a participar plenamente da sociedade e trabalhar para a manutenção do esquema justo de cooperação. É que Rawls espera que uma sociedade cujas instituições se organizem conforme seus princípios de justiça propicie o desenvolvimento dessas capacidades, o que, por sua vez, é essencial para a estabilidade da sociedade (o que será retomado no item 1.4 deste texto).

No entanto, tão importante quanto entender o conteúdo dessa pressuposição fundamental é entender *como* o autor chega a esse conceito. Compreendidas aquelas questões gerais acerca do caráter político da justiça como equidade, fica claro que a única fonte possível para a construção dessa concepção de pessoa é a própria cultura política de sua época: *the conception of the person is worked up from the way citizens are regarded in the public political culture of a democratic society* (RAWLS, 2001, p. 19).

Assim, muito mais do que tentar nos dizer *o que somos*, Rawls se preocupa em dizer *como nós nos enxergamos*. Isso não significa uma posição conformista com as condições atual de vida, mas uma posição normativa sobre o significado da ideia de cidadão em uma democracia moderna. A partir dessa visão é que o filósofo busca princípios que ordenem nossa vida social – princípios pensados, portanto, para refletir e colocar em prática essa visão que as pessoas têm de si mesmas.

Por conta disso, aquelas profundas investigações levadas a cabo por filósofos da metafísica, da moral, da ética e metaética, ou, por outro lado, aquelas inquições da psicologia e da neuroética (enfim, as *antropologias filosóficas*, ou ao menos as mais abrangentes) são de pouca importância para essa concepção de pessoa:

This means that the conception of the person is not taken from metaphysics or the philosophy of mind, or from psychology; it may have little relation to conceptions of the self discussed in

those disciplines. It must of course be compatible with (one or more) such philosophical or psychological conceptions (so far as they are sound), but that is another story. (RAWLS, 2001, p. 19)

É esse o motivo pelo qual o pensador vê seu modelo de pessoa como uma concepção *normativa*, e não meramente descritiva:

I emphasize that the conception of the person as free and equal is a normative conception: it is given by our moral and political thought and practice, and it is studied by moral and political philosophy and by the philosophy of law. (RAWLS, 2001, p. 24)

Isso não quer dizer que a Justiça como Equidade não possua um modelo básico de pessoa; ao contrário, como visto, possui e é cuidadosamente definido. Trata-se, porém, de um procedimento normativo, bastante distinto da agenda da antropologia filosófica como definida por Lima Vaz.¹⁰ Segundo o padre jesuíta, uma agenda da antropologia filosófica para superar certa crise surgida da sua contraposição às modernas descobertas das “ciências do homem” envolveria três tarefas: elaborar uma ideia de homem compatível com o desenvolvimento tanto da filosofia quanto das ciências do homem (antropologia e ciências naturais, inclusive); justificar criticamente essa ideia; e sistematizar filosoficamente essa ideia a fim de constituir uma ontologia do ser humano, lidando com o clássico problema de sua essência (LIMA VAZ, 1998, p. 10/11).

É questionável que a agenda rawlsiana se preocupe com as duas primeiras questões, mas é de se notar que a concepção liberal de indivíduo, conforme se viu, deve ser plausível, “*sound*”, compatível com o desenvolvimento das demais ciências (primeira tarefa);¹¹ e sua origem é a cultura política democrática, o que preenche o papel justificativo exigido por aquela concepção liberal de legitimidade, embora seja questionável se essa investigação é radical (segunda tarefa); por fim, é certo que a terceira tarefa não é consagrada pela agenda rawlsiana. Longe disso, a ideia de pessoa de Rawls não possui nenhuma pretensão de status ontológico (ao menos de

¹⁰ Agradeço ao amigo Igor Britto Lica pelos debates e pela indicação da bibliografia relativa à antropologia filosófica.

¹¹ Disso surge de uma agenda de pesquisa bastante rica, que, em relação às “ciências do homem” leva a sério a seguinte ressalva de Newton Bignotto: *a afirmação da autonomia do campo conceitual da filosofia política não significa que ela não pode se beneficiar dos resultados dos outros saberes do homem* (BIGNOTTO, 2008, p. 99). Disso também decorre a necessária ressalva, relacionada ao desenvolvimento da filosofia, de que a influência de certas correntes no conceito rawlsiano de cidadão, notadamente a de Kant, não é negada. Ao contrário, continuam pertinentes observações, como as de Onora O’Neil, de que a “matéria-prima” para o conceito de cidadão de Rawls, a ideia de pessoas livres e iguais, é de inspiração kantiana e extraída da experiência moral (O’NEILL, 2002, p. 356).

uma ontologia que seja abrangente). Ao encontro disso, Rorty afirma: *no such discipline as “philosophical anthropology” is required as a preface to politics* (RORTY, 1991, p. 181).

E a psicologia moral cujo desenvolvimento se espera que os princípios de justiça favoreçam é de caráter filosófico, e não psicológico:

(...) it is a moral psychology drawn from the political conception of justice as fairness. It is not a psychology originating in the Science of human nature but rather a scheme of concepts and principles for expressing a certain political conception of the person and an ideal of citizenship (RAWLS, 2005, p. 86/87).

A análise de Newton Bignotto é capaz de esclarecer a questão. Apesar de o objeto de estudo de Bignotto ser o pensamento de Maquiavel, sua análise é pertinente. Segundo o professor, as conhecidas pressuposições do italiano acerca de uma suposta “maldade humana” não possuem status ontológico, de antropologia filosófica, mas de axioma básico para sua teoria política, afirmando o status metodológico próprio da filosofia política: *(...) a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição, que deve ser levada em conta no momento em que se dispõe a criar novas formas* (BIGNOTTO, 2008, p. 92). O procedimento de Maquiavel é adotar uma *constante antropológica negativa* para, a partir dela, desenvolver seu pensamento político:

A proposta maquiaveliana não resolve os problemas gerados pelas interpretações concorrentes da antropologia contemporânea e não lhes nega a pertinência. Ao insistir na criação de uma constante antropológica negativa, o pensador florentino assegura a autonomia do político como objeto, permitindo-nos tratar de aspectos essenciais das profundas transformações sofridas pelas sociedades industriais na contemporaneidade, sem pretender reduzir a complexidade do fenômeno, mas também sem abdicar de abordá-lo devido à impossibilidade de tratá-lo de forma completa. (BIGNOTTO, 2008, p. 98)

Também Rawls, pelo que se pôde perceber, recusa status ontológico ao seu modelo de pessoa. E Rawls não seria o primeiro a proceder dessa maneira, como o elogio de Freeman supracitado poderia sugerir. Antes mesmo dele ou de Maquiavel, já em Platão e, posteriormente, em Hobbes (já na tradição liberal), isso já se veria, segundo Bignotto (p. 87). Além disso, Rawls também se utiliza desse método para reforçar o caráter autônomo da filosofia política, que, para ele, se dá em dois aspectos: trata-se de uma forma de pensamento normativa e que não precisa ser explicada

pelas formas às quais se atribui caráter científico em outras ciências, como as ciências naturais (RAWLS, 2005, p. 87/88).

O motivo para que Rawls proceda a partir de uma *constante antropológica negativa* remete ao seu liberalismo político, como projeto de filosofia política. O liberal leva a sério o pluralismo na sociedade: as pessoas discordam a respeito de doutrinas morais, religiosas e, inclusive, sobre a essência do homem. Apesar disso, não abre mão de especular sobre as normas de convivência em sociedade. Diante disso, adota-se um modelo normativo baseado no que há de convergente nessa cultura política, baseando-se no fato do pluralismo razoável e na possibilidade de um consenso sobreposto.

1.2.1. O princípio aristotélico

Além dos pressupostos básicos de racionalidade e razoabilidade, também é parte da visão normativa rawlsiana sobre os cidadãos um outro pressuposto, relativo ao exercício das capacidades dos cidadãos ao longo da vida, o *princípio aristotélico*.¹² Trata-se de um princípio de motivação, que postula algo acerca da maneira como cidadãos perseguem seus projetos de vida. Segue seu enunciado:

other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity. (RAWLS, 1999, p. 374)

Segundo tal princípio, então, o exercício de tarefas mais complexas, desafiadores, que demandem habilidades mais sofisticadas é normalmente mais desejado em comparação com o de tarefas mais simples. Um simples exemplo trazido pelo autor é o de que, em geral, pessoas que são capazes de jogar xadrez e damas tendem a preferir o primeiro, por conta de sua maior complexidade e sutileza.

Rawls não realiza uma investigação antropológica profunda para provar o princípio, mas apenas indica que certas constatações sobre o comportamento humano e a dinâmica evolutiva parecem corroborá-lo. Não obstante, o autor dá

¹² Embora não seja um princípio proposto explicitamente por Aristóteles, é de sua *Ética a Nicômaco* que Rawls retira sua inspiração. Cf. RAWLS, 1999, p. 372, nota 20.

algumas pistas sobre as razões pelas quais esse tipo de atividade seria preferido pelos indivíduos:

*Presumably complex activities are more enjoyable because they satisfy the desire for variety and novelty of experience, and leave room for feats of ingenuity and invention. They also evoke the pleasures of anticipation and surprise, and often the overall form of the activity, its structural development, is fascinating and beautiful. **Moreover, simple activities exclude the possibility of individual style and personal expression. Which complex activities permit or even require, for how could everyone do them in the same way?** (RAWLS, 1999, p. 374/5; grifo nosso)*

O trecho em destaque na citação é importante para a argumentação deste trabalho. Uma razão pela qual o desenvolvimento de capacidades e habilidades mais complexas é desejável é o fato de permitirem, em maior grau, expressão da individualidade. Assim, tais atividades são tidas como focos privilegiados de *efetividade* dos seres humanos, de exercício pleno e reconhecido de suas capacidades. Diante disso, não parece exagero concluir que são importantes veículos para a expressão da racionalidade atribuída aos indivíduos, o que é um indício de coerência na teoria de Rawls.

Algumas observações são importantes para evitar mal-entendidos sobre esse princípio. Em primeiro lugar, o princípio aristotélico indica uma tendência, não um padrão invariável de escolhas (RAWLS, 1999, p. 376). Em segundo lugar, o princípio não indica que qualquer atividade específica será preferida (p. 377). A segunda colocação é de extrema importância, sob pena de ir de encontro às bases liberais do autor, ela indica que o princípio em questão não presume uma concepção substantiva de bem.

Isso significa que cidadãos continuam a ser entendidos como capazes de traçar seus próprios planos de vida, de acordo com o que entendem por uma vida boa. Em suma, *It does not entail that a rational plan includes any particular aims, nor does it imply any special form of society* (p. 378).

Esse princípio desempenha funções importantes em relação a outros elementos da filosofia de Rawls, como a sua ideia de estabilidade e o florescimento

de senso de justiça entre os cidadãos. Além disso, possui também relação com a ideia rawlsiana de autorrespeito, abordada a seguir.

1.2.2. Autorrespeito e suas bases sociais

Ao conceito de pessoa explicado conecta-se uma outra ideia importante do sistema de justiça rawlsiano: o *autorrespeito* e suas *bases sociais*. Já foi dito que, dentre os *bens primários* estão tais bases sociais do autorrespeito: *understood as those aspects of basic institutions normally essential if citizens are to have a lively sense of their worth as persons and to be able to advance their ends with self-confidence* (RAWLS, 2001, p. 59).

Rawls não oferece uma lista completa de quais seriam tais bases sociais do autorrespeito, mas algumas passagens são importantes para que se entenda do que se trata:

One ground of this right is to allow a sufficient material basis for personal independence and a sense of self-respect, both of which are essential for the adequate development and exercise of the moral powers. (RAWLS, 2001, p. 114)

Under normal circumstances, then, we suppose those moral powers [racionalidade e razoabilidade] to be developed and exercised within institutions of political freedom and liberty of conscience, and their exercise to be supported and sustained by the social bases of self-respect. (RAWLS, 2001, p. 200)

Um aspecto necessário de se destacar é o de que, apesar de essas bases materiais do autorrespeito estarem intimamente ligadas ao desenvolvimento daquelas capacidades morais presumidas, sua garantia não significa que elas sejam efetivamente desenvolvidas. Ao contrário, elas são bens *normalmente* necessários para isso, e então, esse objetivo pode ser alcançado sem tais bases sociais, assim como, mesmo garantindo-se tais bases, é possível que ele não seja alcançado. A relação não é necessária. Isso parece ser importante para diferenciar essa classe de bens primários daquelas duas primeiras, consagradas pelo princípio das liberdades básicas, essas, sim, necessárias para o desenvolvimento daquelas capacidades morais.

Outro aspecto digno de destaque é que são considerados bens primários as *bases sociais do autorrespeito*, e não o autorrespeito em si, o que remete à definição

do conceito. Autorrespeito é uma atitude de uma pessoa em relação a si mesma. Suas bases sociais são os bens que auxiliam no suporte desse tipo de atitude, e elas são distribuídas pelos princípios de justiça (RAWLS, 2001, p. 60). Mais especificamente, a definição de autorrespeito é a seguinte:

We may define self-respect (or self-esteem) as having two aspects. First of all, as we noted earlier (§29), it includes a person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies a confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfill one's intentions. (RAWLS, 1999, p. 386)

A razão para que essa atitude seja valorizada pelos representantes na posição original (e, daí, que seja considerado como bem primário) é que sem ela as ações de cada tornam-se destituídas de qualquer valor, ou, mesmo que possuam, não há motivação para realizá-las.

É na análise daquele primeiro aspecto do autorrespeito que a relação desse conceito com o princípio aristotélico fica clara. Segundo Rawls (idem), uma das circunstâncias que dão suporte ao desenvolvimento do senso de valor próprio é ter um plano racional de vida, especialmente um que satisfaça o princípio aristotélico.

Mas além disso, o autorrespeito também é reforçado pela apreciação de nossas atitudes pelos demais membros de uma associação à qual se pertence. Essa dimensão interpressoaal (ou social, em maior âmbito) do autorrespeito também tem a ver com o princípio aristotélico, na medida em que as demais pessoas tendem a demonstrar maior apreço e admiração pelas nossas ações na medida em que elas também consagram aquele princípio. Assim, o desenvolvimento de capacidades é geralmente valorizado tanto pelo próprio indivíduo quanto por aqueles com ele convivem, e ambas as circunstâncias reforçam o autorrespeito.

Importante que tenha sido mencionada essa dimensão da associação entre cidadãos e as consequências disso para o desenvolvimento de suas capacidades, pois, como se verá no item seguinte, também a promoção de uma sociedade estável, em sentido rawlsiano, passa pela promoção desses laços.

Apesar de tudo isso, Rawls pareceu deixar muitas questões relativas ao autorrespeito em aberto. Questiona-se, principalmente, quais seriam suas referidas

bases sociais e como distribuí-las por meio de princípios de justiça. Uma importante menção ao autorrespeito, porém, é a inclusão, a partir do *Liberalismo Político*, da oportunidade para um trabalho significativo entre suas bases:

Lacking a sense of long-term security and the opportunity for meaningful work and occupation is not only destructive of citizen's self-respect but of their sense that they are members of society and not simply caught in it (RAWLS, 2005, lvii).

Jeffrey Moriarty afirma que o tema é de especial relevância para as críticas marxistas à teoria da justiça de Rawls (MORIARTY, 2009, p. 442), razão pela qual o tema ser abordado nesse trabalho. Diante de certo entendimento do que seja trabalho significativo (ou *trabalho pleno de significado*, na dicção de outros autores), o tema pode ter estreita relação com a divisão do trabalho e a democracia no local de trabalho, e, finalmente, com o fenômeno do estranhamento.

A conceituação de Moriarty, que faz clara referência ao princípio aristotélico, pode sugerir essa aproximação, especialmente no que se refere ao poder decisório do trabalhador: *according to standard accounts, it must be complex and varied, and give the worker considerable decision-making power* (p. 448). Diante disso, ao se tratar da maneira como o rawlsianismo pode lidar com os estranhamentos no mundo do trabalho, o tema do trabalho significativo e sua relação com o autorrespeito deverá ser abordado.

1.3. Propriedade privada e mercado: Rawls e o *alto liberalismo*

Como foi visto, pouco foi dito nos enunciados dos princípios de justiça acerca de dois temas bastante caros ao debate no campo da filosofia política: *propriedade privada* e *mercado*. Isso não é coincidência, afinal, Rawls não reivindica a essas duas instituições status ou proteção especiais e amplos no seu sistema de justiça.

De fato, no primeiro princípio de justiça há menção a uma liberdade básica denominada *propriedade pessoal* (RAWLS, 2011, p. 114 ss.). No entanto, o âmbito dessa liberdade é bastante restrito, consagrando apenas objetos de relação mais íntima com o indivíduo e seus projetos de vida (exemplo seria o direito real sobre uma propriedade usada para fins de habitação).

O critério para visualizar quais seriam os objetos que comporiam essa liberdade básica é sua necessidade como base material para a independência pessoal e o autorrespeito, que, por sua vez, são essenciais para o desenvolvimento daquelas capacidades morais presumidas pelo autor (racionalidade e razoabilidade):

One ground of this right is to allow a sufficient material basis for personal independence and a sense of self-respect, both of which are essential for the adequate development and exercise of the moral powers. (RAWLS, 2001, p. 114)

Em um trabalho que traz diálogos com o marxismo, é pertinente dizer que tal propriedade pessoal não é o foco das divergências entre liberais igualitários e marxistas. Um modelo socialista ou comunista não tem como bandeira a abolição dessa modalidade de propriedade.¹³ Ao encontro disso, é importante perceber que certas liberdades econômicas como a propriedade privada de bens de produção não são consagradas por essa liberdade básica:

Two wider conceptions of the right to property are not taken as basic: namely,

(i) the right to private property in natural resources and means of production generally, including rights of acquisition and bequest;

(ii) the right to property as including the equal right to participate in the control of the means of production and of natural resources, both of which are to be socially, not privately, owned. (RAWLS, 2001, p. 114)

É com base nisso que Freeman classifica Rawls como um exemplar do *alto liberalismo (high liberalism)*, em oposição ao *liberalismo clássico*. Segundo Freeman, toda a tradição liberal possui como elemento comum entre seus autores o entendimento de que certas liberdades têm importância política fundamental e são inalienáveis (também, alguma concordância sobre quais seriam essas liberdades, a exemplo das liberdades de expressão, associação e pensamento) (FREEMAN, 2011, p. 19).

Porém, liberais clássicos e do alto liberalismo diferenciam-se pelo tratamento que oferecem às liberdades econômicas, especificamente à liberdade contratual e à propriedade privada de meios de produção. O liberalismo clássico oferece forte proteção a elas, são valoradas com máxima importância; são passíveis de restrições

¹³ Kymlicka, ao tratar do pensamento marxista, ressalta: *A posse privada é permissível em áreas de “propriedade pessoal”, como as roupas, móveis e bens de lazer que usamos em casa e no divertimento.* (KYMLICKA, 2006, p. 217).

apenas a proteção de outras liberdades básicas ou para assegurar a reprodução de um mercado livre e eficiente¹⁴ - daí a defesa ferrenha do capitalismo. Autores que fariam parte dessa corrente do liberalismo são Adam Smith, David Ricardo e também John Locke.

Já os pensadores do alto liberalismo, que teria sido inaugurada por Mill e do qual Rawls seria grande expoente no séc. XX, teriam como característica própria quatro elementos em comum no tratamento que dão aos direitos e liberdades econômicas: (a) recusam o status de liberdades básicas atribuído aos direitos e liberdades econômicas (contratual e de propriedade de bens de produção); (b) distinguem duas funções do mercado, quais sejam, a alocação de forças produtivas e distribuição de renda e riqueza, podendo defender uma delas sem a outra; (c) defendem uma igualdade de oportunidades com alcance muito maior do que o pensado pelos liberais clássicos; (d) e criticam o capitalismo pela sua tendência de concentrar riqueza e propriedade dos meios de produção (FREEMAN, 2011, p. 29/30).

Diante do que se viu acerca do escopo do que Rawls chama *propriedade pessoal*, parece correto o diagnóstico de Freeman. Como se verá, o diagnóstico também se encaixa com as proposições institucionais de Rawls sobre sistemas sociais aptos a colocar em prática seus princípios de justiça.

Note-se ainda que Freeman atribui essa diferença de tratamento das liberdades econômicas aos diferentes conceitos de pessoa pressupostos por cada autor desta tradição (FREEMAN, 2011, p.53) - o que é bastante coerente, afinal, como se viu, o argumento para a proteção da propriedade pessoal e seus limites remete exatamente ao conceito de pessoa pressuposto por Rawls, com suas capacidades morais.

Seguindo semelhante linha de raciocínio, outros autores, ainda, percebem que a propriedade privada em Rawls (no que seja mais abrangente que aquela propriedade pessoal), é uma concepção *pós-institucional*:

In addressing our questions, we distinguish between two important camps in contemporary political theory: on the one

¹⁴ (...) while classical liberals reject restrictions on the basic liberties (except to protect the basic liberties), they generally allow for restrictions and regulations on economic liberties in order to procure and maintain the conditions necessary for free competitive markets and economic efficiency, as well as maintaining health and safety, and procuring other public goods. The most enduring and (I believe) persuasive classical liberal justification of the economic liberties is cast in terms of the conditions required to establish and maintain economically efficient market allocations of resources and distributions of income and wealth (FREEMAN, 2011, pp. 21/2).

hand, those who hold deontic “pre-institutional” or (roughly) Lockean “natural right” conceptions of private property (for example, libertarians and Lockean liberals); and, on the other hand, those who hold maximizing “post-institutional” conceptions of property (for example, Rawlsians and some utilitarians) (KORDANA; TABACHNICK, 2006, p. 143)

Tudo isso não significa que a justiça como equidade deva rejeitar como objeto de estudo os regimes de propriedade (para além daquela propriedade pessoal) e de mercado. Ao contrário, tais questões são exemplos do que se entende por *estrutura básica*, que, como já visto, é o objeto da teoria de justiça de Rawls (RAWLS, 2001, p. 10).

Deve-se perceber que a propriedade privada de meios de produção ou a participação no controle de meios de produção apropriados socialmente podem, sim, ser justificadas. Essa tarefa, no entanto, deve ser realizada em nível legislativo (e desde que as liberdades básicas sejam asseguradas, evidentemente) – momento em que a discussão política assume maior sensibilidade fática e leva em conta condições históricas e sociais existentes (RAWLS, 2001, p. 14) – ao passo que as liberdades básicas merecem status constitucional.

Já em relação ao mercado, é correto afirmar que Rawls pressupõe certo valor nessa forma de alocação. Na argumentação pelo seu princípio da diferença, o autor pressupõe uma base mercadológica sobre a qual seus princípios agem.¹⁵ O resultado é mais complexo que um mercado livre, mas o de um mercado constrangido pela alocação de bens primários feita pelos seus princípios de justiça.¹⁶

Além disso, como observa Freeman, Rawls (assim como Mill) distingue duas funções alocativas do mercado, e o fato de Rawls ver o mercado como uma forma eficiente de alocação de recursos produtivos não significa que ele proponha sua adoção irrestrita para a distribuição de renda e riqueza (bens primários sujeita ao princípio da diferença):

Second, with respect to free markets, both distinguish between and emphasize the dual functions that markets play in allocating productive forces (on the one hand), and distributing income and

¹⁵ *Now it is against a background of market allocations of factors of production that Rawls assumes that the difference principle will work best to advance the position of the worst-off within a market economy where people act in their own interests in making their economic choices (FREEMAN, 2007, p. 100).*

¹⁶ *Indeed, the main point of the difference principle is to provide a non-market criterion for deciding the proper division of income and wealth resulting from market allocations of productive resources and the resulting social product. (FREEMAN, 2007, p. 104)*

*wealth (on the other). They argue that markets play their most crucial role in protecting freedom of occupation and choice of careers and in securing the efficient allocation of productive resources, and they do not fundamentally tie the final distribution of income and wealth to markets and the price system (FREEMAN, 2011, p. 29/30).*¹⁷

O que pode se apreender, então, é que também as formas de mercado podem ser desenhadas de diversas formas em estágio legislativo ou executivo (afinal, é nesse momento que as instituições são avaliadas conforme o princípio da diferença). Requer-se, e isto não é pouco, que as liberdades básicas e a igualdade de oportunidades sejam preservadas, e que o desenho adotado só permita desigualdades na distribuição de renda e riqueza se o fizer em benefício dos menos favorecidos.

Percebe-se que, apesar de todas as ressalvas, Rawls não deixa de valorizar o mercado como forma alocativa eficiente para algumas tarefas e incluí-lo em sua concepção de justiça (assim como em seus regimes institucionais, abordados a seguir). Anne Philips percebe que essa defesa do mercado é a defesa de um mercado idealizado (o que é intencional da parte de Rawls), pois se trata de uma teoria de justiça ideal (PHILIPS, 2008, p. 3) – o que é criticado pela autora, pois os mercados não podem ser concebidos como mecanismo alocativos neutros.¹⁸

Tudo isso se refletirá nos regimes institucionais propostos por Rawls. É coerente com o tratamento da propriedade privada exposto que o autor aceite tanto um regime no qual sua titularização seja privada quanto um regime socialista para cumprir esse mister – afinal, conforme Freeman, “*capitalism is essential to the classical liberal tradition. It is not essential to liberalism per se*” (FREEMAN, 2011, p. 27).

¹⁷ Cf. RAWLS, 1999, p. 241. A base de teoria econômica para que Rawls utilize tal diferenciação é a obra de James Meade (cf. MEADE, 2012, p. 11 ss), economista cuja influência é expressiva também na teoria institucional de Rawls (percebida notadamente em seu modelo social de *democracia de cidadãos proprietários*). A influência é mútua, afinal, uma tradição de economistas que sucede Meade (entre eles Atkinson e, posteriormente, Thomas Piketty) possui como referência político-filosófica, exatamente, Rawls. Para um balanço dessa influência e da agenda política que rawlsianos possam sustentar após os resultados das pesquisas dos economistas citados, cf. O’NEILL, 2017.

¹⁸ *The point, rather, is that markets cannot be conceived as neutral devices generating principles of equitable treatment when they operate through historically specific conventions and norms that may or may not (and this then becomes a historical, not conceptual question) promote equality (PHILIPS, 2008, p. 15).* Como se viu, o pensamento rawlsiano não atribui *neutralidade* ao mercado; sua defesa é parcial e baseada em uma teoria econômica que aponta para sua eficiência. Acredita-se que, aliado a outras instituições de um sistema social mais amplo e analisado em sua totalidade, possa cumprir os objetivos trazidos por uma teoria de justiça. Diante de evidências em contrário, certamente, a posição deve ser revista.

1.4. Estabilidade pelas razões certas

Ao justificar seus princípios de justiça a partir do argumento da posição original, Rawls divide essa justificação em duas etapas: na primeira, os representantes na posição original não possuem conhecimentos preferências pessoais (inclinações para o egoísmo ou para o altruísmo, por exemplo), enquanto na segunda os participantes possuem as informações relativas à psicologia de cidadãos da sociedade bem ordenada da justiça como equidade.

Na primeira etapa, são escolhidos, dentre uma lista de concepções disponíveis, os princípios de justiça que garantiriam o bem dos representados. Na segunda, já escolhidos os princípios e visualizado o sistema de justiça que formam, esse sistema é questionado em relação aos seus efeitos sobre as características psicológicas dos cidadãos sob sua regência (RAWLS, 2001, p. 88/9). Tais efeitos são importantes porque deles depende a capacidade do sistema de justiça de gerar sua própria aceitação e manutenção ao longo do tempo, ou seja, sua *estabilidade*. Utilizando uma linguagem referente ao contratualismo, trata-se de, primeiramente, escolher os termos justos do contrato social, e, em um segundo momento, verificar se os contratantes serão capazes de cumpri-lo (se suas exigências podem ser aceitas).¹⁹

É esta última etapa que será abordada nesse tópico. E logo de início se faz pertinente verificar como Rawls coloca a questão:

The parties are to ask whether people who grow up in a society well ordered by the two principles of justice—the principles adopted in the first part of the argument—acquire a sufficiently strong and effective sense of justice so that they normally comply with just arrangements and are not moved to act otherwise, say, by social envy and spite, or by a will to dominate or a tendency to submit. (RAWLS, 2001, p. 181)

Esse conceito de estabilidade, portanto, consiste no suporte constante, pela generalidade dos cidadãos, de uma determinada concepção política de justiça (na

¹⁹ Petroni (2017, p. 148) lembra que essa etapa é comum à grande parte da tradição contratualista. Assim o autor resume as etapas da assinatura do contrato: *Teorias contratualistas são estruturadas a partir de duas etapas argumentativas interdependentes: a construção de uma situação original de escolha nas quais as partes envolvidas procuram comparar e conceber princípios morais à luz de interesses e valores específicos, e o teste dos termos acordados em relação às exigências impostas sobre aqueles que terão de cumpri-las ao longo de suas vidas.*

teoria ideal de Rawls, a justiça como equidade). Isso não significa que uma sociedade estável seja uma sociedade inalterada, muito ao contrário, o conceito rawlsiano de estabilidade presume a diversidade e as constantes mudanças institucionais que uma sociedade sofre. O que esse conceito exige é que, diante dessa dinamicidade social, todo desvio de uma situação de justiça seja combatido internamente (no âmbito dessa sociedade). Assim, o conceito de estabilidade, já trazido em *Uma teoria de justiça* e retomado em justiça como equidade é o seguinte:

Stability means that however institutions are changed, they still remain just or approximately so, as adjustments are made in view of new social circumstances. The inevitable deviations from justice are effectively corrected or held within tolerable bounds by forces within the system. Among these forces I assume that the sense of justice shared by the members of the community has a fundamental role. To some degree, then, moral sentiments are necessary to insure that the basic structure is stable with respect to justice. (RAWLS, TJ, p. 401; cf. Também RAWLS, 2001, p. 181 ss)

A importância da estabilidade, então, não é meramente prática, mas de ordem moral (HUSSAIN, 2012, p. 185). Hussain sumariza em duas as razões para a importância e o status moral da questão (2009, p. 416). Em primeiro lugar, um regime estável é capaz de fazer mais pela garantia da justiça, pois é capaz de reagir a situações novas que desafiam o funcionamento regular das instituições, reclamando uma ação positiva para reestabelecer a justiça das instituições diante de novas circunstância (Hussain cita como exemplos desastres naturais, alterações da pirâmide etária da população e a crescente globalização).

Além disso, a estabilidade das instituições sociais da estrutura básica deveria ser buscada pela justiça porque tais instituições envolvem a sensibilidade moral dos cidadãos e têm como base as próprias convicções morais e atitudes deles. E aqui os desenvolvimentos do *Liberalismo Político* são importantes. O conceito liberal de estabilidade apela para a razão pública, de maneira que instituições justas devem perdurar porque são fruto da motivação de cada cidadão para dar suporte a uma concepção de justiça (Cf. RAWLS, 2005, p. 142-4).

Como pode ser alcançado tamanho consenso se, ao mesmo tempo, pressupõe-se que cada indivíduo adere a doutrinas abrangentes diversas, cada um com suas próprias ideias de vida boa? Dito de outra maneira, como estabilidade e o

fato do pluralismo razoável são compatibilizados? É pertinente lembrar que o pluralismo razoável é um pressuposto e que se acredita na sua persistência.²⁰

A resposta a esse questionamento explicita a relação entre estabilidade e o consenso sobreposto. Em uma sociedade estável, apesar de as pessoas se comprometerem com diversas doutrina abrangentes, elas são capazes de alcançar certo consenso político, e efetivamente o fazem. Isso significa que, em relação àqueles termos justos da cooperação social, há certa concordância (*the social unity of a constitutional regime is seen to rest on such a consensus*, RAWLS, 2001, p. 181).

Rawls acredita que essa visão é muito mais realista do que aquela apresentada originalmente em *Uma teoria*, considerada utópica. Na primeira grande obra do autor, a ideia de consenso sobreposto ainda não havia sido introduzida (ao menos não sob o mesmo escopo), nem estava claro que a justiça como equidade é uma concepção política de justiça (RAWLS, 2001, p. 184).

Portanto, é coerente essa evolução com aquela declaração do autor, já citada, de que as grandes mudanças na passagem para o *Liberalismo Político* decorrem do tratamento da estabilidade, mais especificamente, da introdução e desenvolvimento da ideia de consenso sobreposto. Tais desenvolvimentos são importantes para tratar da legitimidade e das possibilidades do surgimento de uma sociedade justa em um contexto de pluralismo. Não obstante, tais desenvolvimentos não negam as questões relativas ao desenvolvimento de uma *psicologia moral razoável*, ligada àqueles capacidades morais de cada cidadão já expostas aqui e já trazidas em seu *Uma Teoria da Justiça*.²¹ Em suma, a abordagem política da estabilidade oferece um complemento importante para a abordagem de justiça.

²⁰ (...) *the diversity of religious, philosophical, and moral doctrines found in modern democratic societies is not a mere historical condition that may soon pass away; it is a permanent feature of the public culture of democracy.* (RAWLS, 2001, p. 33/4)

²¹ Nesse sentido, HUSSAIN, 2009: *Rawls's main concern in Political Liberalism is to show how justice as fairness could achieve stability for the right reasons given the fact that a plurality of reasonable comprehensive views about morality are likely to arise under an arrangement that protects the freedom of thought and conscience. Even if an overlapping consensus does emerge among the moral doctrines held by citizens in a just society, there is still a further question about how strongly citizens will be motivated by the principles that are the object of this doctrinal agreement. I take it that Rawls's moral psychology addresses this motivational issue, and the complications that he introduces in Political Liberalism would not lead to substantial revisions in this part of the argument (p. 431, n. 16).* Além do mais, há menções significativas à questão da psicologia moral no *Liberalismo Político* (na p. 143, nota 9, Rawls até mesmo remete o leitor a *Uma Teoria*) e em *Justiça como Equidade*.

Seguindo com a análise desse tema, é de grande relevância entender que a aceitação e o *compliance* em relação aos princípios de justiça, em uma sociedade bem ordenada, são espontâneos, no sentido de que não são impostos, que não resultado de sanções ou receio quanto a elas (RAWLS, 2001, p. 186).²² Só assim a justiça como equidade consagra aquele princípio liberal de legitimidade (p. 186), e, dessa maneira, a sociedade gera sua própria manutenção ao longo do tempo.

O que distingue essa concepção de estabilidade, então, é que ela não pode ser alcançada a qualquer custo. O único caminho disponível, em termos políticos e morais, é o respeito à razoabilidade de cada um, como conclui Hussain:

What makes stability for the right reasons distinctively important, then, is that political morality requires not only that we should ensure that our institutions will be just, but also that we should treat ourselves (and each other) as reasonable persons in the process. (HUSSAIN, 2012, p. 198)

Por esse motivo essa ideia de estabilidade também é chamada *estabilidade pelas razões certas*, uma estabilidade alcançada pelo senso de justiça. A ideia é que, uma vez existente um senso de justiça compartilhado entre os indivíduos, eles se esforçarão para que as instituições básicas da sociedade se pautem pela justiça e que isso se mantenha no decorrer do tempo (HUSSAIN, 2012, p. 184).

Essa aceitação de princípios políticos não entra em conflito com o fato de os indivíduos sustentarem uma doutrina abrangente razoável. Há uma diferença entre sustentar uma concepção política e uma concepção abrangente. Enquanto a concepção política se refere aos termos da cooperação social, uma concepção abrangente, como já visto, envolve muito mais que isso. E, desde que sejam razoáveis, a justiça como equidade não exige nada em relação a tais doutrinas.²³

Assim, para que se alcance estabilidade, é suficiente uma concordância (mediante um consenso sobreposto) sobre uma concepção política – o que, de fato, é uma exigência muito menor do que a concordância sobre uma doutrina abrangente. Nas palavras de Rawls:

²² “By establishing a system of institutions that operate as a kind of Platonic guardian of social justice, we treat ourselves as if we lacked the moral powers to take our place in society as full citizens” (HUSSAIN, 2012, p. 198.)

²³ Essa limitação reflete a ideia de que a justiça como equidade, embora comprometida com a pluralidade de ideias de bem, acaba por não compactuar com algumas delas – justamente aquelas provenientes de doutrinas abrangentes não razoáveis. Em apontamento breve, Rawls define uma doutrina razoável: *a reasonable doctrine must recognize the burdens of judgment (§11.4-5) and so, among other political values, that of liberty of conscience.* (RAWLS, 2001, p. 191).

Thus we now say: a society is well ordered by justice as fairness so long as, first, citizens who affirm reasonable comprehensive doctrines generally endorse justice as fairness as giving the content of their political judgments; and second, unreasonable comprehensive doctrines do not gain enough currency to compromise the essential justice of basic institutions. (RAWLS, 2001, p. 187)

Parece haver, então, certa segmentação entre os juízos políticos e outros mais abrangentes (religiosos, morais, éticos etc.) de um indivíduo, o que não é visto como um problema para o liberalismo. A justificativa para essa posição se relaciona ao valor da democracia em uma sociedade pluralista e a correspondente ideia liberal de legitimidade:

Together, the values of justice and of public reason express the liberal ideal that since political power is the coercive power of citizens as a corporate body—a power in which each has an equal share—this power is to be exercised, at least when constitutional essentials and questions of basic justice are at stake, only in ways that all citizens may reasonably be expected to endorse. (RAWLS, 2001, p. 190)²⁴

É necessário frisar: para que essa ideia de estabilidade seja alcançada, é necessário que as capacidades morais pressupostas por Rawls possam ser desenvolvidas e exercitadas, propiciando o desenvolvimento de uma *psicologia moral razoável*.²⁵ Uma sociedade estável, então, é aquela que permite o desenvolvimento das capacidades morais pressupostas pelo liberalismo político e especificadas pela justiça como equidade.

Enfrentada essa questão de ordem moral, restaria investigar quais arranjos institucionais permitiriam alcançar tal estabilidade, ou seja, quais instituições de uma *estrutura básica* teriam o efeito desejado favorecer o desenvolvimento dessa psicologia moral razoável e, assim gerar sua própria manutenção - é pertinente lembrar que o objeto primário dos princípios de justiça é a *estrutura básica* (instituições, e não indivíduos); não obstante, e de maneira coerente com essa abordagem da estabilidade, é pressuposto um efeito dessa estrutura básica no agir dos indivíduos a ela submetidos (RAWLS, 2001, p. 10).

²⁴ Rawls acrescenta uma segunda parte a esse argumento: de que, ao longo da história da religião e da filosofia, pôde-se perceber que existe, de fato, a possibilidade de congruência entre doutrinas abrangentes e a solidificação de uma concepção política (RAWLS, 2001, p. 190)

²⁵ *The assumptions of this psychology: persons are rational and reasonable, and able to engage in fair social cooperation* (RAWLS, 2001, p. 196).

Com isso, a discussão sobre estabilidade passa do campo dos princípios de justiça ao campo institucional. Nesse contexto, Hussain (2009 e 2012), por exemplo, argumenta que uma sociedade justa rawlsiana, para alcançar a estabilidade pelas razões certas, deve possuir moldes democráticos corporativos. Argumenta que esse tipo de regime, além de alcançar maiores resultados distributivos, também favorecem o desenvolvimento de capacidades como aquelas relacionadas ao modelo normativo de cidadão trazido por Rawls.²⁶

Esse argumento pode ser decisivo para discussões sobre direito a trabalho significativo ou democracia no local de trabalho, em suma, sobre democracia econômica. Na medida em que essas discussões se relacionam com manifestações do estranhamento, são bastante pertinentes para essa investigação e serão retomados no cap. 4.

1.5. Implementando a justiça como equidade: regimes sociais rawlsianos e medidas institucionais

Após concluir a tarefa de formular princípios de justiça para uma sociedade bem ordenada, Rawls delinea sistemas sociais que seriam capazes de realizá-los. É importante perceber essa descrição ainda é parte de uma *teoria ideal*, na qual são descritas, em abstrato, as principais instituições e políticas de uma sociedade imaginária pensada para garantir sua reprodução baseada naqueles princípios de justiça – não se trata de afirmar que, factualmente, tais modelos ideais funcionarão.²⁷

O parâmetro adotado para julgar modelos ideias de sociedade é, nesse sentido, um parâmetro de justiça [*right*], e questões de eficácia, aquiescência dos cidadãos, e competência são momentaneamente deixadas de lado - *We ask: what kind of regime and basic structure would be right and just, could it be effectively and workably maintained?* (RAWLS, 2001, p. 136/7). Por ser esse o parâmetro de avaliação, os

²⁶ “Some of the claims made in the enormous literature on the economic performance of corporatist, neocorporatist, and coordinated economic regimes are broadly relevant to social justice, insofar as corporatist arrangements tend toward greater equality in the distribution of income and do a better job of developing skills” (HUSSAIN, 2012, p. 197).

²⁷ Para isso, seria necessário um trabalho complementar de ciência social (RAWLS, 2001, p. 135).

regimes analisados são descritos de maneira *ideal*, ou seja, *uma descrição de como funcionam quando funcionam bem* (p. 137).²⁸

Nesse escopo, o autor descreve cinco regimes ideias: (a) capitalismo de *laissez-faire* (sistema da liberdade natural); (b) capitalismo de bem-estar social; (c) socialismo de estado com economia centralizada; (d) democracia de cidadãos proprietários (daqui em diante, DCP); (e) socialismo liberal (democrático) (RAWLS, 2001, p. 136). Apenas dois deles são aceitos, a DCP e o socialismo de liberal (para as razões para a recusa dos demais, cf. p. 137/8).

Em um *socialismo liberal* os meios de produção são titularizados pela própria sociedade e o poder econômico é disperso. Imagina-se a existência de empresas que fazem parte de um mercado competitivo no qual vendem o produto do trabalho. A livre escolha de profissão, por cada indivíduo, também é assegurada (RAWLS, 2001, p. 138). Note-se que o mercado enquanto mecanismo de alocação de bens produtivos é mantido, mas a distribuição de renda e riqueza é realizada por outros mecanismos.

Já uma DCP²⁹ caracteriza-se por permitir a titularização privada de meios de produção, mas é trazido por Rawls em oposição ao capitalismo de bem-estar:

the background institutions of propertyowning democracy work to disperse the ownership of wealth and capital, and thus to prevent a small part of society from controlling the economy, and indirectly, political life as well. By contrast, welfare-state capitalism permits a small class to have a near monopoly of the means of production. (RAWLS, 2001, p. 139)

Trata-se de um regime que, em sua essência, trabalha para dispersar o poder econômico. Pressupõe-se que a concentração de poder econômico tem como consequência a concentração de poder político e, com isso, uma grave violação à equitativa igualdade dos direitos políticos. Busca-se realizar essa tarefa pela via da *pré-distribuição* (em contraposição à ideia de *redistribuição*), ou seja, agindo *no início de cada período* para distribuir os recursos produtivos e capital humano (educação e habilidades) (RAWLS, 2001, p. 139).

²⁸ *A regime's ideal description abstracts from its political sociology, that is, from an account of the political, economic, and social elements that determine its effectiveness in achieving its public aims* (RAWLS, 2001, p. 137).

²⁹ Sua inspiração, inclusive a terminologia, é da obra de Meade. Para uma abordagem dos principais pontos de sua proposta e sua relação com a de Rawls (inclusive suas diferenças), cf. O'Neill, 2017, p. 361 ss.

O contraste entre a DCP capitalismo de bem-estar é bastante significativo. Neste regime, suas instituições de fundo não impedem o surgimento de certa classe que, apesar de ter suas necessidades mínimas providas e possuir segurança em relação a infortúnios e acidentes (pois são garantidos pelo estado), por não ter acesso a recursos produtivos e capital humano, torna-se cronicamente dependente dessas garantias estatais e, portanto, não toma parte no esquema de cooperação social.

A DCP, por sua vez, não permite essa situação:

In property-owning democracy, on the other hand, the aim is to realize in the basic institutions the idea of society as a fair system of cooperation between citizens regarded as free and equal. To do this, those institutions must, from the outset, put in the hands of citizens generally, and not only of a few, sufficient productive means for them to be fully cooperating members of society on a footing of equality. Among these means is human as well as real capital, that is, knowledge and an understanding of institutions, educated abilities, and trained skills. (RAWLS, 2001, p. 140)

Esse esclarecimento sobre sua posição acerca do capitalismo de bem-estar é bastante caro a Rawls, pois muitos de seus leitores o viam, até então, como um expoente da justificação do capitalismo de bem-estar ou, ao menos, da ideia de que a distribuição de recursos e a garantia de um mínimo de bens primários seria uma via suficiente para alcançar sua justiça, como aludem O'Neill e Williamson (2012, p. 3). justiça como equidade sepulta essas interpretações.³⁰

Por fim, cabe perceber que, para o autor, a escolha entre o socialismo liberal e a DCP deve ser feita levando em conta razões históricas, de tradição de pensamento e políticas, mas não por uma teoria da justiça (RAWLS, 2001, p. 138), já que, como já afirmado, ambos são capazes de realizar aqueles princípios de justiça previamente formulados. Essa abertura a regimes que permitem a titularização privada de meios de produção e socialistas reflete aquelas considerações anteriores sobre propriedade privada e mercado. Como não é consagrada nenhuma liberdade econômica capaz de

³⁰ Um dos casos mais interessantes é o de David Schweickart. Diante de *Uma Teoria*, o autor entendeu Rawls como defensor do capitalismo, mas argumentou (em *should Rawls be a socialist?* SCHWEICKART, 1979) que, para realizar sua teoria, deveria optar pelo socialismo (uma espécie de socialismo democrático baseado no controle pelos trabalhadores). O autor submeteu seu artigo ao próprio Rawls (que até então não conhecia pessoalmente), com uma única pergunta: “estou certo”? A resposta do autor foi que sua teoria oferece uma defesa da DCP, não do capitalismo, e que não entrou a fundo na discussão capitalismo/socialismo em seu livro. Mesmo assim, Schweickart continuou a crer que ao menos algum tipo de capitalismo de bem-estar seria aceito pela justiça como equidade, o que seria um erro. Uma resenha de Perry Anderson o fez reconsiderar seu ponto, e a publicação de *Justiça como Equidade* solucionou a questão (cf. SCHWEICKART, 2012, p. 201-202, para o relato). Mesmo assim, Schweickart ainda advoga pelo seu modelo socialista de *democracia econômica*.

decidir essa questão, contrariamente ao liberalismo clássico, trata-se de uma questão de desenho institucional.

Note-se também que em ambos os regimes adotados por Rawls, mesmo na variante socialista, existe um mercado, o qual desempenha a função alocativa de forças produtivas. Nas descrições institucionais ideais, acredita-se que, por esse mercado ter apenas essa função alocativa e funcionar em conexão com outras instituições, não se assistiria aos resultados indesejados provocados pelas dinâmicas de mercado da realidade atual.

Também a divisão do trabalho persiste em tais sociedades, o que também não é visto como um problema por Rawls. Ao contrário disso, em explícita resposta a Marx, que é da maior importância para este estudo, Rawls afirma que, quando realizada a DCP, a divisão do trabalho não padeceria de seus males atuais – leve-se em conta que o mundo do trabalho, como se verá, é marcado pelas expressões do fenômeno do estranhamento:

To the objection against the division of labor under capitalism, we reply that the narrowing and demeaning features of the division should be largely overcome once the institutions of a property-owning democracy are realized (RAWLS, 2001, p. 177)

A partir dessas duas descrições institucionais ideais, abre-se um campo de pesquisa bastante amplo e rico: trata-se de pensar, de maneira mais específica, o socialismo liberal e a DCP, de desenhar instituições que promovam esses regimes. Rawls não leva a cabo essa tarefa, relegando-se ao status de filósofo político. Em *Justiça como equidade*, faz algumas breves considerações sobre o papel e os direcionamentos de um regime tributário adequado (RAWLS, 2001, p. 160 ss.); no *Liberalismo Político*, já havia sugerido o financiamento público de campanhas eleitorais, (RAWLS, 2005, lvi). As pistas deixadas por Rawls são de grande importância, mas o espectro de pesquisa e ação é muito mais amplo e requer um trabalho conjunto de diversas áreas de pesquisa.

Que seja possível levar a cabo essa tarefa é algo essencial para o sistema rawlsiano de justiça. Na hipótese de não existirem sistemas aptos a colocar em prática aqueles princípios de justiça, é o caso rever toda a teoria, na forma de um equilíbrio reflexivo. É o que percebem O'Neill e Williamson:

This concern for realism, for institutional feasibility, was central to Rawls's idea of the aims of political philosophy. (...) A very large open question is how, if at all, we can balance the demands of liberty and equality in the institutions of a modern political society. Given this aim, a case for institutional feasibility cannot be relegated to a "from-theory-to-practice" appendix, treated as a supplemental application of principles fully justified prior to such argument. Instead, that case is an ingredient of "reflective equilibrium" – of the justification of a conception of justice (O'NEILL; WILLIAMSON, 2012, xiii).

Seguindo essa agenda, alguns pensadores elaboraram modelos institucionais completos, ou seja, sistemas político-econômicos coerentes e que buscam consagrar certos valores – no caso dos intérpretes de Rawls, são especificações do socialismo liberal ou de uma DCP. Na conceituação de Leandro Zanitelli, trata-se de *regimes institucionais perfeitos* (RIPs): *a PIR is a set of institutions that optimally instantiates a value or mix of values under certain conditions* (ZANITELLI, 2016, p. 3).

Williamson (2012), por exemplo, descreve uma DCP para os EUA. Em resumo, descreve um sistema de bolsas concedidas a todos os cidadãos quando completassem dezoito anos de idade, financiadas pela tributação das classes mais altas da sociedade. Tal regime seria factível, segundo o autor, e realizaria a ideia de pré-distribuição de Meade e Rawls.

Já Schweickart (2012) preocupa-se com o socialismo liberal e desenha um regime que denomina *democracia econômica*. Também em apertada síntese, no seu regime, todos os regimes produtivos são titularizados pela sociedade e trabalhados por empresas (ou cooperativas) de trabalhadores, geridas democraticamente por meio do voto de cada trabalhador, com igual peso, e cujos lucros são diretamente repassados aos próprios trabalhadores, embora não necessariamente de maneira igualitária. Trabalhadores não são presos às cooperativas, podendo escolher sua profissão e onde exercê-la, em observância às disposições claras de Rawls. Argumenta que esse regime é mais apto a realizar a justiça como equidade que a própria DCP; ou ainda que, embora uma variante da DCP "plus", na qual também haveria controle público sobre o setor financeiro, pudesse solucionar os problemas centrais do capitalismo, sua ideia de democracia econômica é mais plausível politicamente.

Outras discussões que podem ser vistas como parte dessa agenda não visam a formulação de um RIP, mas focam em questões mais específicas, especialmente

no interior da DCP. Argumenta-se, por exemplo, que a realização da DCP requer a implementação de uma democracia no local de trabalho. Segundo Wilesmith (2015), é imperativo, para isso, abordar regimes de governança corporativa, fazendo com que a decisão no interior de empresas seja democratizada. Sua ideia ressoa a argumentação de Hussain (já exposta no item 1.4., sobre estabilidade) por um regime de democracia corporativista e é munida por pesquisas da área da economia política que evidenciam que um regime como este é factível (e o exemplo mais próximo seria o da regulação das decisões no interior de grandes empresas na Alemanha, a partir das reformas legislativas do pós-guerra, conforme Vitols, 2001).

A pertinência de todo esse campo de pesquisa para este estudo é o de que, nos campos da teoria institucional e da implementação de políticas, o fenômeno social e efetivo do estranhamento e suas bases reais podem ser enfrentados. Tratar de poder decisório do trabalhador na empresa, por exemplo, além de ter relação com aquelas bases teóricas rawlsianas, parece ser um enfrentamento direto de uma manifestação do estranhamento na sociedade capitalista. Porém, essa argumentação demanda maior esforço e será enfrentada na terceira parte deste trabalho.

Por ora, o que cabe explicitar é que a obra de Rawls é uma referência importante para abordar questões institucionais e de implementação de políticas. Apropriando (e adequando) as palavras de Waldron (2016, p. ix), *há vida além de Rawls*, mas possivelmente ainda com Rawls. Propõe-se que as teorias e diagnósticos do estranhamento, mesmo que advindos de outras tradições de pensamento bastante distintas da tradição liberal, possam desempenhar um papel nessa discussão.

2. Rawls e a crítica marxista

Os pontos de diálogo entre a obra de Rawls e o marxismo são numerosos e muitos deles serão explorados aqui, na medida de sua pertinência. A sensibilidade com o marxismo é retrato de uma postura reconhecido do autor: a de buscar, com disposição e honestidade intelectual, compreender e debater com os demais pensadores, principalmente seus críticos.

2.1. A crítica de Marx ao liberalismo e as respostas de Rawls

Convém abordar tais diálogos a partir dos textos do próprio autor, Rawls. Ao abordar a obra marxiana, Rawls explicita que a perspectiva dominante de sua leitura é a de Marx como crítico do liberalismo, embora reconheça que a obra é muito mais ampla e rica (RAWLS, 2001, p. 176; 2007, p. 320). Tais críticas foram abordadas pelo autor em seus cursos lecionados na universidade de Harvard, e que originaram as publicações de *Justice as fairness* (RAWLS, 2001, §52) e de suas lições de história da filosofia política, editadas por Samuel Freeman (RAWLS, 2007, p. 317 ss.). [mudar, inverter a ordem das frases].

(a) A primeira crítica tratada é a de que os direitos humanos (ou liberdades dos modernos, em referência a Benjamin Constant) expressam e protegem egoísmo mútuo. Rawls nega que em sua democracia de cidadãos proprietários isso ocorreria, afinal, suas instituições (inclusive a especificação da propriedade privada) expressam e protegem interesses de cidadãos tomados como livres e iguais (2001, 176; 2007, 321).

(b) A segunda questão abordada é o suscitado caráter meramente formal dos direitos e liberdades políticas de um regime constitucional, denunciado por Marx em seu *a questão judaica* (MARX, 2010). Rawls remete ao valor equitativo das liberdades políticas para mostrar que sua teoria assegura justas oportunidades de participação política (2001, 177; 2007, 321).

(c) Em relação à acusação de que um regime constitucional de propriedade privada protegeria apenas as assim chamadas liberdades negativas (posições que

constituem uma esfera particular protegida da intervenção de outros, notadamente do estado), Rawls trata de negar essa afirmação. A equitativa igualdade de oportunidades e o princípio da diferença (ou mesmo outro princípio análogo) seriam suficientes para promover as liberdades positivas, que, conforme o autor, envolvem a eliminação de obstáculos para a realização de escolhas e atividades que levam à autorrealização (2001, 177; 2007, 321).

(d) A persistência da divisão do trabalho seria um outro ponto de crítica marxista. Em relação a isso, Rawls afirma que, embora ela subsista em suas sociedades ideais, seus malefícios desapareceriam (2001, 177; 2007, 321):

To the objection against the division of labor under capitalism, we reply that the narrowing and demeaning features of the division should be largely overcome once the institutions of a property-owning democracy are realized (Theory, §79: 463^A). (2001, p. 177)

(e) Rawls tangencia ainda uma última crítica atribuída a Marx: a de que sua democracia de cidadãos proprietários negligencia a importância da democracia no local de trabalho e na modelagem do curso da economia, em geral. Trata-se de uma crítica que o autor não investiga a fundo, apenas revela que a ideia de empresas dirigidas pelos próprios trabalhadores, como já proposto por John Stuart Mill, é plenamente compatível com sua ideia de democracia de cidadãos proprietários.

Diante do fato histórico de que tal modelo não prosperou, a despeito da aposta de Mill de que o fato é que trabalhadores prefeririam tal modelo, porém, Rawls não oferece uma resposta conclusiva sobre a necessidade ou oportunidade de se tentar implementar tal modelo pela via política (2001, p. 178). Rawls reconhece, porém, a importância da questão: *I have no idea of the answers, but certainly these questions call for careful examination. The long-run prospects of a just constitutional regime may depend on them. (p. 178/9)*. Além do mais, essa proposta institucional guarda estreita relação com o problema anteriormente abordado da divisão do trabalho.

Embora Rawls dê respostas claras, diretas e em alguma medida orgânicas (nas três primeiras respostas revela quais elementos de sua teoria seriam capazes de solucionar os problemas apontados), é de se notar também que são respostas bastante apressadas. Os diálogos com o marxismo enxergados por ele parecem merecer maior dedicação, tanto para entender a crítica marxiana como para construir uma resposta à altura.

E talvez as duas últimas sejam as que mais reclamem uma investigação mais profunda – seja porque, em relação à divisão do trabalho, Rawls não dá muitas pistas de quais sejam seus aspectos negativos a serem superados, nem de como seriam; seja porque sua abordagem de uma proposta institucional nesse campo, a ideia de empresas geridas por trabalhadores, é inconclusiva.

Um objetivo desse trabalho é exatamente conferir densidade a essas duas últimas questões, tendo como fio condutor a ideia de estranhamento. Pretende-se investigar, então, se a teoria rawlsiana é realmente capaz de apontar soluções para os malefícios da divisão do trabalho e se a teoria institucional rawlsiana (não só como formulada pelo autor, mas também por aqueles que interpretam e tentam colocar em prática seu ideal de justiça) é capaz lidar com isso.

O ponto de partida, então, é o problema da superação dos malefícios da divisão do trabalho, mas, ao estudá-la, será pertinente também indicar como a questão da democracia econômica (no local de trabalho e na modelagem mais geral das estruturas econômicas da sociedade) pode se revelar uma forma de colocar em prática as respostas teóricas à questão anterior.

Esse estudo pode ainda contribuir para a densificação da resposta da Rawls ao terceiro problema. Liberdades positivas e suas posições ligadas ao mundo do trabalho serão abordadas, e a ideia de autorrealização por essa via também será um fio condutor dessa investigação.

A tarefa seria ampla e desafiadora em demasia, se colocada apenas dessa maneira. Os problemas relacionados à divisão do trabalho na sociedade capitalista são numerosos e complexos. Busca-se tratar de uma questão mais específica, portanto: o fenômeno social dos estranhamentos, em suas manifestações relacionadas à divisão do trabalho. Como se verá, trata-se de um dos principais fenômenos denunciados por Marx e seus seguidores, e Rawls, ao tratar do marxismo, também abordou essa questão.

Em suas aulas de filosofia política, Rawls dedicou uma lição ao que ele chama de *ideal marxiano*: a sociedade de produtores livremente associados (2007, p. 354 ss.). Nela, além de discutir a consistências das ideias de Marx sobre a justiça e o motivo pelo qual ele não teria discutido explicitamente ideias de justiça, Rawls discute algumas características daquela que seria uma sociedade ideal – ou, o que seria mais

fiel ao pensamento marxista, uma sociedade na qual o modo de produção capitalista tenha sido superado.

Tais aspectos são dois: “desaparecimento da consciência ideológica” (p. 359), e uma sociedade sem estranhamento (p. 362) e exploração (p. 364). Interessa especialmente tratar da questão do estranhamento. Para abordá-lo, Rawls parte dos *manuscritos econômicos-filosóficos* (ou *manuscritos de Paris*), de 1844, especificamente de sua seção *trabalho estranhado* – tal texto será analisado com mais detalhes no capítulo seguinte, mas adianta-se que, de fato, nele se encontra a primeira abordagem clara do fenômeno pelo autor e que se fará presente no restante de sua obra.

Rawls identifica, então, quatro aspectos do fenômeno:

a) Trabalhadores estão estranhados do *produto de seu trabalho*.

O diagnóstico, conforme Rawls, não se resume à constatação da separação entre trabalhador e produto: mais que isso, tal produto se volta para o trabalhador como “potência estranha”. Isso porque quem dele se apropria e o controla é um membro da classe burguesa, detentor dos meios de produção, cujos interesses são contrários aos da classe trabalhadora. Assim, a dinâmica à qual se submete o produto do trabalho, as potências que o determinam, são “externas” e antagônicas ao trabalhador.

Rawls acrescenta que tais produtos se submetem à dinâmica de mercado, que não é plenamente compreendida pelo trabalhador (ou por mais ninguém), já que não há um plano de produção determinado pública e democraticamente: assim, reforça-se, tais determinações sobre o produto do trabalho aparecem para o trabalhador como “forças estranhas”.

b) Trabalhadores estão estranhados do próprio processo de trabalho. (p. 363)

Com esse aspecto é ressaltado que o próprio trabalho, não apenas seu produto, é algo externo ao trabalhador, realizado não como meio de expressão de sua natureza, mas meramente como meio de satisfação de necessidades. Rawls assim resume: o trabalho não é significativo.

c) Trabalhadores são estranhados de sua espécie e de seu *ser genérico* [*Gattungswesen*].

Esse aspecto do fenômeno é bastante controverso, sendo fonte de uma série de disputas e interpretações conflitantes do pensamento de Marx, algumas delas bastante difíceis de serem sustentadas com vistas à totalidade do seu pensamento – o que será um dos focos da análise do capítulo seguinte. O problema, reconhecido por Rawls, seria que a ideia de *ser genérico* [*Gattungswesen*] é bastante obscura e remete ao idealismo alemão, no seio do qual emergiu o pensamento de Marx – embora, como se sabe, voltando-se contra esse movimento e propondo uma ideia bastante própria de materialismo.

O norteamericano alerta que o conceito não pode ser trivializado. A primeira maneira de fazê-lo seria resumir seu significado à ideia de que o ser humano é um *ser social*; ou, ainda, um ser que possui racionalidade e autoconsciência, e que é capaz de perceber essas mesmas características em outros seres de sua espécie. Para Rawls, Marx quer indicar algo além de tudo isso:

Human beings are a distinctive natural kind—or species—in the sense that they collectively produce and reproduce the conditions of their social life over time. Yet, along with this their social forms evolve historically and in a certain sequence until eventually a social form develops that is more or less adequate to their nature as rational and active beings who, as it were, create, working with the forces of nature, the conditions of their complete social self-realization. The activity by which this collective self-expression is accomplished is species-activity: that is, it is the cooperative work of many generations and is completed only after a long period of time. In short: it is the work of the species over its history. The species will enter the promised land—full communist society—but not all of its members will. (Recall Rousseau’s idea of the perfectibility of man in the Second Discourse.)

An essential part of this social self-creation of human beings over time is economic activity. To be alienated from species activity is first of all not to comprehend or to understand this process; and second, it is not to participate in this activity in a self-realizing way. If we ask what it means for all to participate in this way, the answer is provided by the kind of economic scheme that exists in a society of freely associated producers. (RAWLS, 2007, p. 363)

A questão reclama uma análise mais profunda, que será empreendida no capítulo seguinte, no qual se verificará o quanto isso realmente se depreende do texto marxiano. Por ora, julga-se relevante frisar alguns pontos desse aspecto do estranhamento:

- há, nesse conceito uma pressuposição sobre a *natureza humana* (entendida aqui como aquilo que é próprio dessa espécie, que a distingue das demais): seres humanos produzem e reproduzem, coletivamente e no decorrer do tempo, as condições de sua vida social;

- que a conformação social da atividade econômica tem importância destacada nesse processo;

- então, que esse aspecto do estranhamento significa, primeiramente, não compreender tal processo de produção e reprodução coletiva das condições sociais de vida e, mais importante, não participar dele de maneira que ele seja também autorrealização - ou seja, que a realização coletiva seja também realização individual;

- por fim, que, para entender o que isso significa (como *participar* desse processo), Rawls indica que seriam encontradas pistas naquilo que Marx inclui na sua descrição do que seria uma *sociedade de produtores livremente associados*, seu aludido ideal de sociedade.

d) Por fim, como último aspecto do fenômeno, indivíduos são estranhados das demais pessoas (RAWLS, 2007, p. 363)

Rawls associa a manifestação desse aspecto na sociedade capitalista à existência de livre mercado, mecanismo por meio do qual trabalhadores são submetidos aos interesses da classe burguesa, aos deles antagônicos. Tal submissão não é direta e autoevidente: as estruturas de mercado a propiciam, incorporando potências humanas de maneira a torná-las rivais. Assim, participam de um sistema econômico que os tornaria indiferentes aos interesses uns dos outros.

Mas como superar essa condição social de estranhamento? Segundo Rawls, Marx veria tal condição na sociedade de produtores livremente associados, mais especificamente pelos seguintes aspectos de sua conformação: *this is because all may participate in the democratic and public planning process and everyone does their share in carrying out the plan that results* (p. 364). O autor vê, então, a superação do estranhamento atrelada à participação no planejamento econômico em nível social e na realização desse programa democraticamente formulado.

2.2. O problema do estranhamento em Rawls, uma introdução

Embora Rawls tenha se debruçado sobre o problema do estranhamento na obra de Marx, nunca o relacionou explicitamente com sua própria teoria. Há de se reconhecer que a exposição acima analisada é parte de aulas de filosofia política cujo escopo era expor e entender o pensamento de Marx. Para Rawls, a contraposição do pensamento marxiano ao seu próprio relaciona-se à ideia de Marx como crítico do liberalismo. Partindo dessa perspectiva é que se propõe tratar da questão dos estranhamentos, afinal, a crítica à manutenção da divisão do trabalho e a questão das empresas geridas por trabalhadores permitirão fazê-lo.

Alguns autores percebem no tema do estranhamento uma fonte de importantes diálogos entre Rawls e Marx. Daniel Brudney (2014), partindo exatamente dos *manuscritos* de Marx, é um dos que propõe essa ligação temática entre os autores.

Brudney (2014, p. 455), afirma que, embora Rawls não tenha utilizado esse termo explicitamente (não em sua teoria de justiça, embora tratasse do tema em suas lições sobre Marx), ele se preocupou com sua ideia geral, e que seria importante entender as diferenças entre os tratamentos rawlsianos e marxiano do problema.

Para ele, o conceito de estranhamento é um conceito *normativo*,³¹ que descreve um tipo de relação problemática, ou defeituosa. Também alerta que é um fenômeno que se dá em distintos campos, exemplificando com os estranhamentos religiosos (ou teológicos) e políticos.

Uma diferenciação trazida por Brudney é entre estranhamentos subjetivos e objetivos. Os primeiros envolvem sensações, uma dimensão psicológica e individual do fenômeno. Nela, o fenômeno é dependente de uma crença, um parâmetro do que seria uma relação apropriada entre o sujeito e o objeto estranhados. Assim, atribui ao texto de Marx de 1844 essa manifestação subjetiva não apenas porque as condições de trabalho são descritas como “miseráveis”, mas, mais importante que isso, porque

³¹ Faz-se mister ressaltar, desde já, que *normatividade* não significa pertencimento a uma teoria de justiça, a uma ética ou moral. Trata-se de um conceito mais amplo, que consagra diversas modalidades (a relação gênero-espécie. Assim, dizer que se trata de um conceito normativo do pensamento marxiano, embora seja significativo, não negligencia as diferenças abissais entre sua abordagem e as abordagens de teóricos da justiça.

os trabalhadores *deixam de acreditar* que o trabalho é um campo de autorrealização humana.³²

É importante ressaltar, porém, seguindo Brudney, que tal dimensão seria acidental, e não da essência do fenômeno, de maneira que estranhamentos objetivos podem existir sem estranhamentos subjetivos (também o oposto). Acredite-se ou não que há uma relação problemática, as bases objetivas (ou *base real*, na dicção encontrada em textos de Marx) conformam o fenômeno, e, alegam Brudney e também Allen Wood, Marx atribui ao aspecto objetivo importância tão grande quanto o subjetivo³³ – talvez uma importância ainda maior, o que será objeto de argumentação nos capítulos seguintes. É a partir disso que Brudney percebe um potencial foco de críticas à justiça como equidade:

Capitalism deprives agents of the opportunity properly to exercise their fundamental human capacities (where such proper exercise includes understanding these capacities' proper role in human life) and to relate to one another and their joint social arrangements in the proper way; and this is true regardless of agents' subjective states (Wood 1981, 23). Objective alienation will eventually be relevant to a Marxian criticism of justice as fairness. (BRUDNEY, 2014, p. 457)

A partir disso, Brudney busca identificar quais elementos da teoria de justiça rawlsiana, motivado pela percepção de que, embora Rawls não trate especificamente do assunto, ele parece desempenhar alguma função em alguns momentos da teoria. Tais aproximações serão alvo de análises mais detalhadas no cap. 4, quando se tratará mais especificamente de uma teoria rawlsiana do estranhamento.

Por ora, cabe alertar que as diferenças entre o (proposto) tratamento de Rawls e o de Marx não podem ser desprezadas. E, segundo Brudney (2014, p. 464 ss.), a diferença central entre os tratamentos dos autores é a *fonte* dos estranhamentos: para Rawls, um defeito de justiça das instituições; para Max, um problema no arranjo produtivo da sociedade. Nas palavras de Brudney:

Still, there remains a difference between Marx and Rawls, a basic contrast between the view that human self-realization crucially involves producing for others and the view

³² *Subjective alienation is belief-dependent: it involves beliefs about one's proper relation to N. According to the 1844 Marx, workers are subjectively alienated from their labor activity but this is due both to the miserable conditions of the capitalist work process and, crucially, to the workers' belief (understandable given their circumstances) that labor is not the sphere of human self-realization. (BRUDNEY, 2014, p. 456).*

³³ *I should note, though, that, for Marx, as Wood insists, objective alienation plays as much of a role as subjective alienation. (BRUDNEY, 2014, p. 457).*

that the maintenance of just institutions is the preeminent form of human flourishing. For Rawls, the cause of alienation is the (problematic) content of distributive principles/institutions, while for Marx the cause is the (problematic) content of the social structure of production. Rawlsian alienation is from distributive principles/institutions, while, for Marx, alienation is from various dimensions of labor and its product. For Rawls, the alienated citizen cannot see herself as properly engaged in the shared activity of maintaining just institutions, of giving and receiving justice. For the 1844 Marx, the alienated worker cannot see herself as properly engaged in the shared activity of transforming nature with the intent to provide one another with the objects needed to pursue our individual ends. (BRUDNEY, 2014, p. 465)

A distinção promovida por Brudney é de extrema importância e ditará os rumos dessa investigação. Se ele está correto, então Marx teria como central a questão do trabalho e sua conformação em determinado modo de produção. Admite-se que a preocupação imediata de Rawls seja outra: princípios de justiça e instituições que a eles se conformem, mas pode-se questionar que importância os arranjos produtivos têm para esse projeto.

A questão deve ser desenvolvida. Como já se viu, Rawls é agnóstico em relação à titularização dos bens de produção em uma sociedade bem ordenada conforme a justiça como equidade (itens 1.4 e 1.6 desse trabalho). Ao permitir a forma privada de propriedade de bens produtivos, uma sociedade rawlsiana poderia permitir estranhamentos no trabalho, como indica Brudney. Essa questão compõe o problema central desse trabalho: *a capacidade do projeto rawlsiano de lidar com os estranhamentos no mundo trabalho.*

Uma resposta rápida a esse problema seria opor à crítica marxista o socialismo liberal como regime aceito por Rawls. Se o problema for, pura e simplesmente, a propriedade dos bens de produção, então isso bastaria. Como resultado, aceitando-se a pertinência da crítica do estranhamento no trabalho, o resultado seria a posição de Rawls deveria ser um socialista – posição já defendida, sobre outras bases, por David Schweickart.

Esse procedimento, no entanto, parece insuficiente para tratar da questão. Não apenas a posição de Rawls é bastante clara em sua indefinição quanto à titularidade dos bens de produção, o que é coerente com o restante de sua teoria (com seu tratamento das liberdades básicas). Além do mais, sua variante de socialismo, o *socialismo liberal* ou *socialismo de mercado* é muito distinta do socialismo pregado

por outros autores, sejam socialistas utópicos ou científicos, marxistas incluídos nestes últimos.

Rawls não só é agnóstico quanto à titularização da propriedade dos meios de produção, como também advoga explicitamente pelo mercado enquanto mecanismo de alocação de bens produtivos em seus regimes ideais, mesmo sua variante socialista - novamente, vide itens 1.3 e 1.5 deste trabalho. Além disso, aceita a continuidade da divisão do trabalho em ambos seus regimes ideais, muito embora ela carregue problemas graves na sua atual conformação. Por fim, seu socialismo não é uma etapa de transição a uma sociedade comunista, como propõem marxistas.

Portanto, a questão é mais complexa que a simples adoção de um dos sistemas sociais descritos por Rawls. Ao encontro disso, embora reconheça a importância da opção por um ou outro sistema econômico, Brudney está preocupado com questões mais fundamentais: a capacidade do rawlsianismo de lidar com a produção e a centralidade do trabalho em Marx.³⁴ Enquanto, para o marxismo, a mudança na esfera da produção seja uma questão central, para Rawls, trata-se apenas de uma esfera da vida social, e é mesmo questionável se sua teoria é capaz de atuar nesse domínio.

Duas questões, então, estão em jogo. Por um lado, a capacidade da teoria rawlsiana de lidar com a produção, o que reproduz uma tradicional crítica marxista à ideia de justiça (a “crítica padrão”, conforme Brudney). Segundo Marx, a economia política tem como hábito naturalizar as relações de produção da maneira como se colocam no capitalismo, deixando essa esfera econômica intocada. Da mesma maneira, as teorias que se apoiam na ideia de justiça negligenciam a esfera produtiva, buscando atuar no campo da distribuição e, por isso, deixando de lado o essencial. Mesmo concepções de justiça bastante críticas e de cunho socialista não fogem a esse problema, propondo medidas da esfera da distribuição, quando a mudança essencial a se propor é uma mudança na conformação da produção:

O socialismo vulgar (e a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa o procedimento de considerar e tratar a distribuição como

³⁴ *Ideally, we will feel and be “at home” in our social world – neither feel nor be alienated – because we can endorse the distributive principles that regulate it. For the 1844 Marx, this is to fail to see **the centrality of the production process**. For him, we can be at home in our social world only if that process exists within a communist society.* (BRUDNEY, 2014, p. 465; grifo nosso) – é questionável ainda se “sentir-se em casa” é uma descrição precisa do fenômeno, embora o autor já houvesse o conceituado de maneira mais técnica e fiel ao texto marxiano previamente.

algo independente do modo de produção e, por conseguinte, de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. (MARX, Gotha, p. 33)³⁵

Para responder o marxismo quanto aos estranhamentos, portanto, é necessário mostrar que, de alguma maneira, a filosofia política de Rawls é capaz de propor algo para a esfera da produção, que não naturaliza certo modo de produção. Tal questão que será enfrentada no cap. 4.

Outra questão é o que realmente significa a *centralidade do trabalho* na obra de Marx. Brudney percebe duas possíveis teses marxistas sobre a centralidade do trabalho na persecução do bem humano (p. 465): uma *tese forte*, segundo a qual a relação de uma pessoa com seu trabalho (o processo, o produto, enfim, todos aqueles aspectos do estranhamento já citados) é um aspecto *essencial e quase exaustivo* daquilo que pode descrever como *bem*; e uma *tese fraca*, que reconhece a esfera do trabalho como parte importante da autorrealização humana, mas a trata como apenas um de seus componentes.

Brudney acredita que Marx, em 1844, advogasse pela tese forte. Posição idêntica ou semelhante é adotada por uma série de autores que debatem o tema do estranhamento e percebem nessa tese um entrave forte para a recepção de teorias do estranhamento pelo liberalismo. Segundo tais autores, trata-se de uma tese *perfeccionista* do bem humano, questão que será abordada logo a seguir. Apesar disso, Brudney argumenta que se trata de uma tese improvável:

Labor within an appropriate social structure and with an understanding of its significant value may well be an important component of the human good, but it is far from the only component; nor is it obviously the dominant component. The weak form of the human good premise is much more plausible (and could perhaps be adapted to the work of writers like Axel Honneth, see Honneth 1995). (BRUDNEY, 2014, p. 465)

Mesmo que a tese fraca seja aceita, a crítica marxista permanece. Rawls deveria se mostrar capaz de lidar, de alguma forma, com os estranhamentos no mundo do trabalho, mesmo que não atribua às relações nesse campo o condão de

³⁵ Sobre a formulação da crítica no próprio texto de Marx, além das numerosas passagens críticas à ideia de justiça (com seu apelo por uma *distribuição justa*) no texto supracitado (a crítica de Marx ao programa de Gotha), cf. MARX, Grundrisse, p. 44 ss. Para uma análise mais detida sobre a questão, com as consequências para a postura de Marx perante a justiça, cf. SARTORI, 2017a, 2017b. A postura de Marx em relação à justiça será novamente tangenciada no item 3.1.

realizar essencialmente os projetos de vida boa de cada um. E, argumenta Brudney (2014, p. 466), por atuar com base em *princípios distributivos*, a justiça como equidade teria a *tendência* de desviar o foco das relações produtivas. Assim, seria ao menos *improvável* que uma conformação da esfera produtiva que propiciasse relações não estranhadas decorresse de uma sociedade bem ordenada conforme os princípios rawlsianos.

A crítica, portanto, permanece: *the criticism, then, is that, in practice, justice as fairness might countenance a condition in which citizens are alienated from their labor, certainly objectively and perhaps subjectively* (p. 466). Esse é o problema central deste trabalho.

Valentin Stoian também propõe essa crítica, com foco nas relações de trabalho: *POD can be accused of not seeing the special relevance of work in a person's life and not providing enough opportunities for self-realization in this sphere* (p. 219). A resposta de Rawls, para o autor, passaria exatamente por aquelas considerações sobre a superação dos males da divisão do trabalho (p. 220). Stoian indica ainda que a compreensão e superação do problema pode se dar em dois campos: a questão do trabalho significativo (no que faz referência a Jon Elster, cujo pensamento será analisado em seguida) ou a questão do controle sobre o processo produtivo, que será o centro das atenções deste trabalho.

Para enfrentá-lo, é claro, será importante perceber em que medida teorias da justiça podem lidar com a esfera produtiva e também chegar a uma ideia mais clara do que seja a centralidade do trabalho no marxismo e sua relação com o fenômeno do estranhamento.

A questão das teses forte e fraca acerca do bem humano, conforme Brudney, e da centralidade do trabalho no marxismo remetem àquele que talvez seja o principal desafio deste trabalho. Tal elemento do marxismo pode ser aceito por uma teoria liberal, como a rawlsiana? A questão deve ser colocada com maior profundidade desde já.

2.3. Desafios: uma teoria liberal e política do estranhamento

O alerta de Brudney sobre a diferença entre as abordagens dos autores e as fontes dos estranhamentos deve ser levado a sério. Também Botero (2005, p. 179) reproduz essa preocupação: os autores em questão não estão separados apenas pelo tempo, mas também pela abordagem.

Como resultado dessas diferenças e destoando de Brudney, muitos autores apontam para a impossibilidade de que o liberalismo lide com os estranhamentos; em verdade, o assunto seria impertinente, o diagnóstico desse fenômeno não deveria ser levado em conta por liberais. Isso por conta de algumas questões fundamentais da abordagem marxiana que não se compactuam com as bases fundamentais do liberalismo, questão que deve ser colocada desde já.

Uma vez que esse trabalho adota como marco de referência a obra de Rawls, é adequado, então, utilizar suas categorias para colocar a questão. Sua teoria de justiça é pensada enquanto uma teoria que proporcione a cada uma a possibilidade de desenvolver e perseguir seus próprios ideais de vida boa. Além do mais, em seu *Liberalismo Político*, o autor pressupõe o contexto das democracias modernas, marcadas pelo pluralismo persistente de concepções de bem e doutrinas abrangentes (de caráter filosófico, religioso ou qualquer outro). Para dar conteúdo à ideia de sociedade como esquema de cooperação entre cidadãos livres e iguais no decorrer do tempo, a solução rawlsiana é uma teoria de justiça que seja *política*, o que tem como predicado as restrições de objeto, conteúdo e modo de apresentação já explicadas.

Para ser compatível com um juízo que tenha como base esse referencial, teorias do estranhamento devem ser compatíveis com tais restrições. Consequência disso é que a especulação filosófica que proponha uma teoria política de justiça não pode partir de certa concepção abrangente do que seja uma vida boa. Mesmo uma crítica que se baseie em um *fato*, uma análise de realidade, não encontrará diálogo com o liberalismo de Rawls se não respeitar tais condições; seu diagnóstico deve ser apresentado de maneira a observar aquelas restrições, sob pena de se constituir como crítica externa à teoria, enfrentando um ônus bastante distinto e que não se persegue nesse trabalho.

A maior dificuldade alegada em relação a isso consiste em uma suposta referência a uma concepção prévia de vida boa no texto marxiano. Isso possui relação com a ideia de centralidade do trabalho e com as teses forte e fraca sobre um ideal de vida boa já colocados por Brudney. Uma pluralidade autores afirma, em geral com referência aos estranhamentos do *ser genérico* descritos por Marx, que, ao trazer tal diagnóstico, o alemão estaria pressupondo uma concepção de vida boa, e com isso retirando dos indivíduos a possibilidade de decidirem por si mesmos por qual concepção de bem ordenar suas vidas. Tratar-se-ia de uma vida baseada na ideia de autorrealização pelo trabalho; uma “preferência” para essa esfera em relação às demais da vida social. Para alguns, também a ênfase em laços sociais seria parte disso.

A questão não é simplesmente a pressuposição de uma ideia de indivíduo não estranhado (ou não sujeito a relações estranhadas). Sobre isso não deve pesar dúvida, afinal, é evidente que existe algum parâmetro para a identificação desse problema social. Trata-se de uma afirmação mais profunda: que esse parâmetro seja identificado com uma tese de antropologia filosófica abrangente ou com uma concepção fixa de bem que seria imposta a todos pela doutrina marxista. Alguns afirmam até mesmo que se trata de uma tese *perfeccionista*, como será apontado a seguir.

Rahel Jaeggi, por exemplo, em sua recente obra temática sobre o fenômeno, afirma:

from the perspective of liberal theory one aspect of the critique of alienation appears problematic above all others: theories of alienation appear to appeal to objective criteria that lie beyond the “sovereignty” of individuals to interpret for themselves what the good life consists in (JAEGLI, 2014, p. 28)

Harry Brighouse, autor inserido na tradição liberal, também toca na questão, e também sustenta, primeiramente, que a teoria marxiana do estranhamento pressupõe uma certa concepção de bem:

In sum, alienation in all its forms prevents us from achieving the self-realization through diverse and productive creative activity which is suggested by our species being and the communal ties which are suggested by our social nature. The alienation-based critique of capitalism implies a conception of the good life for man as one which essentially involves creative laboring and communal commitments. (BRIGHOUSE, 1996, p. 152)

Além disso, uma das manifestações do estranhamento, o estranhamento do homem em relação ao gênero humano, conforme Brighouse, envolveria duas afirmações distintas, sendo uma delas uma concepção perfeccionista do que seja a natureza humana (BRIGHOUSE, 1996, p. 158). Essa concepção envolveria um ideal de bem relacionado ao trabalho significativo a à manutenção de laços comunais fortes, além de refutar a divisão do trabalho.

A conclusão do autor é de que a importância da crítica do estranhamento para o pensamento liberal é bastante restrita, pois, embora certa interpretação de uma das suas manifestações possa ser base de uma moralidade política comprometida com o pluralismo de concepções de bem, seu escopo é bastante reduzido. Em sua versão de maior alcance, a crítica do estranhamento tomaria como base certa concepção de bem que consagra certos tipos de relação de trabalho e de vida em comunidade e, por isso, esse diagnóstico não pode ser aceito por liberais.

Em seu *marxismo e moralidade* (LUKES, 1985), Steven Lukes também apresenta essa visão sobre o texto de Marx. Segundo o autor, a preocupação com os estranhamentos teria como pano de fundo uma preocupação com o desenvolvimento de certas capacidades que compõem a excelência humana, e a propriedade privada dos meios de produção seria um arranjo que inibiria o desenvolvimento dessas capacidades:

I have cited much evidence to support this interpretation: as, for example, Marx's claim that it is every person's 'vocation, designation, task' to 'achieve all-round development of all his abilities' (Marx and Engels 1845-5: 292) (p. 87)

(...) if we are concerned with the question 'What makes the realm of freedom really (rather than formally free?)', it is the teleological, aristotelian, perfectionist Marx we must follow (...). For the freedom that capitalism denies and communism promises is systematically couched in the language of 'species powers', potentially, and self-actualization. (p. 87).³⁶

³⁶ Em um texto posterior, o autor reafirma sua posição: *In short, as a political morality, Marxism is future-oriented: it is, indeed, a perfectionist form of long-range consequentialism. The practical question, "What is to be done?"—How to act? What policy to pursue?—is always to be answered only by calculating what course is likely to bring nearer the long-term goal, the leap into the realm of freedom.* (LUKES, 1990, p. 22) Este é o ponto de chegada de Lukes, mas sua obra é mais complexa. Em relação ao estranhamento, sua análise parte da perspectiva de Marx como um teórico da emancipação humana, o que o autor entende como um tipo de moralidade distinto da moralidade do *Recht*, que remete às teorias de justiça e do direito (burguesas) – cf. especialmente, p. 29 ss. A posição do autor merece elogio na medida em que é atenta à pluralidade de formas de normatividade e ao fato de que a análise materialista promovida por Marx, ao tratar da questão da justiça, não toma como objeto uma justiça metafísica ou ideal, mas trata da justiça enquanto forma ideológica efetiva na objetividade, com uma gênese e uma função no complexo social (para Lukes, relacionadas à ideia de *Recht*, que

Partindo de Lukes e de Richard Miller, Will Kymlicka também trata dessa posição. Para ele, tal excelência humana seria, no pensamento de Marx *nossa capacidade de produção cooperativa livremente criativa* (KYMLICKA, 2006, p. 242). E toda relação de emprego na sociedade capitalista seria inerentemente estranhada, na medida em que o trabalhador renuncia ao controle sobre seu trabalho e o produto dele. Ao contrário dessa posição, liberais não identificam problemas essenciais à relação empregatícia, mas apenas em algumas de suas conformações reais e, por isso, dedicaram-se a pensar as circunstâncias nas quais tais relações seriam justas (p. 243).

Kymlicka critica a posição marxista perfeccionista, aludindo que um trabalho não estranhado, por mais que possa ser valorizado, não é o único valor em questão nas tomadas de decisão das pessoas. Questiona-se, portanto, o foco nas relações de trabalho. Argumenta, seguindo uma série de autores (dentre eles Jon Elster, que será analisado com mais detalhes à frente), que seria possível escolher um trabalho que, mesmo reproduzindo tal condição, permitisse ao trabalhador mais horas de lazer, maiores possibilidades de consumo ou desfrutar por mais tempo de suas relações familiares e de amizade, por exemplo. A importância do trabalho não é negada, mas sua essencialidade (*centralidade*) é questionada:

A questão não é determinar se o trabalho não alienador [estranhado] é um bem, mas se é um bem dominador, um bem que é necessário para uma vida decente e que supera em valor os bens rivais. Não há nenhuma razão para pensar que o trabalho não alienador é um bem de tal tipo. (KYMLICKA, 2006, p. 246)

Argumenta ainda, seguindo o pensamento de Midgley, que deduzir de uma afirmação antropológica sobre o homem, sua “*differentia*” (aquilo que o distingue das demais espécies), a ideia de que tal característica representa sua excelência é um *non sequitur*. Não é porque possuímos exclusivamente tal capacidade que deveríamos desenvolvê-la ao máximo; há a necessidade de um argumento filosófico específico em defesa dessa posição (p. 246).

Marx busca superar). Assim, conclui que Marx rejeita essa normatividade, essa justiça, mas aponta também que a normatividade no pensamento do alemão tem outras origens: a ideia de emancipação humana, que seria alcançada com o advento do reino da liberdade (em detrimento ao reino da necessidade). É essa a base para a análise de questões como exploração e estranhamento e para o diagnóstico de perfeccionismo. Mais considerações sobre a questão da justiça em Marx e sua interpretação por alguns autores aqui mencionados serão feitas no capítulo seguinte.

A incompatibilidade da afirmação perfeccionista com o liberalismo é bastante clara. Segundo Rawls, o perfeccionismo é uma tradição filosófica que, na ética, visa a excelência humana, a realização de um modo de vida considerado perfeito. Em uma variante do perfeccionismo, trata-se do único valor a ser buscado pela ordenação social, que deve, então, prover condições para o florescimento destes “super-homens” (Nietzsche é um claro exemplo). Em outra, o valor perfeccionista é apenas um dentre os que devem ser harmonizados intuitivamente (Aristóteles seria um exemplo) – nesse caso, quanto mais prevalece a perfeição sobre os demais valores, mais perfeccionista a concepção ética (RAWLS, 1999, p. 285/6).

A recusa rawlsiana de teorias perfeccionistas salta aos olhos. Não somente seu o liberalismo político é fortemente comprometido com o pluralismo razoável, como também sua teoria da justiça, ainda antes de seus escritos sobre legitimidade política, partia da pluralidade de concepções de bem. Sem deixar qualquer dúvida sobre o assunto, Rawls recusa explicitamente a primeira variante perfeccionista, em suma, pelo fato de que os representantes na posição original não compartilham uma concepção de bem ou critério de perfeição que possa desempenhar o papel de princípio político de justiça (RAWLS, 1999, p. 288), e a segunda, embora mais plausível, pelo mesmo problema (além do fato de que critérios de excelência podem ser demasiadamente imprecisos) (p. 290).

Se Jaeggi, Brighouse, Lukes e Kymlicka estão certos, então se trata de um obstáculo intransponível a esse trabalho, a teoria marxiana do estranhamento já seria de pronto rechaçada por rawlsianos. Mais precisamente, não haveria razões, do ponto de vista de teórico da justiça, para se preocupar com ela. No entanto, há um importante contraponto a ser feito. É possível que o diagnóstico dos estranhamentos carregue consigo certa normatividade familiar ao liberalismo, que remeta a valores pelos quais liberais também prezam, mais ainda liberais igualitários, como Rawls.

Mesmo Brighouse reconhece essa possibilidade. Para o autor, a afirmação do estranhamento em relação ao gênero humano carregaria duas afirmações distintas e separáveis. A primeira delas seria de caráter perfeccionista e foi descrita acima; já a segunda teria estreita reação com valores liberais e não faria referência a concepções prefixadas de bem:

capitalism obscures our nature, depriving us of self-understanding and of the ability rationally to evaluate our motives

and reasons for acting, in the light of an understanding of ourselves and our place in the world (BRIGHOUSE, 1996, p. 159)

Assim, argumenta o autor que, descrita dessa maneira, a preocupação com o estranhamento reflete a preocupação liberal com a *autonomia* de cada um, a ideia de que cada um deve poder fazer suas próprias escolhas, governar a si mesmo.

Kymlicka também menciona que nem todos os marxistas preocupados com a questão são perfeccionistas (KYMLICKA, 2006, p. 249). Alguns estariam realizando meras previsões sobre a vida em um regime comunista – mas afirma também que a posição própria de Marx não está clara. Também afirma que Engels, cuja proximidade com Marx é conhecida, era antiperfeccionista, ao menos quanto às relações sexuais no comunismo, com base em seu *A origem da família, propriedade privada e estado*.

A posição de Jon Elster é bastante peculiar, e se torna bastante importante para esse trabalho por conter pontos significativos de aproximação e distanciamento do pensamento de Rawls. Sua interpretação é de que o pensamento de Marx, cuja teoria do estranhamento é um de seus elementos normativos mais significativos, parte da ideia de autorrealização.³⁷ Tal valor pode soar bastante familiar ao liberalismo e, ao encontro disso, Elster analisa também a relação do fenômeno com a autonomia e a satisfação de desejos criados por potências externas ao indivíduo estranhado.

Ao buscar entender o que significa a ideia de autorrealização em Marx, porém, Elster alega distanciar-se do pano de fundo liberal, o que deve ser entendido com cautela, de modo a diferenciar aquilo que é posição próprio do autor daquilo que atribui ao texto marxiano.

Para Elster, o conceito marxiano de autorrealização é o de *atualização e externalização completa e livre das capacidades e habilidades do indivíduo*.³⁸ Esse enunciado contém duas afirmações que podem ser analiticamente tratadas de modo independente. A primeira delas, a ideia de completude, é trazida por Elster com referência à suposta posição marxiana de que em uma sociedade comunista não haveria ocupações especializadas. A base para essa interpretação é um trecho

³⁷ *Marx believed that the good life for the individual was one of active self-realization (ELSTER, 1986-A, p. 43)*

³⁸ *Self-realization for Marx can be defined as the full and free actualization and externalization of the powers and abilities of the individual. (ELSTER, 1986-A, p. 43)*

bastante conhecido da *Ideologia Alemã* e que expressa a negação de Marx da divisão do trabalho:

na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico.' (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Para Elster, trata-se de uma ideia utópica e, o que é mais pertinente, incoerente com a própria ideia de autorrealização. Isso não apenas por conta dos benefícios que a especialização em determinada função pode trazer para seu desempenho, mas principalmente por impedir que um indivíduo se beneficie dessa especialização – não se trata de um argumento de produtividade ou eficiência, meramente, mas das possibilidades que a divisão de tarefas pode trazer ao próprio indivíduo para a realização de seus interesses.

A ideia de autorrealização *livre* é mais promissora para o autor. Um trabalho não estranhado, nesse sentido, tem a ver com livre escolha de ocupação. É importante entender, porém, que não se trata simplesmente de possibilidade de escolha entre diversas oportunidades de trabalho já existentes, mas da liberdade (“anterior”) de desenvolver talentos preferidos pelo indivíduo. Em suma, a ideia de autorrealização livre é a seguinte: *The ideal of self-realization is not compatible with society's coercing people to develop socially valuable talents at the expense of those they want to develop* (ELSTER, 1986-A, p. 43).

Elster questiona que isso possa significar que a sociedade deva garantir plenas oportunidades de desenvolvimento de quaisquer talentos. Diante da possibilidade de escolhas reiteradas sobre trajetórias que demandem muitos recursos materiais (ou mesmo da possibilidade de preferências muito similares de muitas pessoas, poderia acrescentar o autor), conclui que essa ideia só seria possível uma vez superada qualquer escassez material. Essa seria a primeira interpretação oferecida pelo autor: Marx estaria dizendo que a sociedade comunista viveria em plena abundância. Essa posição, para Elster, é tão utópica quanto a anterior. Diante disso, o autor sugere uma outra opção: liberdade como *ausência de coerção*. Trata-se da possibilidade de

escolha entre opções disponíveis, mesmo que não se possa escolher aquela opção inicialmente preferida.

Após analisar os predicados (*livre e completa*), Elster analisa o próprio conceito de autorrealização a partir daquelas duas ideias já citadas: *atualização* e *externalização* [self-actualization and self-externalization], de alegadas bases aristotélica e hegeliana. A importância disso é que Elster argumentará, com base nesses elementos, que uma vida de autorrealização ativa é uma vida superior.

Aqui se encontra o distanciamento para o liberalismo: Elster compreende uma vida de autorrealização como uma determinada concepção de vida boa, ou seja, sustentar uma teoria normativa que aponte para uma vida de autorrealização é argumentar por uma concepção de bem. E, na medida em que o norueguês atribui essa posição a Marx,³⁹ essa opção distancia o pensamento de ambos daquele de bases liberais.

E, apesar de revelar explicitamente uma grande simpatia pelo argumental liberal de Rawls, indica que o liberalismo é incompleto, em resumo, por supostamente ignorar a influência de fatores sociais preemptivos sobre as escolhas individuais; mas Elster também se opõe à métrica da justiça distributiva de Rawls, os bens primários. Em detrimento ao liberalismo, propõe uma espécie de *autopaternalismo*: *The solution must be a form of self-paternalism: if people do not want to have the preferences they have, they can take steps -individually or collectively — to change them* (ELSTER, 1986-B, p. 98).⁴⁰

É pertinente entender também a posição de Elster em relação ao papel do *trabalho* para a autorrealização. À ideia de uma vida ativa de autorrealização o autor liga atividades que consagram, mas não se resumem às relações produtivas: jogar tênis, tocar um instrumento musical e cozinhar, mas também desenvolver um software, organizar uma campanha política ou construir um navio (ELSTER, 1986-B, p. 99). A elas são contrapostas três classes de atividades que não leva à autorrealização: relações interpessoais espontâneas, consumo e *drudgery* (inclui-se

³⁹ *I shall argue that at the center of Marxism is a specific conception of the good life as one of active self-realization, rather than passive consumption* (1986-B, p. 97)

⁴⁰ Importante notar que o texto de Elster é anterior ao *Liberalismo Político*, de Rawls. Como liberal, Rawls tem uma preocupação interna à sua teoria da justiça de permitir que cada um busque realizar sua concepção de vida boa; no liberalismo político essa preocupação também aparece, mas em outro contexto, qual seja, de uma teoria sobre legitimidade política em sociedades democráticas modernas.

aqui, por exemplo, o trabalho em uma linha de montagem) – sendo o consumo central para o texto do autor.

A ideia de Elster de que uma vida de autorrealização é uma certa concepção substantiva de vida boa parece se depreender, portanto, da ideia de que alguns tipos de atividades são preteridos (consumo, notadamente) em favor de outros (trabalho, mas não apenas). E os elementos que servem de parâmetro para essa classificação são a orientação a um propósito [purpositiveness] e a satisfação [satisfaction], que são percebidos na existência de um objetivo posterior e na complexidade da atividade. Atividades que contêm tais característica conduziram à autorrealização, tomada naquele conceito já trabalhado e extraído do pensamento de Marx.

É importante frisar que Elster reconhece um elevado valor no trabalho enquanto veículo de autorrealização (ELSTER, 1986-B, p. 110 ss). Há também aqui uma inspiração marxista, com explícita referência do autor aos *Grundrisse*:

A. Smith sequer suspeita, porém, que essa superação de obstáculos é em si uma atividade da liberdade – e que, além disso, as finalidades são despojadas da aparência de mera necessidade natural externa e são postas como finalidades que, em primeiro lugar, o próprio indivíduo põe –, logo, como autorrealização, objetivação do sujeito, daí liberdade real, cuja ação é justamente o trabalho. No entanto, A. Smith está certo, já que o trabalho, em suas formas históricas como trabalho escravo, servil e assalariado, sempre aparece como repulsivo, sempre como trabalho forçado externo, perante o qual o não trabalho aparece como “liberdade” e “felicidade”. Isso vale duplamente: para esse trabalho contraditório; e, em conexão com isso, para o trabalho que ainda não criou para si as condições, subjetivas e objetivas (ou, ainda, para o que as perdeu, em comparação com a condição pastoril etc.), para que o trabalho seja trabalho atrativo, autorrealização do indivíduo, o que de modo algum significa que seja puro divertimento, pura diversão, como o concebe Fourier de maneira muito superficial e ingênua[226]. Os trabalhos efetivamente livres, p. ex., compor, são justamente trabalhos ao mesmo tempo da maior seriedade e do mais intenso esforço. (MARX, 2011, p. 509)

Porém, a abordagem de Elster possui outros elementos. O autor argumenta que, mesmo que as pessoas não expressem uma preferência imediata neste sentido, é melhor para elas trabalhar que não trabalhar, e uma das razões disso é a promoção de autorrealização.⁴¹ Para chegar a tal conclusão, é recusada a abordagem

⁴¹ Por *trabalho*, o autor entende *qualquer atividade organizada e regular cujo propósito é produzir valores de uso ou intermediar bens para a produção de valores de uso* (ELSTER, 1986-B, p. 110-111)

marginalista (utilidade marginal; em suma por desprezar a estrutura temporal complexa do trabalho), mas são adotados outros argumentos cujo pano de fundo é uma teoria do agir racional. No fim das contas, tratar-se-ia de uma espécie interpessoal e intertemporal de dilema do prisioneiro (teoria dos jogos, ramo da matemática aplicada), estando em jogo as externalidades positivas do trabalho (ou externalidades negativas do desemprego). Tais externalidades positivas consistem nas oportunidades de autoatualização e externalização propiciadas pelo trabalho e que, mesmo que a curto prazo pareçam desprezíveis frente à possibilidade de aumento do tempo livre, em longo prazo não serão.

Evidentemente, não é em quaisquer circunstâncias que o trabalho proporciona tais externalidades positivas, e o contexto das sociedades industriais é bastante problemático nesse sentido. O que é relevante frisar, porém, é que, para Elster, o trabalho é um campo fértil para a autorrealização pessoal, mas não o único – vide a crítica já exposta por Kymlicka a certa interpretação da centralidade do trabalho em Marx que trata o trabalho não estranhado como valor dominador. Tanto é que, na seção seguinte do seu trabalho, partindo de uma inspiração habermasiana, Elster analisa a política como outro veículo de autorrealização, concluindo que, se a política inclui ampla participação sob a forma de discussão pública e racional e tomada de decisão substantiva, então se trata de outro campo propício à autorrealização (ELSTER, 1986-B, p. 118).

É a partir daquele referencial conceitual e teórico e dessa análise mais específica dos campos do trabalho e da política que Elster ainda fará considerações sobre autorrealização e comunidade, tangenciando temas como democracia (representativa e participativa) e democracia econômica (no local de trabalho, mas também o debate sobre mercado ou uma economia planejada).

Por ora, diante de tudo isso, o que se deve questionar é o quanto dessa argumentação é realmente atribuível à crítica de Marx (da qual se parte nesse trabalho) e o quanto disso é pertinente ao rawlsianismo. Gargarella, ao comentar os desenvolvimentos realizados por Elster e acima explicados, entende haver um campo fértil de diálogo: *(...) a ideia de auto-realização surgiria ligada ao livre desenvolvimento de (algumas) capacidades individuais. Isto é, uma ideia que não parece distante de habituais reivindicações do “liberalismo igualitário”* (GARGARELLA, 2008, p. 115)

Além do mais, o próprio Elster reconhece que suas aproximações com Rawls vão além de mera simpatia de sua parte. Em nota, o norueguês identifica no princípio aristotélico de Rawls outro ponto de proximidade com todo o desenvolvimento de seu trabalho.⁴²

Se essa aproximação entre teorias do estranhamento e valores liberais está correta, então um grande passo é dado no sentido da pertinência da teoria marxiana do estranhamento para o rawlsianismo. Restaria ainda entender como tais valores contidos na afirmação dos estranhamentos são consagrados pela teoria de Rawls. Para compreender com mais profundidade o que significa tal fenômeno, quais desafios impõe e, mais especificamente, entender sua relação com ideias de bem e a centralidade do trabalho, o capítulo seguinte é dedicado ao estudo direto da obra de Marx e, posteriormente, de alguns de seus continuadores que podem ajudar a dar respostas a tais questões.

⁴² *I ought to add that there is much in Rawl's book that goes beyond the simple consideration of primary goods. In particular, his discussion of what he calls the Aristotelian Principle (p.424ff.) has many affinities with the present analysis of self-realization.* (ELSTER, 1986-B, p. 98)

3. A teoria do estranhamento em Marx

Apresentado o marco teórico e introduzido o problema deste trabalho, passa-se ao estudo mais aprofundado deste último: o problema dos estranhamentos na sociedade capitalista, com foco nas suas manifestações no mundo do trabalho. Como referência para essa problematização, adota-se a teoria do estranhamento de Karl Marx (partindo dos seus *manuscritos econômico-filosóficos*, mas sem se resumir a eles), somada às contribuições da obra madura de György Lukács e, pontualmente, de outros intérpretes do pensamento marxiano.

3.1. Com e contra o marxismo analítico

Uma opção que pareceria adequada para perseguir os objetivos desse trabalho seria recorrer ao auxílio dos autores do assim chamado *marxismo analítico* para entender o conceito de estranhamento em Marx. Autores desse círculo debruçaram-se sobre esse tema e também outras questões de interesse da agenda liberal-igualitária, por vezes dialogando diretamente com Rawls e outros autores de seu círculo.⁴³ Jon Elster e Steven Lukes, cujas análises foram citadas no item anterior, são exemplos de autores desse grupo, que conta também com John Roemer e Gerald Cohen entre seus membros mais conhecidos. Pelo hábito dos principais autores dessa corrente de se reunirem no mês de setembro a cada dois anos, são conhecidos também como *Grupo de Setembro*.⁴⁴

⁴³ Para Gargarella, uma dificuldade para entender se há alguma influência da obra de Rawls no marxismo é o fato de não existirem grupos marxistas coesos entre o fim da década de 70 e início de 80 (embora houvesse pensadores marxistas expressivos, seriam bastante diversos, com bases e resultados por vezes opostos). O marxismo analítico é a única exceção mencionada pelo autor (p. 103). Alguns autores do movimento, embora não tenham se tornado defensores da teoria de Rawls, travaram debates importantes e reconheceram o valor do seu trabalho. Além do mais, ainda segundo Gargarella, as discussões sobre Rawls, cuja teoria de justiça estava em voga no momento do surgimento do marxismo analítico, revelaram que a justiça era uma pauta importante para esse movimento: *Reconhecia-se a necessidade de argumentar sobre a justiça, e se reconhecia que a aceitação desse tipo de argumentos produzia um severo impacto sobre o que, até então, podia ser visto como a “dogmática” marxista.* (GARGARELLA, 2008, p. 104).

⁴⁴ Outros autores que integraram o grupo são Philippe Van Parijs (que realizou importantes diálogos com Rawls e é um dos mais importantes defensores da política de renda básica), Erik Olin Wright, Adam Przeworski, Samuel Bowles, Herbert Gintis, Andrew Levine, Richard W. Miller e Joshua Cohen.

Se assim fosse feito, muito do que se lê na obra marxiana deveria ser “filtrado” para uma análise comprometida com bases rawlsianas. Isso porque, não obstante particularidades da análise de cada autor, todos eles atribuem à teoria do estranhamento marxiana um caráter não apenas normativo, mas que retira sua normatividade de alguma teoria profunda sobre a natureza humana ou de alguma concepção prefixada de bem – para alguns deles, trata-se mesmo de perfeccionismo, como se viu. A ideia de centralidade do trabalho é sempre mencionada e relacionada a tais posições.

Todavia, a metodologia utilizada por esses autores, seja em seus desenvolvimentos próprios ou quando se dedicam a entender Marx, é bastante distinta daquela empregada pelo próprio Marx e por outros marxistas. Assim, é importante que, antes de concluir sobre o significado e a pertinência da teoria marxiana do estranhamento, isso seja esclarecido.

O termo *marxismo analítico* é utilizado para se referir a um grupo de pensadores que se debruçaram sobre o marxismo,⁴⁵ mas que adotam pautas temáticas e métodos distintos daqueles trazidos pelo marxismo de até então. Grande marco para o surgimento do movimento é *Karl Marx's Theory of History: a defense* (1978), de Gerald Cohen, que despertou o interesse de outros acadêmicos e, a partir disso, a corrente se consolidou durante a década de 1980.

Os autores desse movimento, apesar da diversidade de interpretações do marxismo e de teorias próprias, buscaram entender e explicar o marxismo de forma clara. A busca por clareza e o apelo por rigor científico são bandeiras do movimento, o que levou à alcunha de “marxismo claro”.⁴⁶ Isso teve também como resultado o afastamento em relação a teorias e tomadas de posição tradicionais no marxismo. Para Elster:

Acho que o critério para saber se uma pessoa pode ou não ser caracterizada como um marxista analítico é a sua disposição de abandonar as visões marxistas no

⁴⁵ É honesto ressaltar que alguns dos membros dessa corrente jamais se caracterizam como marxistas, embora nutram interesse acadêmico pelo pensamento de Marx e seus seguidores.

⁴⁶ Gargarella chegou a nomear *Marxismo analítico el marxismo claro* o artigo que precedeu o capítulo sobre marxismo analítico integrante de seu *Teorias da justiça antes e depois de Rawls*, aqui multicitado. A busca por clareza fica evidente também na justificativa maior do movimento, segundo Erik Olin Wright: *it grew out of a belief that Marxism continued to constitute a productive intellectual tradition within which to ask questions and formulate answers, but that this tradition was frequently burdened with a range of methodological and metatheoretical commitments that seriously undermined its explanatory potential.* (WRIGHT, 1994, p. 179)

caso de haver conflito entre as suas concepções e um argumento empírico ou lógico. Para ser um marxista analítico não basta usar técnicas analíticas, economia matemática ou análise lógica combinadas com fortes concepções marxistas. (...) Não estou dizendo que nossa abordagem é completamente desprovida de algum compromisso com ideias marxistas, apenas que devemos ser capazes de abandonar antigas concepções quando elas não resistem a esse teste relativo. (ELSTER, 1991, p. 99)

Aquilo que dá unidade ao grupo é expressão da busca por clareza e da influência da filosofia política que florescia na época (notadamente anglo-saxã, incluída aqui a de Rawls): o uso de certas opções metodológicas e a escolha de determinada pauta temática, em ambos os casos bastante inovadores em relação ao marxismo que os precederam, mas também em relação à filosofia política que se via.

Quanto à metodologia, Erik Olin Wright (1994, p. 181) aponta quatro traços distintivos do movimento:

1. Forte compromisso com *normas científicas convencionais* de pesquisa e elaboração de teorias – Gargarella (2008, p. 107) ressalta que uma decorrência disso é a valorização da pesquisa empírica, o que também se nota na fala supracitada de Elster;

2. Ênfase na importância da *conceituação sistemática*, inclusive de conceitos que não estão no núcleo da teoria marxista – o que resulta em rigor conceitual e coerência lógica;

3. Uso explícito de *modelos sistemáticos* que descrevam o objeto de análise, com atenção a cada passo argumentativo que ligue os conceitos utilizados – trata-se da valorização de explicações sistemáticas; e, muito embora o tipo de modelo e seus conteúdos variem entre os autores, o uso de modelos lógicos e matemáticos é recorrente (a teoria dos jogos, ramo da matemática aplicada, por exemplo, está presente na obra de muitos desses autores);

4. Atribuição de importância às *ações individuais intencionais*, tanto em teorias descritivas quanto normativas – para Wright, trata-se da maior fonte de controvérsias

sobre o marxismo analítico. Aqui, merece citação o recurso a modelos de agir racional, sendo novamente pertinente a referência exemplificativa à teoria dos jogos.⁴⁷

Essa última característica remete ao compromisso com o *individualismo metodológico*. Em breve síntese, trata-se de uma posição metodológica que propõe a análise dos fenômenos sociais a partir de ações individuais que neles resultam, e que tais ações, por sua vez, devem ser analisadas tendo em conta seu elemento intencional.⁴⁸ Sua origem nas ciências sociais é atribuída a Max Weber, mas essa posição sofreu sucessivas rodadas de críticas e evoluções que resultaram em novas formulações desse método, uma delas no seio do marxismo analítico. Essa posição metodológica é comumente entendida também como a busca por *microfundamentos* para descrever *macrofenômenos* (HEATH, 2015; GARGARELLA, 2008, p. 108).

Wright (1994, p. 189/90) é cuidadoso ao afirmar que seria incorreto atribuir essa posição fundamental a todos os marxistas analíticos, embora admita que a busca por tais microfundamentos é uma constante nos autores do círculo. Acrescenta que dar atenção ao problema da escolha individual não significa reduzir todos os processos sociais a problemas de intencionalidade individual, muito menos a problemas de escolha racional.⁴⁹

Elster é um dos membros desse grupo que advogam explicitamente pelo individualismo metodológico, embora o faça com feições particulares, e a peculiaridade de sua posição diante do pensamento marxiano se deve, em boa medida a isso. Para Elster (intro, p. 24), um dos elementos centrais da metodologia de Marx seria um holismo metodológico (oposto, portanto, ao individualismo), que se expressaria em duas preocupações teóricas do autor: o *capital*, como descrito na obra homônima, seria uma entidade coletiva, qualitativamente distinta da soma das empresas individuais, com uma lógica própria; ideia de *humanidade*, também enquanto sujeito coletivo que desempenharia papel central na teoria da história de

⁴⁷ Isso não significa dizer que marxistas analíticos geralmente concordem com conclusões trazidas por economistas e outros cientistas que cunharam e se utilizaram de tais modelos. Wright cita o exemplo de Roemer, que se utiliza da ideia de escolha racional para analisar a questão da exploração e chega a conclusões opostas às da economia neoclássica (WRIGHT, 1994, p. 191).

⁴⁸ Para uma definição, história e revisão da literatura sobre essa posição metodológica, cf. HEATH, 2015. ELSTER, (1986-A, p. 22) e WRIGHT, 1994, p. 191 também trazem definições.

⁴⁹ Gargarella (2008, p. 108) traça um breve panorama da crítica de Elster ao modelo da escolha racional. Central na sua tese é a ideia de preferência adaptativas, estudada em seu *Sour Grapes*. Defensores do método também ressaltam que não pressupõem que indivíduos sejam isolados (“átomos”), que tenham existência pré-social (ELSTER, 1986-A, p. 23).

Marx. Tal posição conviveria com análises mais detidas e profundas dos fenômenos sociais.⁵⁰

Todavia, Elster enxerga uma expressão do individualismo em outro campo da obra de Marx. Marx professaria um individualismo de ordem normativa, ou ética (ELSTER, intro. P. 26). Embora não se trate de uma posição ética substantiva, tal compromisso significa que apenas os indivíduos são moralmente relevantes, em última instância. Dessa maneira, valores são importantes apenas na medida em que importam para alguém; ou seja, não seriam fontes objetivas e independentes de valor.⁵¹ A análise de Elster, então, atribui a Marx um holismo metodológico combinado com um individualismo ético.

Já em relação à pauta temática, pode-se dizer que ela expressa melhor o que há de inspiração marxista nesse movimento. Mesmo que discordem de conclusões e tomadas de posição de estudos marxistas anteriores, marxistas analíticos tratam das questões colocadas por Marx e seus continuadores. Wright (1994, p. 191/2) indica que, em geral, marxistas analíticos (1) utilizam como estratégia selecionar um tema ou argumento importante do marxismo e reconstruí-lo com a metodologia acima explicitada; (2) adotam a agenda (de questões teóricas e empíricas) já trazida pelo marxismo anterior; (3) utilizam também sua linguagem, seus conceitos nucleares (classe, ideologia, exploração e também alienação e estranhamento seriam exemplos); (4) e, por fim, compartilhariam certa orientação normativa fundamental com os demais marxistas – aqui, Wright cita valores como liberdade, igualdade e dignidade humana, mas também autonomia e autorrealização compõem essa teia de valores adotados por esse grupo e de inspiração marxista.⁵²

Como decorrência daquelas opções metodológicas, essa agenda é atenta a questões que não eram tidas como centrais por outros marxistas. Uma delas, e talvez uma das que mais se destaca, é a questão da justiça. Gargarella (2008, p. 110-1) aponta que o destaque dado a esse tema não decorreria apenas da metodologia e do

⁵⁰ *Speculative elements coexist, often within the same work, with more soundly based views* (ELSTER, 1986-A, p. 25)

⁵¹ Elster acrescenta: *Marx was an individualist in this normative sense. He appreciated that class societies in general and capitalism in particular had led to enormous advances in civilization, as judged by the best achievements in art and science. Yet this process was the selfrealization of Man rather than of individual men, who had, for the most part, lived in misery.* (ELSTER, 1986-A, p. 25)

⁵² É necessário alertar que a percepção desses valores e de sua efetividade por Marx, outros marxistas e pelos marxistas analíticos pode ser bastante distinta.

contato com outras tradições, mas também do próprio curso da história (os fatos de que o comunismo não sobreveio e de que a escassez continua em pauta).⁵³ Fato é que a justiça passou a ocupar o primeiro plano no marxismo analítico.

É alvo de questionamento, porém, se isso é compatível com o pensamento de Marx, existindo, basicamente, três posições sobre a questão, sumarizadas por Gargarella (2008, p. 112/3) e também por Rawls (2007, p. 335 ss, ressalvado que não se trata de um texto com foco no marxismo analítico). A primeira, que inclui, entre outros, Allan Buchanan, defende que Marx não nutria interesse por tais questões, pois acreditava que a sociedade comunista superaria as circunstâncias da escassez e dos conflitos. Dessa forma, utilizando a linguagem da filosofia política, não subsistiram as *circunstancias da justiça*, no conceito de Hume, acolhido por Rawls.

A segunda posição também não atribui a formulação de teorias de justiça a Marx, mas vai além ao atribuir ao autor uma explícita rejeição a esse discurso. Richard Miller e Allen Wood (o último de maneira menos radical) sustentariam essa posição. A posição de Wood, bastante sofisticada, é a de que Marx realmente recusa teorias de justiça (enquanto valores universais), mas que o uso da terminologia aparece em suas análises materialistas desse conceito como um conceito essencialmente jurídico e ligado aos modos de produção.⁵⁴ Acrescenta que suas críticas (próprias) ao capitalismo tomam outros valores como base (liberdade e autorrealização).⁵⁵

Todavia, a posição de Steven Lukes assemelha-se bastante à de Wood, afinal, também reconhece a justiça como conceito jurídico e próprio de certa forma de sociabilidade, como já afirmado. Atento aos numerosos trechos de obras de Marx ácidos em relação aos discursos de justiça, o autor inclina-se a essa posição, mas não se resume a isso, tendo em conta o caráter normativo e crítico do capitalismo do pensamento do alemão. Ao fim das contas, reúne elementos de todas as demais posições.

⁵³ Muito embora seja questionável se o nível de produção alcançado já não seria suficiente para prover necessidades básicas de todos, e se a ideia contemporânea de escassez não estaria ligada a “necessidades” criadas no interior da própria dinâmica capitalista.

⁵⁴ *In this sense there are for Marx no universally valid principles of justice. Whether a conception of justice applies to a particular political and social system is settled by whether it is adequate to the existing mode of production in view of its historical role* (RAWLS, história, p. 339). Argumentando também pela posição de Marx como crítico da justiça, SARTORI, 2017a e 2017b.

⁵⁵ Há de se ressaltar que Wood não é considerado um dos marxistas analíticos. Seus interesses acadêmicos, aliás, concentram-se no idealismo alemão (Kant, notadamente).

Para ele, a posição de Marx sobre a (in)justiça do capitalismo é complexa e hierarquizada: (i) Marx fornece um diagnóstico das normas que permitem avaliar que relações no capitalismo sejam justas (normas jurídicas, contratuais, enfim, das formas ideológicas correspondentes a esse modo de produção); (ii) porém, também realizou uma crítica imanente (interna) de tais normas, na medida em que percebe o pano de fundo que destitui o trabalhador da liberdade contratual alegada por tais normas; (iii) além de disso, oferece uma crítica externa ao modo de produção capitalista, que tem como referência a primeira fase do comunismo, na qual determinado princípio de justiça ainda tem validade; (iv) por fim, Marx também realizou uma crítica radical do modo de produção capitalista, das suas expressões normativas e da crítica externa anterior, ainda baseada na ideia de justiça. No último momento, o próprio ato de se julgar conforme as categorias justo/injusto é uma marca da sociedade de classes, a ser superada (LUKES, 1985, p. 58) – aqui, alinha-se com a posição de recusa do discurso de justiça, trazida acima.

Em oposição às correntes anteriores, alguns argumentam que haveria uma teoria de justiça (ou ao menos indícios dela) implícita no pensamento de Marx, mesmo que ele a recusasse. Zayid Husami, por exemplo, indica a existência de uma *justiça proletária* ou *pós-capitalista* nos escritos do alemão. Gerald Cohen e Norman Geras também são incluídos por Rawls (p. 342) entre os defensores dessa posição.

Uma variação dessa posição é entender que Marx propôs certa teoria da justiça que só deve ser aplicada após a superação do modo de produção capitalista. É essa a posição de Elster, que, diante da questão da exploração e da suposta condenação do capitalismo como injusto, por parte de Marx, e ainda da referência ao enunciado *a cada um conforme suas necessidades* como princípio para reger o comunismo pleno, propõe como resolução uma *teoria hierarquizada da justiça*, com princípios distintos para as fases distintas do comunismo. É nesse cenário que Elster chega a propor o princípio da diferença, de Rawls, como um componente dessa teoria (superior ao que chama de princípio da contribuição) (ELSTER, 1986-A, p. 92 ss).⁵⁶

⁵⁶ Para uma crítica à proposta de Elster, BOTERO, 2005, p. 189 ss. Todavia, o autor propõe uma teoria de justiça alternativa à de Elster.

É pertinente frisar que o enunciado *de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades*, frequentemente relacionado a supostas teorias de justiça marxiana é referido por Marx em caráter crítico em sua *crítica ao programa de Gotha* (MARX, 2012; na p. 32 a referida passagem). Esse texto político, escrito por ocasião da proposta de unificação dos partidos socialistas alemães, é bastante crítico às propostas da ala capitaneada por Ferdinand Lassalle. O programa resultante dessa aproximação com o partido lassalleano faz referência a ideias

Apesar da falta de consenso entre os marxistas analíticos, Gargarella sentencia:

Ainda que a polêmica não esteja encerrada nesse campo, como na maioria dos que estudaram os marxistas analíticos, o fato é que todos eles reformularam a relação entre marxismo e justiça, e, em sua maioria acabaram aceitando a presença de certa teoria marxista da justiça. (GARGARELLA, 2008, p. 113)

É em meio a essa pauta temática que são estudadas as questões da exploração e do estranhamento. A exposição de Kymlicka, por exemplo (KYMLICKA, 2006, p. 203 ss), inclui tais temas em seções dedicadas a uma justiça comunista. Eles seriam objeções teóricas (para além das questões de viabilidade) à propriedade privada dos meios de produção, a qual seria a forma⁵⁷ como liberais acreditam que a justiça possa se realizar. Portanto, tais ideias são analisadas pelo autor como expressões de uma ideia de justiça própria do marxismo.⁵⁸

É nesse cenário que se inserem as análises do estranhamento como a de Lukes, que destaca seu suposto caráter perfeccionista, ou a de Elster. Relembre-se o excuro metodológico do autor acerca do individualismo metodológico, sua atribuição a Marx de um holismo metodológico aliado a um individualismo ético... Tudo isso ressurgiu em sua análise temática específica:

Marx's concept of alienation, although of Hegelian origin, does not mean quite the same thing as Hegel's. In Hegel, alienation is the "negation" that mediates between primitive unity and differentiated unity in the history of mankind; it is a lack of unity and social integration. As such, it is a feature of Man, not of individual men. Marx located the phenomenon of alienation in a similar historical stage but at the level of individuals. This difference is related to the difference between Marx's ethical individualism and Hegel's ethical holism. Consistently with his methodological holism, Hegel believed that the creation of an organic community was a value in itself, over and above what valuable consequences it might have for individual men. Marx, on the other hand,

como o *fruto integral ao trabalho* (ou seja, um apelo de distribuição justa da renda). Na crítica ácida de Marx, lê-se trechos como o seguinte: *O que é distribuição "justa"? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é "justa"? E não é ela a única distribuição "justa" tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição 'justa'?* (MARX, 2012, p. 28). Além do mais, o trecho que precede a enunciação daqueles supostos princípios comunistas de justiça é explícito no sentido de que o essencial é a superação do modo de produção capitalista (pp. 31-32). Assim, embora não seja tarefa central desse texto concluir se é possível uma teoria de justiça marxiana, não é exagero indicar as enormes dificuldades que esse tipo de proposta enfrenta.

⁵⁷ Ou uma das formas, afinal, como já se viu, Rawls admite a realização de sua teoria pela via socialista.

⁵⁸ *Alguns marxistas afirmam que o trabalho assalariado é inerentemente explorador; outros afirmam que é inerentemente alienador [estranhado]. Em qualquer das visões, a justiça só é assegurada pela abolição da propriedade privada, mesmo que uma democracia possuidora de propriedade [democracia de cidadãos proprietários] seja empiricamente viável* (KYMLICKA, 2006, p. 218).

took opposed stances on the methodological and ethical issues. (ELSTER, 1986-A, p. 42/3).

Com isso é possível compreender a inserção da análise de Elster dos estranhamentos em sua abordagem do marxismo em geral. É por conta daquelas opções metodológicas que o autor analisa o fenômeno com centralidade no indivíduo, abordando temas como a motivação que as pessoas teriam para buscar um trabalho não estranhado, relacionado, por sua vez, a certa concepção de bem (em explícita crítica ao liberalismo de Rawls).

Apesar de ter sido feita uma separação entre a metodologia e os temas trazidos pelos marxistas analíticos, não se pode ignorar que as duas esferas se determinam. As análises sobre a justiça, a exploração ou o estranhamento promovidas por tais autores têm como pano de fundo aqueles traços metodológicos, como o individualismo. Além disso, a preocupação com questões de justiça também parece “poluir” os demais debates temáticos.

Em suma, as análises de tais autores são marcadas pela insistência na identificação de elementos normativos (especialmente teorias de justiça ou concepções de bem) no texto de Marx e na exposição de tais elementos conforme as categorias do pensamento analítico. Por mais louvável e claro que isso possa parecer, há de se reconhecer que isso também possa obscurecer algumas posições e críticas originais do autor.

Não cabe a esse trabalho lançar um veredito definitivo sobre o marxismo analítico enquanto vertente marxista. Não se conclui que eles estejam equivocados ou que suas análises não sejam relevantes. Ao contrário, várias referências foram e serão feitas a textos desses autores no decorrer desse trabalho.

Em verdade, este trabalho guarda uma forte identidade com o marxismo analítico, não apenas temática, mas também de projeto - e isso não se resume à busca por clareza. Em um momento posterior, serão utilizadas as categorias do pensamento de Rawls para tratar do fenômeno do estranhamento. Esse expediente (utilizar teorias, categorias, institutos do cenário acadêmico anglo-saxão para desenvolver questões colocadas por Marx) é típico do marxismo analítico. Assim, após a análise do texto de Marx, os desenvolvimentos desse trabalho partirão da filosofia de Rawls, com apoio em seus intérpretes.

Portanto, trata-se de um trabalho adstrito à filosofia política, o que talvez possa responder de maneira mais adequada a questões como a centralidade do trabalho. Diante da ideia, supostamente atribuível a Marx, de que o trabalho seja o que nos define enquanto espécie e que daí pode-se derivar um ideal perfeccionista de produção livremente associada, Kymlicka argumenta, citando Midgley: *perguntar o que é melhor em uma vida humana não é uma questão “sobre classificação biológica. É uma questão de filosofia moral”* (KYMICKA, 2006, p. 246). Pretende-se, exatamente, analisar a consistência filosófica de tais argumentos, com base na teoria de Rawls, após verificar se realmente existem tais argumentos no marxismo.⁵⁹

Apesar dessa identidade, as referências centrais para que seja compreendido o problema do estranhamento e suas manifestações serão textos do próprio Marx e, em caráter de auxiliar, textos que se mostrem fieis ao seu pensamento, como o de Lukács em sua fase madura. Afinal, parte-se da perspectiva de Marx (e não Elster, Lukes ou Roemer) como crítico do liberalismo, e, se Rawls buscou responder diretamente às críticas do autor alemão, então é necessário compreender seu pensamento e, para isso, é importante recorrer diretamente ao seu texto.⁶⁰

3.2. Introdução conceitual e histórica

Algumas dificuldades preliminares colocam-se no caminho dessa investigação. A primeira delas é uma dificuldade conceitual e da correspondente tradução de alguns

⁵⁹ Relembre-se a autonomia científica da filosofia política proclamada por Rawls ao lidar com suas pressuposições básicas de racionalidade e razoabilidade, sua psicologia moral razoável. Cf. item 1.2 deste trabalho.

⁶⁰ Na tradição marxista, tem-se empregado o termo *análise imanente* para indicar trabalhos que busquem entender o texto de Marx em sua significação própria. Como lembrado por Sartori (2017-A, p. 2), é José Chasin, com inspiração em Lukács, quem colocou a questão: *Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]* (CHASIN, 2009, p. 26). Esse capítulo preza por essa fidelidade à obra de Marx, o que será importante para compreender que tipo de normatividade há nos seus textos aqui analisados e, assim, verificar em que medida a questão dos estranhamentos é pertinente para Rawls, a despeito das numerosas interpretações atreladas a ideias de justiça e perfeccionismo já mencionadas. Essa opção metodológica também é importante para que as diferenças entre as abordagens dos autores em questão não sejam negligenciadas. Posteriormente, no entanto, serão realizados desenvolvimentos do tema com base na filosofia política de Rawls, etapa do trabalho que, evidente e admitidamente, extrapola as determinações da obra de Marx.

conceitos fundamentais. Por conta disso, define-se desde já o que se entende por *estranhamento* [*Entfremdung*]: trata-se de um fenômeno social, histórico e identificado de maneira manifesta na sociabilidade capitalista, pelo qual o indivíduo é incapacitado de se apropriar de sua atividade e do produto dela, e, a partir disso, de seu ser genérico e dos demais indivíduos. Assim, trata-se de uma objeção à realização humana, do trabalho humano enquanto tal, pois as determinações às quais o trabalho se sujeita o dominam como leis próprias e estranhas ao homem. É esse o conceito que se buscará mostrar a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx e da *Ontologia do ser social* de Lukács.

O conceito será retomado durante este capítulo e outros em estreita relação com ele também serão abordados – objetificação [*Vergegenständlichung*], alienação [*Entäusserung*] e reificação [*Verdinglichung*], além do conceito de trabalho, que, de certa maneira, é central nas obras marxiana e lukácsiana.

Em relação à tradução do termo *Entfremdung*, cabe destacar que a tradução por *alienação* é muitas vezes preferida, e, de fato, o termo é mais familiar e consagrado. Em outras ocasiões, *alienação* e *estranhamento* (*Entfremdung* e *Entäusserung*) são usados de maneira intercambiável. A opção por *estranhamento*, no entanto, segue as mais recentes traduções dos *manuscritos econômico-filosóficos* de Marx (MARX, 2004) e da *ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2013) e, acredita-se, é mais adequada, pois capta sentidos importantes no pensamento dos autores. Busca-se, assim, prezar pela precisão e fidelidade aos textos originais.

Utilizar *Entfremdung* e *Entäusserung* para se referir ao mesmo fenômeno é uma opção temerária, que pode ter consequências significativas, como a naturalização do fenômeno criticado, que pode ser tomado como insuperável, componente da natureza do ser social. Além disso, a preferência por *estranhamento* deve-se a argumentos de precisão semântica. Explica-se. A palavra *fremd* (adj.), em língua alemã, indica algo pertencente a outra pessoa, estrangeiro, estranho; também *Fremde(r)* (subst.) é a palavra que se refere ao estrangeiro (existente também a palavra *Ausländer(in)*, mais específica para indicar alguém que simplesmente é de outro país; *foreigner*, em língua inglesa), ou estranho (seu correspondente mais direto em língua inglesa é *stranger*).

Estranhamento, assim, mostra-se uma opção mais fiel ao original e captar de maneira mais precisa o sentido do termo no texto de Marx. O significado do fenômeno do estranhamento é exatamente o de que o produto colocado no mundo pelas mãos de um indivíduo se comporta como algo estranho, determinado por outras potências que não a sua ação consciente, enfim, um objeto estrangeiro em relação à teleologia do indivíduo, que é mediada à objetividade no ato produtivo.

Entäusserung, por sua vez, que, além de *alienação*, também pode ser traduzida por *exteriorização*, indica que algo é projetado de uma dimensão interna a uma externa. Em língua alemã, *aus*, termo que origina os verbos *äussern*, *entäussern* e, daí, *Entäusserung*, atua como preposição, advérbio ou como prefixo na formação de palavras, indicando, em geral, “fora”, projeção de dentro para fora, origem (proveniência), mudança de estado.

Ambos os fenômenos se encontram no processo, mais amplo de *objetivação* [*Vergegenständlichung*], que significa colocar algo na objetividade, criar algo que se torna disponível, efetivo e passível de apropriação – *Gegenstand* pode ser traduzido, na maior parte de suas ocorrências, por *objeto* (em oposição a um sujeito).

A segunda dificuldade que este capítulo enfrenta é a de que teorias do estranhamento foram desenvolvidas por vários pensadores e tradições distintos, em momentos históricos distintos. É certo que possuem algo em comum: conforme Rahel Jaeggi, *an alienated relation is a deficient relation one has to oneself, to the world, and to others* (JAEGGI, 2014, p. 5). A autora cita ainda algumas manifestações desse fenômeno que ajudariam a compreendê-lo: indiferença, instrumentalização, reificação, absurdismo, artificialidade, isolamento, falta de sentido, impotência (p. 5). Todos eles indicam uma carência na relação entre o indivíduo e o mundo ao seu redor, ideia inicial cujo sentido específico só pode ser compreendido com atenção às categorias utilizadas por cada teórico.

Julius Sensat (2016) também indica algo unívoco entre as teorias do estranhamento que ele analisa: trata-se da *razão de forma não razoável* [*reason in an unreasonable form*]. Ressalva-se que essa formulação pode levar à ideia de que se trata de uma teoria focada em aspectos subjetivos, internos, mas, especialmente na teoria marxista, não se trata disso. Na medida em que, como se verá, também no marxismo se reconhece que o ser humano é dotado de teleologia, de capacidade de

raciocínio como etapa inerente à sua atividade, e que o estranhamento é um defeito na mediação entre esse momento e a objetividade, então a formulação não é de todo incorreta, mas, ressalta-se, deve ser desenvolvida com as categorias do próprio texto de Marx.

Mais importante que tentativas de formulação abrangente das teorias do estranhamento é entender como elas se relacionam com aspectos mais gerais das teorias daqueles pensadores que lidaram com esse problema. Apesar da impossibilidade de se trazer um panorama completo dessas teorias, traça-se uma breve evolução histórica. Logo após, será estudada com mais afinco a teoria marxiana, que é o objeto dessa pesquisa. Traçar esse breve panorama pode ajudar a compreendê-la.

Embora a origem dessa tematização seja religiosa - a ideia de um indivíduo, terreno, estranhado ou alienado de Deus, presente na mitologia judaico-cristã (sobre o tema, MÉSZÁROS, 2016, p. 32 ss), julga-se conveniente iniciar essa evolução por um dos expoentes da modernidade.

(i) Rousseau foi um dos primeiros pensadores de grande repercussão a pautar o tema.⁶¹ Embora não tenha atribuído, explicitamente, centralidade ao tema, Rousseau teria identificado com precisão e vigor crítico suas manifestações. No entanto, ao carecer de uma base de pensamento mais radical que o tornasse capaz de perceber as causas últimas do problema, sua análise seria insuficiente aos olhos dos marxistas.

É nesse sentido que Mézáros percebe uma contradição em seu pensamento – uma contradição que não é lógica, pois seu sistema é consistente, mas inerente ao ponto de vista e horizonte histórico do filósofo (MÉSZÁROS, 2016, p. 51/2): *A contradição fundamental do pensamento de Rousseau reside em sua percepção incomensuravelmente aguda dos fenômenos da alienação [do estranhamento] e na glorificação de sua causa última.* (p. 53).

Também Jaeggi percebe o que ela indica como uma aporia no pensamento de Rousseau: ao mesmo tempo o autor sustenta certa ideia moderna de autenticidade

⁶¹ A compreensão do tratamento de Rousseau do problema e da crítica de Mézáros a ele é especialmente importante pela influência que teve no pensamento de Rawls. Assim, já se pode vislumbrar que parte da crítica marxista ao pensador suíço pode recair também sobre Rawls, a despeito das grandes diferenças entre os autores.

(relacionada à liberdade individual) e percebe o caráter intrinsecamente estranhado da sociedade moderna. A solução seria um Estado que os indivíduos pudessem perceber com seu (como resultado da sua atividade). Apenas se isso ocorresse a autenticidade de cada um estaria preservada:

the gap between authentic selfhood and society that Rousseau so eloquently articulated gives rise, in accordance with his own presuppositions, to an aporia that can be resolved only by establishing a condition in which individuals live within social institutions that they can experience as their own. (JAEGGI, 2014, p. 7)

É perceptível que se trata de uma concepção bastante crítica ao contratualismo de até então, especialmente ao de Hobbes, pois a ideia de que o indivíduo possa alienar [*veräussern*] sua liberdade, abrir mão dela em prol de um ente estatal já é vista como bastante problemática. É essa a primeira manifestação do estranhamento identificada por Rousseau. Disso decorre também a segunda manifestação, a inalienabilidade e indivisibilidade da soberania (cf. MÉSZÁROS, 2016, p. 55).

Já a terceira manifestação é o estranhamento humano em relação à natureza, que pode ser visualizado na conhecida tese sobre a bondade humana corrompida pela vida em sociedade. Haveria uma contradição entre a vida em sociedade e o gênero humano, manifesta nas instituições sociais, na contradição entre campo e cidade e na criação de necessidades artificiais pela sociedade moderna (MÉSZÁROS, 2016, p. 55/6). Por fim, Rousseau chega mesmo a perceber o dinheiro e a riqueza como raízes (ou quarta e última manifestação) do estranhamento (p. 56).

Por tudo isso, Mézaros é capaz de afirmar que *ninguém antes de Marx possuiu um olhar tão agudo quanto o de Rousseau para os múltiplos fenômenos da alienação [do estranhamento] e desumanização* (MÉSZÁROS, 2016, p. 57). Sua ideia de *igualdade* era bastante avançada e radical para a sua época e o pensador reconhece que as relações sociais eram hostis a essa concepção (p. 57/8). A crítica de Mézaros reside exatamente na solução do suíço a essa contradição entre seu ideal radical de igualdade e as circunstâncias fáticas que observou: ao transformar a igualdade em postulado moral, *os termos da transcendência [superação; Aufhebung] são abstratos*, e, assim, não passariam de referências vagas sem que seus defensores tivessem a

mínima ideia de como realizá-las (p. 58). Por essa suscitada insuficiência, é que Rousseau ainda defenderia o Estado e a propriedade privada.⁶²

Apesar dessas críticas, a percepção de Rousseau do fenômeno foi tão aguda e sua concepção de igualdade tão radical para sua época que foi bastante influente nas correntes filosóficas que se seguiram. Conforme Mészáros, a próxima etapa da crítica do estranhamento é da *referência a postulados morais gerais* (de Rousseau a Schiller), o que abarca os grandes expoentes idealismo alemão dos sécs. XVIII e XIX.⁶³

(ii) Um desses pensadores merece especial atenção pela sua grande importância para Marx: G. W. F. Hegel. Em relação aos teóricos do estranhamento anteriores, a abordagem hegeliana possui grande distinção por dois motivos: sua ideia de liberdade é deslocada do âmbito do indivíduo isolado para o da sociedade (com o deslocamento de uma teoria com foco na moral para a eticidade [*Sittlichkeit*]), e a superação [*Aufhebung*] histórica do estranhamento deixa de ser um dever-ser para ser concebida enquanto necessidade, em um processo dialético (MÉSZÁROS, 2016, p. 63/4).

Hegel percebe que os indivíduos se encontram imersos em relações sociais e que é nelas que o indivíduo se autorrealiza (e não enquanto átomos isolados). Por isso, valoriza a questão da eticidade (*Sittlichkeit*) e localiza nesse âmbito o problema do estranhamento.⁶⁴ Nota-se um forte contraste com a ideia atomística de autenticidade de Rousseau, prévia à sociabilidade.

Já em relação à questão da dialética, apesar de ter sido um grande mérito do alemão inserir a questão do estranhamento nesse processo, marcado pela incessante necessidade de superação, os termos dessa superação ainda eram meramente conceituais (abstratos, lógicos, especulativos) – daí a crítica marxiana de que se trata de um *positivismo acríptico* (MÉSZÁROS, 2016, p. 64).

⁶² Sobre a propriedade privada, *visto que a propriedade privada é ponto pacífico como condição absoluta da vida civilizada, é permitido questionar apenas sua forma de distribuição; a problemática complexa da alienação [estranhamento] não pode ser apreendida desde suas raízes, mas somente em algumas de suas manifestações.* (MÉSZÁROS, 2016, p. 60). Já aqui, na crítica de Mészáros a Rousseau, a crítica marxista mostra-se centrada no modo de produção capitalista, com a propriedade de privada dos meios de produção. A crítica da esfera distributiva não é vista como essencial, como raiz do problema.

⁶³ Para uma análise da pertinência do estranhamento à teoria moral de Kant, SENSAT, 2016, p. 12 ss.

⁶⁴ *For Hegel alienation (or internal division) is a deficiency in social life (Sittlichkeit) [eticidade], the “loss of ethical universality in social life” (sittlicher Allgemeinheit).* (JAEGGI, 2014, p. 8)

(iii) A filosofia hegeliana (especialmente seu estudo da dialética), inclusive sua concepção de estranhamento, foi uma grande influência para Karl Marx. É extremamente importante ter em mente, porém, que o sentido que se atribui aqui à ideia de influência é aquele explicado por Mészáros: o sentido dialético de “continuidade na descontinuidade”, ou seja, *enraizamento profundo de certas problemáticas, bem como a autonomia relativa das formas de pensamento*. Assim, mais importante que mera curiosidade histórica, é importante entender como a influência se dá, como as questões precedentes são apropriadas pelo pensamento por ela influenciado e as novas determinações que são dadas a elas (MÉSZÁROS, 2016, p. 31).

Ao encontro disso, José Chasin (2009, p. 29 ss) tece duras críticas à assim chamada *tese do amálgama originário*, segundo a qual o pensamento de Marx nada mais seria que uma conjunção da economia política inglesa, a ciência política francesa e a filosofia clássica alemã. Nessa mistura, o pensamento alemão ofereceria o método com o qual os materiais fornecidos pelas demais escolas seria trabalhado. Embora Karl Kautsky e mesmo Lênin, de maneira ligeiramente distinta, tenham dado margem a essa tese, Chasin alerta (p. 36/7) que muito mais importante do que apontar as “influências” de Marx é entender como o alemão lida com elas, como suas questões tomam vida nova no pensamento do autor.

Isso se aplica à herança hegeliana, uma herança que foi se desenvolvendo no decorrer do itinerário teórico de Marx. Em breve anotação histórica (toma-se como base CHASIN, 2009, p. 41 ss), a obra de Marx passa por um momento inicial ainda marcado por certos traços do idealismo clássico alemão, com notável influência de Hegel, embora já bastante crítico dele em muitos pontos. Sua tese doutoral e seus textos da *Gazeta Renana*, escritos entre 1841 e 1843, são exemplares dessa época.

São dessa época sua *crítica da filosofia do direito de Hegel* e as suas considerações sobre o incidente dos numerosos furtos de lenha no oeste alemão em 1842-43, publicadas na *Gazeta Renana*. Nelas se encontra uma das primeiras tematizações de Marx do estranhamento, tratando-se do estranhamento político. Criticamente, o ainda jovem Marx percebeu como o estado, na realidade, servia ao interesse dos detentores da propriedade privada, obscurecendo relações tidas como legítimas e democráticas. Conforme Mandel, (...) the forfeiture of individual rights to

that state represented a phenomenon of alienation: the loss of rights by people to institutions which were in reality hostile to them. (MANDEL; NOVACK, 1970, p. 14)

Apesar do vigor crítico, Chasin aponta que *sejam quais forem as inflexões que a crítica pré-marxiana sofreu, no discurso dos escritos da Gazeta Renana, jamais afetaram a natureza do pensamento com o qual Marx esgrimia àquele tempo os desafios da esfera política* (CHASIN, 2009, p. 51). E essa maneira, influenciada pelo idealismo alemão, era tratando a política como dotada de certa racionalidade inerente, positividade, enfim, uma via ideal possível de enfrentamento dos problemas reais.

No círculo dos assim chamados neo-hegelianos, foi Ludwig Feuerbach quem teria rompido como pensamento especulativo alemão, colocando em pauta a preocupação com aquilo que existe, o real, enfim uma ontologia conformada segundo um verdadeiro materialismo (CHASIN, 2009, p. 56). Muito elogiado por Marx, foi uma inspiração para uma mudança significativo de posição⁶⁵. Após se mudar para Kreuznach, a obra de Marx começou a tomar aqueles direcionamentos materialistas que se refletirão já em textos de 1844, como os *manuscritos econômico-filosóficos* ou mesmo na introdução posterior à sua *crítica da filosofia do direito de Hegel*.⁶⁶ O contato com o socialismo francês e os longos estudos de economia política darão feições definitivas ao modo de pesquisa marxiano nos anos seguintes.

É dessa maneira que deve se compreender a crítica de Marx, em seu posfácio de 1873 ao *Capital*, segunda a qual a dialética, em Hegel, estaria “de cabeça para baixo”. Na explicação do próprio autor:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX,

⁶⁵ Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio (...) (MARX, 2004, p. 117).

⁶⁶ Nela se lê, por exemplo, que, apesar de a crítica alemã do estado e do direito ter tido seu ápice na filosofia do direito de Hegel, tratava-se de uma teorização meramente especulativa, que não percebe que *o poder material tem de ser derrubado pelo poder material* (MARX, 2013-B, p. 157); e, mais a frente, que *o sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política* (p. 160). Apesar do avanço, é só a partir dos *manuscritos* que a crítica de Marx a Hegel passará a ser total (MÉSZAROS, 2016, p. 23, também, p. 216)

2013-A, p. 90/16; trata-se do posfácio da segunda edição do primeiro volume do *Capital*)

A preocupação de Marx é com a realidade, a objetividade, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Assim, *o meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] prático* (MARX, 2004, p. 87), e só nele deve poder ser superado. Marx proclama, então, a necessidade da superação histórica e efetiva do capitalismo e suas relações estranhadas (trata-se, assim como em Hegel, de uma necessidade de um processo dialético); uma superação que será feita pelas mãos de indivíduos agindo sobre a objetividade.

E segundo Mészáros, decorre do fato de que a superação do estranhamento se dá pelos trabalhadores a universalidade dessa abordagem – afinal, a sociabilidade capitalista se caracteriza exatamente pela universalização dessa forma de trabalho, a assalariada, com o surgimento da classe proletária. Assim, o ponto de vista do trabalho é, em Marx, *uma força histórica autotranscendente que não tem como não suplantam a alienação [o estranhamento] (isto é, a forma de objetivação historicamente dada) no processo de realização de seus próprios fins imediatos que por acaso coincidem com a “reapropriação da essência humana”*. (MÉSZÁROS, 2016, p. 64;/65).

Portanto, conforme a síntese de Mészáros, as inovações da teoria do estranhamento de Marx são três: a categoria da *necessidade* (e não de um imperativo moral), a *universalidade* (originária do ponto de vista do trabalho, em contrapartida à parcialidade utópica de outros socialismos), e o fato de ter em vista uma *totalidade concreta* (e não uma totalidade especulativa, como Hegel) (MÉSZÁROS, 2016, p. 65).

(iv) Segundo Jaeggi, outra corrente pós-hegeliana que tematiza o estranhamento é o existencialismo, notadamente o de Kierkegaard. Para Jaeggi, sua abordagem se aproximaria à de Marx por enfatizar a existência real e ativa do ser humano, mas se distancia bastante por focar a dimensão ética dessa existência (JAECCI, 2014, p. 9).

Outro pensador que pode ser incluído nessa corrente é Heidegger. Segundo Nicolas Tertulian, Lukács já havia identificado a influência de Kierkegaard no autor de *ser e tempo*, o que é corroborado pela aproximação entre eles no tratamento da

questão do estranhamento e no correspondente distanciamento que apresentam em relação a Hegel e a Marx.⁶⁷

(v) Por fim, é pertinente citar o pensamento de Lukács como formulado em 1923, em seu *História e consciência de classe*, cujo capítulo *reificação e consciência do proletariado* pautou o tema da reificação, ou transformação de relações pessoais em relações “coisificadas” (entre objetos), a partir da análise de Marx, no *Capital*, do fetichismo da mercadoria, mas com forte influência de Max Weber e Georg Simmel, além do pensamento hegeliano que perpassa toda a obra.

Uma análise da evolução desse pensamento até o Lukács maduro da *Ontologia do ser social* será feita mais à frente. Por ora, cabe ressaltar que, naquele momento, o autor ainda não tinha conhecimento dos *manuscritos* de Marx, que ainda não haviam sido publicados. Não obstante, *história e consciência de classe* foi uma das obras mais influentes do século XX. A análise de Lukács oferecia uma resposta à questão de por que a revolução proletária não havia sido realizada com sucesso, mesmo em condições materiais favoráveis - isso explica o motivo de ter sido tão atrativa, na década de 20 e nas seguintes, inspirando os pensadores da escola de Frankfurt.

Essa análise, em suma, indicava uma carência na consciência do papel revolucionário do proletariado na história,⁶⁸ uma carência que, para muitos, diante da questão da questão do que fazer para superar a sociabilidade capitalista, deveria ser suprida pelos partidos. O motivo desse distanciamento, que foi a grande tarefa de Lukács explicar, seria o *fetichismo da mercadoria*, que Marx já havia exposto no *Capital*, em 1867, mas que havia tomado ainda mais força com o advento do sistema fordista de produção.⁶⁹

⁶⁷ Na síntese de Jaeggi, *both the starting and end points of the existentialist critique of alienation diverge importantly from those of the Hegel-Marx line of development insofar as alienation [estranhamento] is understood in the latter case as alienation from the social world, whereas in the former case the condition of being immersed in a public world is itself regarded as the source of alienation, understood as the subject's loss of authenticity in the face of a public world defined by leveling (Kierkegaard) or by the rule of "the They" [das Man]* (Heidegger). (JAEGGI, 2014, p. 9)

⁶⁸ A análise parte das assim chamadas antinomias do pensamento burguês (do idealismo clássico alemão), notadamente sujeito-objeto, e propõe a síntese em um terceiro termo, uma identidade entre a identidade e a não identidade. O proletariado, que é produtor e mercadoria na sociedade capitalista, seria esse termo.

⁶⁹ Nas palavras de Stuart Jeffries, em obra sobre a história do instituto frankfurtiano de pesquisa social: *Lukács's answer to that is what made his book revolutionary in Marxist theory and go on to have a profound influence on the Frankfurt School. To account for the gap [distanciamento entre consciência de fato e o papel histórico real do proletariado], Lukács developed the notion of reification, extending Marx's analysis of the 'fetishism of the commodity form' in Capital. The problems of society, perhaps even the reason the German Revolution had*

Nesse contexto de ápice do caráter fetichista da mercadoria, relações humanas passam a ser tomadas como relações entre coisas, sujeitos são reconhecidos como objetos, é esse o fenômeno da *reificação*. E, na medida em que a reificação obscurece a natureza real das relações, afastando os indivíduos entre si e de sua atividade, a reificação é uma espécie de estranhamento: *alienation is the general condition of human estrangement. Reification is a specific form of alienation. Commodity fetishism is a specific form of reification* (JEFFRIES, p. 85)

Não obstante tamanha influência entre os frankfurteanos, a forte autocrítica posterior de Lukács em relação ao seu pensamento daquele período é, por vezes, ignorada. Bastante sintomático é o fato de que, ao tratar das teorias do estranhamento, Rahel Jaeggi (cuja pesquisa naquele instituto teve como um de seus resultados sua obra multicitada neste trabalho, que, a exemplo dos trabalhos de seu mestre Axel Honneth, se debruça sobre Hegel e tem como foco a reconstrução de um conceito de *self*) não faça qualquer referência à obra madura do autor, mas apenas à *história e consciência de classe*. É certo que isso tem bastante influência no conteúdo da obra da frankfurteana – por exemplo, ao não distinguir *Entfremdung* e *Entäusserung*.

Um motivo para tamanha negligência com o pensamento maduro de Lukács entre os frankfurteanos que pode ser apontado rapidamente são os desentendimentos entre ele e Adorno, um dos grandes pensadores daquele instituto de pesquisa social. Conforme a análise de Nicolas Tertulian (2016, p. 229 ss), as diferenças entre os pensadores tinham como foco a disputa se haveria espaço para algum tipo de ontologia – entende-se por *ontologia*, a grosso modo, o estudo das essências das coisas (foca-se a questão *o que é*), o que se contrapõe, principalmente, a abordagens gnosiológicas (que focam a questão *como conhecer*). Enquanto o marxista húngaro levava a cabo esse projeto ao fim de sua vida, sem destituí-lo de caráter materialista e dialético, Adorno o recusava, partindo de um falso entendimento das feições de uma ontologia como as levadas a cabo por Nicolai Hartmann ou Lukács.

(vii) Chega-se, então, às obras mais recentes sobre o tema. Uma delas, a de Rahel Jaeggi, já referenciada. A abordagem da autora destoa da trazida aqui por focar

failed, could be traced to a riddle of the commodity form that Marx wrote about at the start of his master work.
(JEFFRIES, 2016, p. 81/82)

na reconstrução do conceito de estranhamento com foco nas ideias de *self*, de personalidade e em teorias do campo da psicologia. O foco, portanto, é em questões subjetivas afetas ao fenômeno.⁷⁰ O presente trabalho, por sua vez, além de trabalhar questões conceituais, busca os focos de relações estranhadas na objetividade, nas instituições sociais, para indicar caminhos para sua superação.⁷¹

Já *The logic of estrangement*, de Julius Sensat (2016), possui uma grande convergência com este estudo por investigar a pertinência do tema ao pensamento de Rawls. Por essa razão, será abordado extensamente na terceira parte deste trabalho.

Por fim, no âmbito do marxismo comprometido com a obra original de Marx ou com a de Lukács também existem diversos trabalhos atuais sobre esse tema, muitos dos quais serão referenciados a frente. Visam, em geral, compreender o conceito de estranhamento, a maneira como o campo do trabalho é central para essa teoria e as tarefas que decorrem da crítica desse fenômeno - e, com isso, entender a equação que relaciona a superação de estranhamentos específicos e o caráter revolucionário do marxismo, de superação total da sociabilidade capitalista.

Diante de tudo isso, pode-se entender a inserção da obra marxiana entre aquelas que se dedicaram ao estudo do fenômeno, com suas bases e críticas às demais correntes. Passa-se, então, ao estudo mais aprofundado daquela que fornece o problema central desse trabalho.

3.3. Teoria do estranhamento em Marx

Foram enfrentadas as dificuldades conceitual e da pluralidade de tradições de pensamento, o que permitiu refinar o objeto dessa investigação. No entanto, já no interior da obra marxiana encontra-se uma terceira dificuldade: a de que textos

⁷⁰ Segundo Sensat (2016, p. 7), Jaeggi trata do fenômeno do *estranhamento existencial*, em oposição ao *estranhamento social*, destoando também do seu recente trabalho.

⁷¹ É certo que Jaeggi não concebe o estranhamento como problema meramente individual, mas sim relacionado ao mundo em torno do indivíduo (daí a centralidade da ideia de *apropriação*, de inspiração hegeliana e retomado pela autora); é certo também que a autora proclama como necessária a investigação das causas objetivas dos estranhamentos. Todavia, sua obra se presta à reconstrução crítica do conceito com extensos debates sobre temas da psicologia e teorias do *self*, um notável traço hegeliano. A crítica institucional é deixada para estudos futuros, sem prejuízo da qualidade do seu trabalho - vide a agenda de pesquisa complementar mencionada em sua conclusão em JAEGGI, 2014, p. 220).

fundamentais nos quais essa teoria foi formulada e revisitada permaneceram por muito tempo não publicados; soma-se a isso o fato de que algumas obras maduras e de grande importância do autor alemão não fazem referências explícitas a esse tema. Para tratar disso será necessário adentrar na obra do pensador e nas posições acerca de sua evolução.

3.3.1. A manutenção de uma teoria do estranhamento no desenvolvimento de Marx

A primeira grande formulação da teoria do estranhamento de Marx se deu nos *manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (MARX, 2004). Embora sejam estudos iniciais e não publicados pelo autor enquanto vivo, mesmo porque o pensador ainda não tinha, naquele momento, um estudo tão avançado da economia política (ao menos em comparação com o conhecimento que acumularia nas décadas seguintes), eles são a base de desenvolvimentos posteriores, que se darão na *Sagrada Família*, na *Ideologia Alemã* e mesmo no *Capital* e nos *Grundrisse*.

Os *manuscritos* só vieram a público na União Soviética em 1932. Esse interstício, segundo Mandel, prejudicou muito as discussões acerca do conteúdo econômico e filosófico dos textos de Marx quando ainda mais jovem (MANDEL; NOVACK, 1970, p. 14). Além disso, a grande obra de Marx, *O Capital* (MARX, 2013-A), contém poucas referências expressas ao fenômeno do estranhamento. Conforme os marxólogos (ou a *marx-filologia*), apenas seis, conforme os resultados citados por Mandel (MANDEL; NOVACK, 1970, p. 17). Isso levou ao questionamento se o autor teria continuado a afirmar a importância desse tema durante a evolução de seu pensamento, e, conforme Mandel (p. 18), no momento da revelação do conteúdo dos *manuscritos* havia três posições: (a) de que haveria um jovem e um velho Marx, sendo este último o verdadeiro; (b) de que o jovem Marx seria o verdadeiro; (c) e de que não existiria tal diferenciação.

Mandel sustenta que nenhuma das opções está correta, pois, apesar de haver uma evolução notável no pensamento marxiano, a teoria do estranhamento perpassa todo esse desenvolvimento, mesmo que não esteja colocada de maneira explícita em obras como *O Capital*.

A publicação, também tardia, dos *Grundrisse* (escritos em 1857-8 e publicados quase um século depois) projetou novas luzes à questão. Trata-se de uma espécie de caderno contendo as principais ideias expostas no *Capital*. Nessa obra há numerosas referências ao estranhamento, deixando claro que o Marx mais maduro ainda se detinha sobre o tema (MANDEL; NOVACK, 1970, p. 19; Meszáros seleciona algumas dessas passagens, MÉSZÁROS, 2016, p. 204).

Meszáros também sustenta a manutenção de uma teoria do estranhamento que já havia sido iniciada nos *manuscritos: nada poderia estar mais distante da verdade do que afirmar (...) que, de 1845 em diante, Marx não estaria mais interessado no ser humano e em sua alienação [estranhamento]* (MÉSZÁROS, 2016, p. 201). Segundo o autor, tratava-se, nos *manuscritos*, de uma *síntese in statu nascendi* (p. 23), o que significa, por um lado, que a teoria já se delineava como um pensamento coerente e que manifestava questões fundamentais do pensamento de Marx, como suas leituras particulares da dialética e do materialismo; por outro lado, essa síntese será retomada e desenvolvida em obras posteriores.

José Jesus Ranieri tratou dessa evolução em seu trabalho doutoral (RANIERI, 2000). Nela, mostrou como a questão do estranhamento e da alienação é tratada nos *manuscritos*, na *sagrada família* e na *ideologia alemã*, o que o permitiu perceber que o tratamento dos *manuscritos* foi a base para desenvolvimentos posteriores.

Assim, ao mesmo tempo em que a demora na publicação de alguns textos importantes e a cronologia da obra marxiana impõem-se como dificuldade ao estudo do estranhamento, evidenciar a existência e persistência dessa teoria em Marx, desde os *manuscritos*, é importante para uma compreensão correta da evolução e coerência de sua obra – é isso o que se aproveita da crítica e Meszáros aos teóricos que propõem a divisão entre jovem e velho Marx e tentam incluir os *manuscritos* em alguma dessas fases (MÉSZÁROS, 2016, p. 197 ss).

Por tudo isso é que se permite utilizar a formulação dos *manuscritos* como ponto de partida, sendo feitas referências às outras obras na medida de sua pertinência.

3.3.2. Estranhamento e alienação nos manuscritos econômico-filosóficos

Em primeiro lugar, é importante evidenciar *como* Marx analisa o fenômeno do estranhamento: *nós partimos de um fato nacional-econômico, presente* (MARX, 2004, p. 80). Trata-se, portanto, de uma análise da realidade, a qual irá perceber nela a forma atual do processo de trabalho. Nessa forma atual, o processo de objetivação (produzir é colocar algo na objetividade) toma a forma de trabalho estranhado, de maneira que alienação e estranhamento, contingencialmente, coincidam:

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (Gegenstand) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (sachlich), é a objetivação (Vergegenständlichung) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (Entwirklichung) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (Entfremdung), como alienação (Entäusserung). (MARX, 2004, p. 80)

Na medida em que o trabalhador se distancia do seu trabalho⁷² e do produto dele, na medida em que perde o controle, a possibilidade de fazer opções conscientes nesse processo, então esse processo e seu produto se voltam contra o trabalhador como algo estranho, alienígena, do qual não se pode apropriar.

Já nessa passagem aparece todo aquele léxico trazido no início deste capítulo. Embora seu sentido fique mais claro ao longo dessa explicação, é conveniente já começar a sedimentá-lo. O trabalho é entendido como um *pôr objetivo*, ou seja, seu produto é um objeto [Gegenstand], em diferenciação do sujeito, o trabalhador. Na medida em que esse objeto do trabalho é resultado das determinações colocadas pelo trabalhador na objetividade, o trabalhador se *efetiva*, ou seja, ele determina a realidade efetiva conforme as intenções do seu trabalho. Na conformação da economia no estado burguês, porém, o trabalho não se determina dessa maneira. Ao contrário, o objeto não é resultado da apropriação do trabalhador, mas o confronto como algo estranho, resultado de nexos alheios ao trabalhador.

⁷² *Mas o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva* (MARX, 2004, p. 82)

Tem-se, assim, o trabalho estranhado, como consequência desse afastamento entre trabalhador e processo de trabalho:

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto estranho estão todas estas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando [ausarbeit], tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio [fremd] que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio (MARX, 2004, p. 81)

Se não é o próprio trabalhador que determina o processo produtivo e os destinos do seu produto, então são outras potências (forças), externas a ele, que o fazem – e o fazem de maneira estranha e hostil a ele:

A exteriorização (Entäusserung) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (äussern), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (ausser ihm), independente dele e estranha a ele, tornado-se uma potência (Macht) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. (MARX, 2004, p. 81)

Embora o estranhamento no processo de trabalho tenha importância central na análise de Marx, relações estranhadas também se dão em outros campos. O próprio Marx já percebia a analogia do fenômeno que se detinha a analisar com os estranhamentos religiosos: *é do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo (MARX, 2004, p. 81)*. Lembre-se também da análise do Marx ainda jovem sobre os estranhamentos políticos – embora seu pensamento ainda não tivesse as feições que passou a ter, como mostrou Chasin, isso é parte de sua evolução e a percepção crítica do fenômeno já havia sido colocada naquele momento.⁷³

Mandel cita, ainda, a alienação na esfera do consumo, com a criação de falsas necessidades (MANDEL; NOVACK, 1970, p. 23/4); o estranhamento da atividade humana em geral, quer dizer, o distanciamento entre cada ramo especializado e fragmentado das atividades, com seus horizontes cada vez mais estreitos na medida do desenvolvimento técnico da produção (aqui entra em cena também a reificação, que é analisada mais detidamente por Lukács) (p. 25/6); e o estranhamento da

⁷³ Segundo Mandel, *in the comprehensive Marxist theory of alienation, economic alienation is only one part of a much more general phenomenon which covers practically all fields of human activity in class society.* (MANDEL; NOVACK, 1970, p. 19)

capacidade de comunicação, inerente a qualquer sociedade de classes, pois tais classes antagônicas encontram-se em polos opostos das relações sociais, com interesses tão díspares que um diálogo produtivo entre elas seria impossibilitado (também efeitos subjetivos ligados à sensação de solidão são incluídos pelo autor nessa análise) (p. 26/8).⁷⁴

Todos esses estranhamentos ocorrem sob quatro manifestações, como as análises apresentadas no cap. 1 já indicavam.

1. estranhamento do produto do trabalho:

a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza, como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. (MARX, 2004, p. 83)

2. estranhamento do próprio processo de trabalho:

A relação do trabalho com o ato da produção no interior do trabalho. Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física própria do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O estranhamento-de-si (Selbstentfremdung), tal qual acima o estranhamento da coisa. (MARX, 2004, p. 83)

Todo esse entendimento do processo de trabalho evidencia o status distinto do gênero humano. O ser humano é também um ser natural, pertencente à natureza,⁷⁵ o que se evidencia nas necessidades (carências, *Bedürfnis*) que possuímos e no fato de que somos submetidos às mesmas causalidades que regem o universo. Todavia, o ser humano se diferencia do restante da natureza por agir conscientemente sobre ela⁷⁶ e, assim, modificá-lo. Na medida em que é parte dela, porém, modifica também a si mesmo. Nesse processo, explicita-se o potencialmente criativo do ser humano

⁷⁴ Leandro Konder (2009, p. 45) alerta para a necessidade de o marxismo não se ater somente à análise dos estranhamentos econômicos, na base real. O perigo da análise restrita a esse campo é o de dar suporte às posições que buscam deformar a posição marxista e tratá-la enquanto um vulgar “economicismo”. Em atenção a esse alerta, o recurso à *ontologia* de Lukács, no que segue deste trabalho, auxiliará na compreensão das determinações mútuas das esferas do ser social e o verdadeiro papel do trabalho nessa análise.

⁷⁵ *A natureza é o corpo inorgânico do homem (...). Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2004, p. 84).*

⁷⁶ *A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade animal. (MARX, 2004, p. 84)*

enquanto gênero, que transforma a natureza em um produto do seu agir, passando de uma causalidade natural a uma causalidade posta:

Através dela [da elaboração do mundo objetivo] a natureza aparece como a sua obra e sua efetividade (Wirklichkeit). O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (MARX, 2004, p. 85)

Na forma de trabalho estranhado, porém, isso não ocorre. A forma da natureza deixa de ser a forma pensada pelo trabalhador, pois o trabalho deixa de ser um processo de exteriorização e efetivação do trabalhador. Assim, as determinações que se colocam na objetividade são estranhas ao próprio homem.⁷⁷ O trabalhador deixa de ser um homem que transforma a natureza e a si mesmo conforme seu trabalho consciente, criativo, para ser algo semelhante ao restante dos animais, que realizam suas atividades para a manutenção de sua existência; a relação é marcada pela necessidade, e não pela liberdade. Assim, o trabalho estranhado deforma a essência genérica do homem:

Consequentemente, quando arranca (entreisst) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica (wirkliche Gattungsgegenständlichkeit) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2004, p. 85)

Com isso, chega-se à terceira manifestação do estranhamento:

3. estranhamento do gênero humano:

do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio de sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana (MARX, 2004, p. 85)

Esse aspecto será reforçado no decorrer deste capítulo, especialmente quando se tratar da *ontologia* de Lukács. Por fim, cabe perceber ainda um último aspecto dos estranhamentos:

4. estranhamento entre os indivíduos:

⁷⁷ O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio de existência. (MARX, 2004, p. 85)

uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo [próprio] homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2004, p. 85/6)

E acrescenta Marx: *em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem* (p. 86). Assim, o agir dos demais homens cujo trabalho está submetido a potências estranhas também não se coloca para os demais homens enquanto a relação orgânica que caracteriza o homem enquanto ser especial.

Essa é a teoria do estranhamento conforme sua formulação nos *manuscritos*. No intuito de corroborar a manutenção dessa teoria no pensamento posterior de Marx, é de se notar que a ideia de indivíduo e de trabalho presentes no *Capital* convergem com os *manuscritos*.

Primeiramente, é possível perceber que a ideia de gênero humano e de processo de trabalho, como descrito nos *manuscritos*, vão ao encontro daquela reproduzida no quinto capítulo do *Capital* (*o processo de trabalho e o processo de valorização*; MARX, 2013-A, p. 218 ss). Viu-se que, nos *manuscritos*, o trabalho é visto como mediação entre homem e natureza, sendo o homem também um ser natural que se distingue pela capacidade de consciência, de teleologia que compõe o processo de trabalho. No mesmo sentido, lê-se no *capital*:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (MARX, 2013-A, p. 255)⁷⁸

⁷⁸ A conhecida passagem que compara arquitetos e abelhas também se propõe a explicar esse modelo: *o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente* (MARX, 2013-A, p. 255/6).

Outra convergência é a análise do caráter fetichista da mercadoria. Embora a ela já tenha sido feita menção (como reificação, espécie de estranhamento), é pertinente explicitar uma passagem na qual sua convergência com a teoria do estranhamento dos *manuscritos* também fica evidente. Nela, explicita-se o caráter objetivo do produto do trabalho em sua forma de mercadoria, a qual, no capitalismo, volta-se contra os desígnios do próprio trabalhador, que é destituído de sua essência humana:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. (MARX, 2013-A, p. 147)

Com isso, espera-se ter explicitado o que significa o fenômeno do estranhamento e como ele se manifesta na sociabilidade capitalista. Tal entendimento pode ser sedimentado pelo tratamento de Lukács da questão.

3.4. A Ontologia do ser social e os estranhamentos na sociedade capitalista

No intuito de reforçar o entendimento dessa teoria e de indicar respostas àquelas questões previamente colocadas, traz-se o pensamento de György Lukács, que foi um daquelas que com mais afinco se dedicou ao estudo dos estranhamentos. Para compreender como sua obra pode auxiliar, em um primeiro momento traça-se um breve panorama de sua evolução (com foco nos tratamentos dados aos estranhamentos), o que é importante também para indicar a carência da análise de outros autores que, ao tratar de Lukács, dedicaram-se apenas à sua obra de juventude. Posteriormente, seu tratamento mais específico dos estranhamentos e da pluralidade das suas manifestações é trazido para, por fim ser analisado como a questão da centralidade do trabalho se coloca na obra do autor e de Marx.

3.4.1. Estranhamento e alienação na trajetória de Lukács

A trajetória do pensamento de György Lukács é marcada por continuidades e rupturas, inclusive em questões fundamentais, ou metodológicas. Elas serão abordadas neste momento, com foco no tratamento oferecido pelo autor húngaro à alienação e ao estranhamento. Nesse escopo, tomam-se como parâmetros representativos dessa evolução de pensamento as obras *História e Consciência de Classe* (doravante HCC) e *Para uma Ontologia do Ser Social*.

Preliminarmente, é importante a ressalva de que por questões de ordem metodológicas entende-se aquelas mais fundamentais e que dizem respeito a como o pensamento se relaciona com seu objeto de análise. Há de se ter cautela com a questão do método no marxismo. Como propõe Vitor Sartori, o método marxiano não pode se constituir em um procedimento previamente concebido através do qual se busca resultados aos quais se possa atribuir a alcunha de científicos. Ao contrário, em Marx e em Lukács a questão que envolve a dialética como um todo e enquadra-se em um movimento real e histórico e não no esquema de tal ou qual 'método'. O 'método' mesmo é parte do todo social (SARTORI, 2010, p. 22).

Embora seja uma das obras mais importantes do século XX, e isso não só para o pensamento marxista ortodoxo, *História e Consciência de Classe* sedimenta um pensamento que foi revisto em boa medida por Lukács. Publicado como livro originalmente em 1923, HCC é resultado de um "período de transição profundamente crítico", conforme o próprio autor no prefácio à edição de 1967, uma "transição para uma clareza maior, embora essas tendências não pudessem se manifestar efetivamente" (LUKÁCS, 2016, p. 13-14).

Nessa obra, Lukács identifica como problema do capitalismo moderno, relacionado ao que Marx já havia analisado como caráter fetichista da mercadoria, o fenômeno da *reificação* (*Verdinglichung*) (LUKÁCS, 2016, p. 194). Tal fenômeno relaciona-se com a própria essência da mercadoria, que "se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma 'objetividade fantasmagórica' que (...) oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens" (LUKÁCS, 2016, p. 194).

Muito poderia ser dito sobre o fenômeno,⁷⁹ merecendo citação a disseminação do comportamento contemplativo na sociedade, que se reflete também no pensamento burguês.⁸⁰ Esse tipo de comportamento contraria a potência criativa do gênero humano. Porém, passa-se ao tema específico deste trabalho, a alienação e o estranhamento. Em HCC, a passagem seguinte ajuda a perceber como tais termos se inserem na problemática da reificação:

“Desse fato básico e estrutural [a reificação] é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas [menschenfremde Eigengesetzlichkeit]” (LUKÁCS, 2016, p. 199)

Da passagem se depreende que o problema da alienação e do estranhamento já era pautado por Lukács, embora ainda em unidade indissolúvel. O autor já diferencia, no prosseguimento de seu texto, suas manifestações objetivas (aparência de um mundo exterior com potências estranhas que se impõem ao seu agir) e subjetiva (a atividade do trabalhador assume a forma de mercadoria e, assim, se opõe a ele, torna-se estranha ao sujeito) (p. 199). Porém, ainda não aparece, ao menos não com a clareza que aparecerá posteriormente, a distinção entre alienação e estranhamento (e objetificação).

É importante notar a relação disso com a filosofia clássica alemã (de Fichte a Hegel, passando por Kant) e a proposta do húngaro de superá-la. Argumenta o autor que aquele pensamento burguês surge de uma consciência reificada, decorrendo disso seus problemas (p. 240). É marcado, metodologicamente, por *antinomias*, (forma e conteúdo, sujeito e objeto, homem e meio social etc.), e, ao tentar resolvê-las, apenas as reafirma, mas nunca as supera.⁸¹

⁷⁹ Digna de referência a relação desse fenômeno com a crescente racionalização e fragmentação da sociedade (LUKÁCS, 2016, p. 201 ss; sobre a fragmentação e a especialização do trabalho, p. 228 ss.) e a relação disso com a ideia de *cálculo* (p. 202; p. 215, a partir da qual se visualiza a influência de Max Weber nessa obra).

⁸⁰ “(...) fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa*. A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado (...)” (LUKÁCS, 2016, p. 204). Ver também, p. 218.

⁸¹ “(...) a virada da filosofia crítica em direção à prática fracassou ao tentar resolver as antinomias constatadas na teoria e acabou tornando-as eternas” (LUKÁCS, 2016, p. 280). A questão é percebida e tornada evidente por Kant, que atribuiu centralidade ao problema da coisa-em-si em seu pensamento (p. 282), mas não foi capaz de superá-lo.

O método dialético é um passo significativo na superação desse problema (LUKÁCS, 2016, p. 295). Hegel, ao postular a identidade entre sujeito e objeto, representa uma importante evolução. Porém, o alemão relega tal identidade ao espírito (p. 297; p. 304). Lukács, por sua vez, vê a história como “único terreno concreto da gênese” (p. 298) (gênese do produtor do produto do pensamento, gênese buscada pelo método dialético) e afirma que “é necessário descobrir na história o ponto a partir do qual se podem resolver todos esses problemas e ainda exibir *concretamente* o ‘nós’, o sujeito da história (...)” (p. 303);⁸² qual seja, o proletariado.⁸³

Não obstante toda o olhar crítico sobre o idealismo alemão, inclusive o de Hegel, Lukács se posiciona da seguinte maneira para a superação desse problema: como Hegel, busca a identidade entre sujeito e objeto, mas visualiza tal identidade na objetividade histórica, na concretude, especificamente, na essência do proletariado. Com apoio em Marx, Lukács afirma que, ao tomar consciência de si, a classe que é produtora da mercadoria e, ao mesmo tempo, produto (pois vende sua força de trabalho, igualmente, sob a forma de mercadoria), toma consciência, portanto, da essência da sociedade (LUKÁCS, 2016, p. 308/309); mas não basta a mera consciência, é necessário também agir. Só a práxis consciente dessa classe pode ser verdadeiramente revolucionária.

Note-se, portanto, que, apesar de seu caráter extremamente “praxocêntrico”,⁸⁴ é importante perceber, que a superação passa, ainda, pela identidade entre sujeito e objeto, e que o problema do estranhamento é atrelado à questão da reificação na sociedade capitalista, não havendo uma diferenciação clara entre esses dois termos, ou entre eles e a objetificação – como consequência disso, não há um tratamento verdadeiramente adequado do conceito pessoa e de trabalho, ou atividade, que se relacionam esses conceitos.⁸⁵

⁸² De maneira semelhante, já havia afirmado em nota: “ele [o racionalismo, cujo ápice se dá em Hegel] só pode ser superado por uma relação entre o pensamento e o ser *que não seja mais* contemplativa, na demonstração *concreta* do sujeito-objeto idêntico” (LUKÁCS, 2016, p. 291),

⁸³ “(...) o método dialético como método da história, foi reservado à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o ‘nós’ da gênese: o proletariado” (LUKÁCS, 2016, p. 308).

⁸⁴ O apelo à práxis é algo valorizado também posteriormente pelo autor. No entanto, em HCC, tal conceito ainda não tinha seu desenvolvimento pleno. Por estarem ausentes questões centrais ao marxismo, como a relação entre homem e natureza e o papel mediador do trabalho, “o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista” (LUKÁCS, 2016, p. 17, trata-se do prefácio de 1967).

⁸⁵ “*História e consciência de classe* segue Hegel na medida em que nele também a alienação [o estranhamento; *die Entfremdung*] é equiparada à objetificação [*die Gegenständlichkeit*]” (LUKÁCS, 2016, p. 26).

As observações são coerentes com a autocrítica feita no prefácio datado de 1967 à essa obra. Nele, o autor afirma que HCC é marcado, de maneira geral, por uma herança hegeliana ainda não reconciliada com o materialismo (LUKÁCS, 2016, p. 20), e a questão da alienação e do estranhamento é uma das temáticas afetadas. É verdade que HCC teve o grande mérito de colocar essa questão em pauta novamente (LUKÁCS, 2016, p. 23),⁸⁶ o que, como se viu na breve evolução histórica das teorias do estranhamento, foi muito importante para outros pensadores, notadamente os frankfurtianos.

Apesar disso, o pensamento de Lukács ainda era contaminado por aqueles traços mais fundamentais da obra que remetem a Hegel e que o afastavam do marxismo que o pensador irá defender posteriormente.⁸⁷

Já na *Ontologia do ser social*, projeto ambicioso e inacabado que busca compreender cada esfera do ser social em sua especificidade sem negligenciar a totalidade, a análise de Lukács é bastante distinta: não se trata de buscar uma identidade concreta entre sujeito e objeto, mas de apreender a realidade efetiva tendo em conta a relação existente entre cada complexo do ser social.⁸⁸

Assim, o sentido de uma ontologia, aqui, é o de entender os nexos da objetividade. Isso permite agir conscientemente sobre ela, com o que se possibilita a superação dos problemas sociais. Como aponta Ester Vaisman (2010), não se trata de uma perspectiva gnosiológica, mas sim uma perspectiva que reafirma a objetividade daquilo que existe e a possibilidade de compreendê-lo.⁸⁹

⁸⁶ “O que continua sendo importante, afinal, é que a alienação [estranhamento; *die Entfremdung*] do homem foi conhecida e reconhecida como problema central da época em que vivemos, tanto pelos pensadores burgueses como pelos proletários, por aqueles social e politicamente de direita como pelos de esquerda” (LUKÁCS, 2016, p. 23/24).

⁸⁷ “(...) o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealista, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa” (LUKÁCS, 2016, p. 25). Isso seria apontado como um direcionamento bastante problemático e que retira o potencial revolucionária da teoria: “para a crítica filosófico-burguesa da civilização – basta pensar em Heidegger –, era muito óbvio sublimar a crítica social numa crítica puramente filosófica, fazer da alienação, social em sua essência [*die gesellschaftliche Entfremdung*], uma *condition humaine* eterna (...)” (LUKÁCS, 2016, p. 26)

⁸⁸ “É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata” (LUKÁCS, 2013, p. 41).

⁸⁹ Finalmente, a recuperação da ontologia na perspectiva lukacsiana é a afirmação de que o real existe, o real tem uma natureza e esta existência e esta natureza são capturáveis intelectualmente. E, na medida em que é capturável, pode ser modificada pela ação cientificamente instruída, ideológica e conscientemente conduzida pelo

Em relação ao tema central deste trabalho, o estranhamento (*Entfremdung*), Lukács inicia seu tratamento do tema, coerentemente com os objetivos mais gerais da *Ontologia*, visualizando sua relação com o complexo mais geral do ser social. Assim, percebe

o estranhamento como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso, assumindo a partir daí formas historicamente sempre diferentes, cada vez mais marcantes. A sua constituição, portanto, não tem nada a ver com uma condition humaine universal, possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica. (LUKÁCS, 2013, p. 577, grifo nosso)⁹⁰

Percebe-se, portanto, que o estranhamento não é algo natural e, por isso, não é insuperável, mas sim um fenômeno histórico marcadamente presente na sociabilidade capitalista (embora existente também nas sociedades marcadas por outros modos de produção) e contra a qual é possível lutar. Resta entender o que esse fenômeno significa:

O próprio fenômeno, claramente delineado por Marx nos enunciados citados por nós [trata-se dos Manuscritos econômico-filosóficos], pode ser assim formulado: o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo - e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia -, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (LUKÁCS, 2013, p. 581, grifo nosso)

Estranhamento, então, é um descompasso entre, por um lado, as capacidades humanas, resultantes do desenvolvimento da técnica e a consequente ampliação das possibilidades de agir conscientemente sobre a objetividade, e, por outro, a personalidade humana. Deve-se esclarecer que o primeiro termo da relação, a capacidade humana, remete às possibilidades sociais de agir conscientemente sobre a natureza. Lembre-se que, conforme o conceito marxiano de trabalho, o homem pensa sua atividade previamente, visualiza seu produto, projeta certas intenções ou

homem. Postular, desse modo, a ontologia é resgatar a possibilidade de entendimento e transformação da realidade humana. Em suma, é colocar o fato de que o real não é, afinal de contas, uma ilusão dos sentidos e que nossa subjetividade pode se objetivar na conquista da realidade (VAISMAN, 2010, p. 45)

⁹⁰ O autor diferencia sua posição daquela hegeliana, que vê os estranhamentos “do pensar puro”. Ao contrário, com Marx, Lukács atribui prioridade ontológica à objetividade, e, por isso, percebe nela os estranhamentos (LUKÁCS, 2013, p. 578/579).

teleologias no seu trabalho; mas o sucesso desse processo (a ocorrência das consequências objetivas desejadas) depende da apreensão correta dos nexos causais da natureza. O avanço da técnica atua exatamente nisso, ampliando essa compreensão, permitindo previsões mais certeiras do resultado do processo de trabalho e, assim, ampliando das capacidades humanas. A questão, em suma, é a impossibilidade de cada indivíduo de se apropriar das reais capacidades humanas de agir conscientemente sobre a objetividade.

A personalidade humana, por sua vez, refere-se à possibilidade real de cada indivíduo de se apropriar desses avanços, possibilidade que seria altamente desigual na sociedade capitalista. Nela, os avanços técnicos não estão disseminados, o que tangencia não apenas debates sobre o livre acesso ao conhecimento científico e a dinâmica de financiamento e retribuição das inovações, mas também, mais que isso, o fato de que uma pequena parcela da população pode dizer os destinos que serão dados aos meios de produção, pelos quais esse progresso técnico se torna efetivo.

Desse descompasso resulta a sujeição do indivíduo a potências estranhas no seu agir. A formulação é bastante próxima daquela encontrada nos *Grundrisse*:

O fato de que, com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, as condições objetivas do trabalho, o trabalho objetivado, têm de crescer em relação ao trabalho vivo (...), tal fato, do ponto de vista do capital, não se apresenta de tal maneira que um dos momentos da atividade social – o trabalho objetivo – devém o corpo cada vez mais poderoso do outro momento, do trabalho subjetivo, vivo, mas de tal maneira que – e isto é importante para o trabalho assalariado – as condições objetivas do trabalho assumem uma autonomia cada vez mais colossal, que se apresenta por sua própria extensão, em relação ao trabalho vivo, e de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas. (MARX, 2011, p. 705).

Para compreender essa conceituação é importante ainda trazer a diferenciação analítica lukácsiana entre alienação e objetificação: embora componham uma unidade no ato real, a objetivação (*Vergegenständlichung*) culmina na existência objetiva do produto do trabalho, ou seja é o fenômeno pelo qual o objeto se coloca disponível a todos, podendo adquirir utilidade social; já a alienação (*Entäusserung*), que é elemento subjetivo desse processo, é projeção da representação prévia feita pelo trabalhador (LUKÁCS, 2013, p. 582/583).

Enquanto o complexo unitário objetivação-alienação é traço ontológico do trabalho (entendido como pôr teleológico), o estranhamento é fenômeno contingente e dotado de carga negativa; é a forma histórica da alienação da sociabilidade capitalista. Deve ser superado para que o homem possa agir conscientemente e se realizar enquanto tal, ou seja, enquanto ser que transforma a natureza e, com isso, transforma a si mesmo.

Reforça-se que o conceito lukácsiano de trabalho e sua ideia de pessoa são altamente fieis àqueles marxiano: o trabalho é, para o húngaro, uma interrelação (algo que atua na categoria da mediação) entre homem (ser natural, mas também dotado de teleologia) e natureza:

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 2013, p. 44)

Nesse processo de *trabalho como pôr teleológico* (LUKÁCS, 2013, p. 45), teleologia e causalidade (ou liberdade e necessidade) se relacionam de maneira dialética. Por ser o homem dotado de consciência, aliena certa teleologia na objetividade, em um processo determinado pela causalidade existente; ao mesmo tempo, na medida em que se trata de uma objetivação, novas causalidades resultantes do agir humano passam a existir.⁹¹ Daí a conclusão, de Ester Vaisman, de que teleologia e causalidade não se contrapõem, mas se determinam reflexivamente (VAISMAN, 2010, p. 47).

Por todo o exposto, permite-se concluir que a posição de Lukács na *ontologia* em relação ao conceito de trabalho e de homem e, especialmente, sua teoria do estranhamento são fortemente comprometidas com aquelas de Marx, o que habilita que sejam utilizadas em conjunto neste trabalho. Em prosseguimento, já foi citado que uma contribuição importante de Lukács, que justifica a consulta à sua obra, é a de ter

⁹¹ *Quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta. (LUKÁCS, 2013, p. 52)*

analisado os focos de relações estranhadas na objetividade. Isso vai ao encontro do grande objetivo da *ontologia*, qual seja, entender cada complexo do grande complexo de complexos que é a vida social. Trata-se, então, de perceber como tais complexos incluem focos objetivos de relações estranhadas.

É pertinente, então, expô-los. Essa exposição não se pretende exaustiva, mas panorâmica, sendo que, a depender do recorte que esse trabalho sofra, mais atenção seja dada a uma ou outro foco objetivo.

3.4.2. *Estranhamentos nas formas ideológicas e na base real*

Na medida em que aquele processo de trabalho se compõe de uma etapa de idealização do produto do trabalho, um *momento ideal* (VAISMAN, 2010, p. 46), a ontologia também toma como objeto as *ideologias*. Evidentemente, esse momento ideal é apenas analiticamente distinguível do momento objetivo do processo de trabalho, compondo com ele uma unidade real (idem) – como já mostrado, teleologia e causalidade se determinam reflexivamente. Por isso, a análise das ideologias não se desvincula da análise da realidade social que as determina.

Mas em quê, exatamente, consiste o conceito de ideologia na análise marxista de Lukács? Tal conceito remete às palavras do próprio Marx:

Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção - que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais - e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim. (MARX, 2008, p. 48; trata-se do prefácio de 1859)

Trata-se, assim, de *formas de tomada de consciência da realidade* para agir sobre ela. Nas sociedades em que há divisão do trabalho, porém, essas formas ideológicas são determinadas não somente pelas causalidades da natureza como também pela práxis das demais pessoas. Nesse sentido, quando a atividade humana tem como objeto não (a porção restante da) natureza, mas sim o próprio homem, tem-se o que Lukács denomina *teleologia secundária* (VAISMAN, 2010, p. 47).

Essa conceituação é mais ampla que aquela comumente atribuída ao marxismo, dotada de negatividade e entendida como falsa consciência – é o que o próprio Rawls sinaliza quando propõe que sua justiça como equidade não seja uma ideologia.⁹² Nessa conceituação, o próprio marxismo também poderia ser tomado como ideologia, e isso, por si só, não é um problema.⁹³

Porém, como já afirmado, ideologia e realidade social se determinam reflexivamente. Assim, a função que as ideologias exercerão na sociedade dependerão das condições materiais às quais estão submetidas, assim como as ideologias contribuirão para a manutenção ou superação dessas condições.

Portanto, não se trata de um critério de veracidade em relação ao conteúdo ideológico. Ideologias verdadeiras e falsas podem ter funções que apontam em um outro sentido na reprodução social indistintamente. Embora a falsidade das ideologias seja um problema social, o que se destaca é apenas que esse não é o critério de Lukács (e de Marx) para rotular tal fenômeno como ideológico. Trata-se, de outro modo, de um critério *ontológico-prático* (VAISMAN, 2010, p. 51), confirmado pela seguinte constatação:

a mais pura das verdades objetivas pode ser manejada como meio para dirimir conflitos sociais, ou seja, como ideologia, já que ser ideologia de modo algum constitui uma propriedade social fixa das formações espirituais, sendo, muito antes, por sua essência ontológica, uma função social e não um tipo de ser. (LUKÁCS, 2013, p. 564)

É a partir disso que se propõe a crítica dos estranhamentos ideológicos: na medida em que ideologias se colocam como obstáculos à apreensão pelo indivíduo de sua atividade e das relações sociais a que se submete, atuam como potências estranhadas. Mesmo que carregadas de conteúdo verdadeiro, são um foco de estranhamento. Disso se abre um leque de pesquisa bastante abrangente. Trata-se de investigar se e como as formas ideológicas religiosas, políticas, jurídicas e mesmo filosóficas (Rawls, inclusive) e artísticas se colocam como focos de estranhamento, cada uma com suas especificidades e em sua forma atual.

⁹² *The hope is that a well-ordered society in which the full publicity condition is satisfied, that is, where all three levels are achieved, is a society without ideology (understood in Marx's sense of false consciousness).* (RAWLS, 2001, p. 121)

⁹³ *O marxismo, portanto, reconhecendo-se como ideologia, como orientação para a ação, não omitiu em nenhum momento a sua própria determinação social, o seu enraizamento de classe.* (VAISMAN, 2010, p. 62)

O estudo dos estranhamentos, porém, não pode se esgotar nos seus aspectos ideológicos. Ao contrário, para os autores aqui estudados, a origem dos estranhamentos está exatamente na forma de produção a partir da qual a sociabilidade se organiza. Não se trata de uma “separação asséptica” entre ideologia e sua base objetiva, mas de determinações reflexivas.⁹⁴

Se essa constatação indica que lidar com aspectos ideológicos não é inócuo, indica também que, para Lukács, a superação plena dessas relações só se dará com a superação da sua base real, ou seja, das relações de produção:

Sob todas as circunstâncias, ele se originou da estrutura econômica total da respectiva sociedade, está inextricavelmente entranhado nesta e jamais poderá ser dissociado do estágio de desenvolvimento das forças produtivas, do estado das relações de produção (LUKÁCS, 2013, p. 756)

A partir disso, Lukács passa a analisar a forma atual do estranhamento, tratando da evolução das bases objetivas da sociabilidade capitalista no século XX. Pela passagem acima, percebe-se que o foco dessa análise é o *estado das relações de produção*, ou seja, o modo de produção vigente, o que remete à questão da centralidade do trabalho.

3.5. Crítica da centralidade do trabalho

Como mostra Ronaldo Vielmi Fortes (2016), o uso da expressão *centralidade do trabalho*, bastante frequente nos círculos marxistas, é por vezes carregado de exageros. Esta seção tem como objetivo mostrar que as leituras indicadas no início deste trabalho e que argumentam pela ideia de uma concepção prévia de bem ou de perfeccionismo na teoria do estranhamento de Marx são também sintomáticas da má compreensão dessa categoria no marxismo. A obra de Lukács, que é ponto de partida da análise de Ronaldo Fortes (mesmo porque é dela que muitos retiram a ideia de centralidade do trabalho), pode ajudar a compreender a questão.

⁹⁴ *Portanto, desde o início, nunca se fala de uma separação asséptica de esferas, mas, pelo contrário, de muitos processos complexos de interação, nos quais o ser social, determinado precipuamente pela economia, leva os homens a resolverem com o auxílio da ideologia os conflitos que dela surgem (LUKÁCS, 2013, p. 749)*

Argumenta-se, portanto, que a proposição de um trabalho não estranhado na sociedade comunista não se coloca enquanto concepção prévia de bem, perfeccionismo ou bem dominador. Para isso, deverão ser entendidas duas questões: o que significam as indicações de Marx sobre o trabalho em uma comunidade de produtores livremente associados e o qual o papel da categoria do trabalho na conformação do ser social (aqui, será utilizada como base a obra madura de Lukács).

Segundo Paresh Chattopadhyay (2016, p. 10 ss), uma questão importante para se entender a dinâmica do trabalho após a superação do capitalismo é o tempo de trabalho. Em um primeiro momento, pode-se afirmar que o tempo de trabalho excedente, aquele gerado pelo aumento da força produtiva, seria apropriado socialmente enquanto tempo disponível para as atividades de autorrealização de cada indivíduo. Assim, ampliam-se as possibilidades de agir livre, conforme a expressão da própria pessoa, e não seguindo necessidades naturais ou sociais externas a ela.⁹⁵

Ao mesmo tempo, porém, a própria ideia de tempo de trabalho assume outro significado: *teria uma qualidade completamente diferente em comparação com o que é mostrado pelo “animal de trabalho”* (p. 11).⁹⁶ A ressalva é importante, pois reforça o compromisso de Marx com a superação total das categorias da sociabilidade capitalista. A bandeira da redução da jornada de trabalho, por exemplo, embora possa levar a melhorias na qualidade de vida da classe operária, não é central, pois se apega às determinações do trabalho conforme o capitalismo. Nele, a busca pela redução do trabalho socialmente necessário (tempo e intensidade) é direcionada para a produção de valores de troca, não assumindo aquela feição explicitada por Chattopadhyay anteriormente. Trata-se, portanto, de superar tais nexos.

⁹⁵ De forma similar, o tempo de trabalho excedente, longe de significar tempo de não-trabalho para poucos, significaria tempo livre para todos os indivíduos sociais. Seria tempo livre da sociedade e não mais tempo de trabalho que se torna cada vez mais a verdadeira medida da riqueza da sociedade. E isto num duplo sentido. Em primeiro lugar, seu aumento indica que o tempo de trabalho produz mais e mais riqueza devido a um imenso aumento da capacidade produtiva, livre das contradições anteriores. Em segundo lugar, o próprio tempo livre significa riqueza em um sentido notável, porque significa o prazer de diferentes tipos de criação e porque expressa atividade livre que, ao contrário do tempo de trabalho, não é determinada por qualquer finalidade externa que tenha de ser satisfeita, seja uma necessidade natural, seja uma obrigação social. (CHATTOPADYAY, 2016, p. 11)

⁹⁶ Nas palavras do próprio Marx, *Com isso, desmorona a produção baseada no valor de troca, e o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e contradição. [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles.* (MARX, 2011, p. 588)

Tudo isso coloca em cheque não apenas a ideia de concepção fixa de bem, como também as de dominância ou rivalidade entre o trabalho e outros campos do ser social que promoveriam a autorrealização humana. Mesmo que ainda subsista algum trabalho movido pela necessidade, a sua apropriação social e a ampliação das possibilidades de agir livre ampliam também as possibilidades de perseguir planos de vida que se tenha e que envolvam qualquer dos complexos do ser social.

Assim deve ser interpretada a já citada passagem da *Ideologia Alemã*. O indivíduo pode caçar pela manhã e criticar de noite não porque deva ser uma espécie de superhomem ou porque deva tomar o campo do trabalho como central para sua vida. Ao contrário, a conformação social do trabalho coloca-se de tal forma que o trabalho enquanto necessidade é superado pela ampliação das possibilidades de agir livre. Nesse cenário, o trabalho não é rival de outras atividades que façam parte dos projetos de cada um, mas, na verdade, as possibilidades de se dedicar a tais outras atividades é ampliada e, Marx indica, atividades que sejam veículos de autorrealização seriam realizadas.⁹⁷

Contribui para a compreensão disso tratar da segunda questão, qual seja, o que pode realmente significar a ideia de centralidade do trabalho em Marx e Lukács. Ao fim da exposição sobre os estranhamentos conforme Lukács, sobre suas bases objetivas, foi dito que o ser social é determinado precipuamente (mas não só) pela economia, que a origem dos estranhamentos é, em última instância, a estrutura econômica total da sociedade, e que jamais pode ser dissociado do estágio das relações de produção.

Isso vai ao encontro de uma tese marxiana mais ampla, segundo a qual a produção se coloca enquanto momento preponderante da atividade econômica e determinação superior dos demais complexos sociais. Essa posição encontra-se refletida naquela crítica, já trazida neste trabalho, de que teorias de justiça deixariam de lado o essencial por não tocarem no campo da produção. Nas palavras do próprio Marx:

“Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são, coincide, pois, com sua produção, tanto com o

⁹⁷ Essa posição é mais próxima daquela interpretação de Elster, com foco na autorrealização, mas que não tem apenas o trabalho (trabalho como relação de trabalho, como sua forma no capitalismo) como seu único veículo. Distancia-se dela por não ser perfeccionista, por não propor um modelo de vida pronto e acabado ou atividades que devam ser preferidas. Ao contrário, trata-se da ampliação das possibilidades de agir livre.

que produzem como também com o modo como produzem.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87)

“A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida intelectual, político e social.” (MARX, 2008. p. 47)

Essa posição se reflete também na obra de Lukács. Se não bastassem os trechos já citados e relacionados às bases objetivas dos estranhamentos, o autor é explícito ao atribuir *prioridade ontológica* à categoria do trabalho. No entanto, essa prioridade não significa dotar tal esfera de algum tipo de valor normativo diferenciado:

é preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais etc. inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar. Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. (Lukács, ontologia vol 1, p. 307)⁹⁸

E a atribuição dessa prioridade ontológica ao trabalho é resultado da investigação ontogenética promovida por Lukács na sua *ontologia*. Assim, o trabalho é ponto de partida para o ser social porque é aquilo que o permite realizar a passagem de um ser meramente orgânico para um ser social.⁹⁹ Lembre-se, como já mostrado, que o trabalho é uma categoria atuante na mediação entre o homem e a natureza. Por meio dele, o homem modifica a natureza e, porque também é ser natural, modifica a si mesmo. Assim, cria suas próprias condições de vida. Note-se então que o *salto ontológico* (LUKÁCS, 2012, p. 287; ESCURRA, 2016, p. 14), um processo social, histórico e longo de superação da vida orgânica (com a superação das barreiras naturais ao agir consciente), que leva à constituição do homem enquanto ser social, tem como momento preponderante o trabalho.

⁹⁸ Ao comentar o trecho, Maria Fernanda Escurra coloca, de maneira muito clara, que *atribuir prioridade ontológica a uma categoria com relação a outra (...), não tem que ver com hierarquias de valor* (ESCURRA, 2012, p. 12/13).

⁹⁹ Daí o fato de Lukács iniciar sua ontologia exatamente pelo complexo do trabalho: *Quando Lukács inicia pelo complexo trabalho, quer trazer os elementos fundantes do ser social, demonstrar como as categorias desta forma do ser não são elementos transcendentais que pressupõem a mundanidade, mas atributos oriundos do decurso histórico da autoprodução humana* (FORTES, 2016, p. 47)

É por essa razão que, como afirma Lukács, *no trabalho estão contidas in nuce todas as determinações que (...) constituem a essência do novo no ser social* (LUKÁCS, 2013, p. 44). Nesse sentido, todos os demais complexos da vida social pressupõem a atuação do trabalho e têm sua forma determinada por ela. O trabalho, portanto, é *protoforma* do ser social, ou *modelo das formas superiores*.

Como reforça Vitor Sartori, é importante frisar que essa tese não destitui os demais complexos de efetividade:

Embora o modelo [o trabalho, modelo do ser social] constitua a protoforma da práxis social, somente é possível compreendê-lo nas séries de mediações pelas quais ela passa. O trabalho, pois, não é uma forma de práxis social da qual simplesmente são deduzidas outras formas de práxis social; sua característica sontológica de mediação, no entanto, faz com que contenha em si o particular e o universal. (SARTORI, 2010, p. 30/31)

A questão é bastante complexa e demandaria uma análise mais dedicada. Para os fins desse trabalho, porém, diante desse breve excorso sobre o significado da centralidade do trabalho em Marx e Lukács, permite-se concluir que suas teorias do estranhamento, em coerência com os aspectos mais gerais dos seus pensamentos, não pressupõem concepções de bem ou ideais perfeccionistas. Isso é de extrema importância, pois assim são superados aqueles obstáculos colocados por tantos autores para uma teoria liberal do estranhamento.

Todavia, essa exposição também revela os limites dos diálogos que se procura estabelecer entre Rawls, Marx e Lukács, os quais serão retomados e esclarecidos em maior medida no capítulo seguinte. Por ora, cabe constatar que não há nada análogo à ideia de trabalho como momento preponderante ou protoforma da sociedade no pensamento rawlsiano. Não há uma centralidade da esfera social da produção, como há no marxismo aqui estudado. Isso não significa que sua teoria seja agnóstica e não proponha qualquer medida para esse campo. Ao contrário, o próximo capítulo mostrará que existem sim diversas propostas institucionais de viés liberal-igualitário para essa esfera, mas tais propostas não são motivadas por algum tipo de centralidade do trabalho como a que se constatou nessa seção.

4. Uma teoria rawlsiana do estranhamento e os caminhos para a superação do problema

Mesmo que se tenha concluído que não há concepções prévias de bem ou traços de perfeccionismo na teoria do estranhamento de Marx, de modo que não existam tais entraves à recepção do tema ao liberalismo político, ainda há um ônus de mostrar por que esse diagnóstico é relevante para o projeto rawlsiano. Essa é a tarefa inicial desse capítulo: a construção orgânica (com categorias da própria filosofia política de Rawls) de uma teoria do estranhamento.

Para isso, em um primeiro momento serão expostos os valores fundamentais que fazem parte da cultura democrática moderna e aos quais o fenômeno opõe-se. Argumenta-se que uma sociedade marcada por estranhamentos ameaça a reciprocidade, a publicidade e a autonomia dos seus cidadãos.

Isso não bastaria, porém. Como se viu, todo o projeto de Rawls é comprometido com a reunião dessas intuições em um único sistema coerente, que nos dê respostas mesmo diante de conflitos entre valores e princípios que possamos sustentar. Lembre-se, a metodologia do autor opõe-se diretamente ao intuicionismo, espécie de pluralismo valorativo. Assim, é importante mostrar quais elementos do seu sistema são ameaçados pelos estranhamentos.

O argumento que será dado neste momento baseia-se na ideia rawlsiana de estabilidade. Tenta-se mostrar que os estranhamentos, inclusive no âmbito do trabalho, ameaçam que se alcance uma sociedade bem-ordenada, estável pelas razões certas.

Ao percorrer este caminho, algumas diferenças essenciais entre a abordagem rawlsiana e a abordagem marxista serão explicitadas, em especial, a fonte dos estranhamentos, aquilo cuja superação seria essencial. Aqui, a maneira como os pensadores concebem a sociedade e as relações entre seus complexos será relevante, e a questão da determinação superior do modo de produção em Marx e Lukács será decisiva como limitadora dos diálogos entre as tradições aqui estudadas.

Após tudo isso, será oferecido um panorama de como a teoria institucional que parte da teoria de justiça de Rawls propõe-se a tratar da esfera produtiva, com foco

naquelas propostas que se relacionem do argumento da estabilidade contra a reprodução de relações estranhadas. Será explicitado que a pauta institucional liberal-igualitária não deixa de lado o campo da produção. Ressalta-se também que tais desenvolvimentos são de continuadores do trabalho de Rawls, e não do próprio filósofo. Porque buscam justificações na sua própria teoria, não há prejuízo nisso.

É importante frisar que os desenvolvimentos dessa etapa do trabalho partem da obra de Rawls e, assim, distanciam-se daquele objetivo específico de compreender o texto de Marx em suas próprias determinações levado a cabo no capítulo anterior. Ao encontro disso, as diferenças entre as abordagens dos autores saltarão aos olhos.

4.1. Os estranhamentos e valores do liberalismo-igualitário

Parte-se da proposição de que o diagnóstico dos estranhamentos possui relação com a pauta de valores das sociedades modernas democráticas, os quais são a matéria-prima para uma concepção política de justiça, como já foi mostrado.

Propõe-se, primeiramente, que a condição de estranhamento viole o valor da **reciprocidade**. Como percebe Daniel Brudney (2014, p. 458), Rawls argumenta, ao comparar a justiça como equidade com o utilitarismo e também com uma versão restrita dele (na qual o princípio da utilidade é precedido pelas liberdades básica e a equitativa igualdade de oportunidades), que a utilidade falha ao não levar em conta uma ideia forte de reciprocidade, como o princípio da diferença faz.

No argumento de Rawls, mesmo que não haja uma rejeição de pronto daquele esquema (porque protege liberdades básica e a equitativa igualdade de oportunidades), os cidadãos em pior situação se sentiriam excluídos daquele esquema político, “*left out*”, pois não são por ele considerados cidadãos plenos. Assim, não são capazes de reafirmar tais princípios; ousa-se dizer, não são efetivos enquanto cidadãos.¹⁰⁰

Um aspecto dessa afirmação é que essa condição é um entrave também ao desenvolvimento de **autorrespeito**, naquele sentido dado por Rawls (vide item 1.2.2).

¹⁰⁰ [W]e grow distant from political society and retreat into our social world. We feel left out; and, withdrawn and cynical, we cannot affirm the principles of justice in our thought and conduct over a complete life . . . those principles are not ours and fail to engage our moral sensibility” (RAWLS, 2001, 128).

Um de seus aspectos é o sentimento de valor próprio, e os problemas demonstrados acima parecem indicar que um esquema de justiça sujeito aos estranhamentos não fomenta essa condição. Há outra relação mais clara, porém. Em conexão com o princípio aristotélico, também foi dito que esse senso de valor próprio é desenvolvido com apoio da apreciação pelos concidadãos com os quais se convive em grupos e associações. A condição na qual indivíduos estão estranhados um dos outros também parece ser um entrave a tudo isso.¹⁰¹

Além disso, armenta-se que o estranhamento impede que um sistema social alcance a **publicidade plena** quanto aos princípios que regem as suas instituições. Rawls distingue três níveis de publicidade que podem ser atingidos em uma sociedade bem-ordenada (RAWLS, 2001, p. 121):

- (i) reconhecimento pelos cidadãos dos princípios de justiça e conhecimento geral de que a estrutura básica os satisfaz (condição que remete à própria ideia de uma sociedade bem-ordenada);
- (ii) conhecimento dos fatos gerais sobre a sociedade com base nos quais a escolha dos princípios de justiça na posição original é feita;
- (iii) conhecimento da justificação completa da justiça como equidade – mesmo que tenham outras razões baseadas em doutrinas abrangentes que suportem, o que se exige é que a justificação política da justiça como equidade esteja disponível, possibilitando um consenso sobreposto

Ao tratar da condição de publicidade, há uma preocupação explícita de Rawls quanto ao surgimento de *ideologias*: *The hope is that a well-ordered society in which the full publicity condition is satisfied, that is, where all three levels are achieved, is a society without ideology (understood in Marx's sense of false consciousness)* (RAWLS, 2001, p. 121).¹⁰²

¹⁰¹ Ao encontro de toda essa argumentação, John Wilesmith, ao tratar da importância do *controle* na atividade econômica para a literatura liberal-igualitária, afirma: *The basic worry is that, if decisions that have a large impact on the economic lives of certain citizens are reserved for other citizens, then members of the former group will not see themselves as the civic equals of the latter group, and this will undermine their self-respect* (WILESMITH, 2015, p. 91).

¹⁰² Nesse sentido, Julius Sensat (2016, p. 162) afirma que Rawls e Marx compartilham uma preocupação contra falsos projetos de reconciliação. Rawls é cauteloso ao afirmar que a própria filosofia política pode ser utilizada como foco de falsa consciência e, com isso, desempenhar a função de manutenção de condições injustas: *The idea of political philosophy as reconciliation must be invoked with care. For political philosophy is always in danger of being used corruptly as a defense of an unjust and unworthy status quo, and thus of being ideological in Marx's*

Já se viu que o conceito de ideologia em Marx é distinto do utilizado por Rawls. Sua preocupação, porém, é válida. Utilizando as categorias de Marx e Lukács, trata-se de uma preocupação com estranhamentos ideológicos, ou potências estranhadoras que obscurecem os nexos da realidade efetiva e que têm como sintoma subjetivo falsa consciência.¹⁰³ O projeto de Rawls é o de que cidadãos reconheçam os nexos fundamentais que realmente dão forma às instituições da estrutura básica e os afirmem porque compreendem sua justificação - justificação que, de acordo com o pressupostos do autor, remete à ideia de cidadãos livres e iguais, participantes de um esquema de cooperação ao longo do tempo.

Seria mais preciso dizer que apenas formas ideológicas que possuam a função de colocar em prática essas ideias fundamentais de liberdade, igualdade e reciprocidade devam florescer em uma sociedade buscada pelo filósofo. Ideologias que impeçam que cada cidadão possa apreender os nexos colocados na sociedade em que vive, ou seja, que atuem como potências estranhadas, são recusadas por Rawls. Essa afirmação, embora muito significativa, ainda não é suficiente. A condição de publicidade só permite tratar dos sintomas ideológicos dos estranhamentos e pouco diz sobre o papel da organização das forças produtivas.

Por fim, a relação entre os estranhamentos e as ideias de liberdade e autonomia soa bastante intuitiva. Na determinação de que as atividades desempenhadas pelos indivíduos e os produtos delas o confrontam como potências estranhas parece existir uma condição contrária à autorrealização ou à autonomia. Jon Elster já havia proposto essa afirmação. Embora seu argumento adote um ponto de vista alegadamente perfeccionista, a ideia de autorrealização tem estreita relação com o projeto de Rawls.

Além do mais, os estranhamentos privam os cidadãos do desenvolvimento das capacidades mais elevadas que, de outra forma, estariam à sua disposição. Dessa forma, essa condição violaria o princípio aristotélico de Rawls (ou a repercussão desse

sense. From time to time we must ask whether justice as fairness, or any other view, is ideological in this way; and if not, why not? Are the very basic ideas it uses ideological? How can we show they are not [117, p. 4n]? (RAWLS, 2001, p. 4, nota 4)

¹⁰³ Se não, veja-se a afirmação de Rawls logo em seguida: *people know the principles of political justice their basic institutions satisfy; and, if we affirm justice as fairness, they have reasonable grounds for affirming those principles. And the justice of their institutions will reduce the need they might otherwise have for false beliefs (delusions) about their society in order to assume their role in it, or for its institutions to be effective and stable. (RAWLS, 2001, p. 122)*

princípio para arranjos sociais). É importante ressaltar que, na medida em que não se imponham aos cidadãos o desempenho de atividades ou o desenvolvimento de capacidades específicas, a mera da tendência descrita pelo princípio aristotélico não consiste em perfeccionismo.¹⁰⁴

Se esses argumentos, ainda que bastante iniciais, estiverem corretos, então a justiça como equidade deve considerar essas posições. Isso significa que seus princípios devem considerar o fenômeno aqui estudado. O argumento central que aqui será desenvolvido, porém, não parte de algum deles, mas da ideia rawlsiana de estabilidade.¹⁰⁵ Essa escolha se deve não somente ao fato de que o argumento parece promissor, mas principalmente porque parece captar de maneira mais direta o problema dos estranhamentos na esfera econômica (e não de outros problemas sociais que a ela se relacionem).¹⁰⁶

4.2. O argumento da estabilidade pela democracia econômica

Ao tratar daqueles regimes sociais aptos a implementar sua teoria, Rawls pouco disse sobre o tema da democracia econômica. É verdade que um dos regimes, o socialismo liberal, consagra essa ideia em alguma medida, mas em relação à democracia de cidadãos proprietários (DCP) pouco é dito. Relembre-se, a DCP é um regime que trabalha para dispersar poder econômico, de modo a impedir que grandes desigualdades nessa esfera prejudiquem o valor equitativo das liberdades políticas. Esse mandamento geral, no entanto, dá poucas pistas se ideias mais ou menos radicais de democratização das decisões econômicas são recepcionadas ou mesmo necessárias.

¹⁰⁴ *The parties in the original position do not adopt the principle of perfection, for rejecting this criterion prepares the way to recognize the good of all activities that fulfill the Aristotelian Principle (and are compatible with the principles of justice). This democracy in judging each other's aims is the foundation of self-respect in a well-ordered society.* (RAWLS, 1999, p. 388)

¹⁰⁵ Isso não significa que não haja repercussão para os princípios. Nesse sentido, diversos autores argumentam por ou identificam repercussões dos princípios para a esfera produtiva e as questões de apropriação do processo de trabalho.

¹⁰⁶ Argumentos pela inserção do trabalho significativo entre as liberdades básicas, por exemplo, além de serem alvo de muitos questionamentos, costumam apelar para a importância do desempenho de atividades sofisticadas e que permitam a expressão de criatividade (MORIARTY, 2009, por exemplo). Embora a questão mereça ser enfrentada, não é central para os caminhos percorridos por este trabalho a complexidade da atividade.

Outro indício deixado pelo autor é sua declaração, que foi ponto de partida desse trabalho, de que empresas geridas pelos próprios trabalhadores são plenamente compatíveis com sua teoria, e que a realização do seu projeto pode depender disso. Todavia, Rawls não ofereceu nenhum argumento pela necessidade de implementação desse modelo.

Diante disso, além daqueles que argumentam que o autor deveria ter optado apenas pela variante socialista, como Schweickart, há também aqueles que argumentam pela conformação da DCP como um regime de democracia econômica. Embora essa solução nem sempre seja trazida como resposta à questão dos estranhamentos, alguns argumentos encontrados nessa literatura podem servir a esse debate.

O argumento que se utiliza aqui é o desenvolvido por Waheed Hussain e baseado no conceito rawlsiano de estabilidade. Nesse sentido, partindo da comparação entre modelos distintos de capitalismo (a questão institucional será retomada no capítulo seguinte), o autor argumenta que um regime que acolha mecanismos de democracia econômica consagraria em maior medida a exigência de estabilidade pelas razões certas – mais especificamente, o autor argumenta por um modelo que denomina *corporativismo democrático*.

A ideia de Rawls de estabilidade já foi exposta (item 1.4). Em suma, um sistema social estável é um regime que gera as condições da sua própria manutenção. Para isso é necessário que os cidadãos desenvolvam um senso de justiça, motivados pela convivência sob instituições reguladas por princípios de justiça e percebendo os efeitos disso. Então, são capazes de lutar pela manutenção dessa condição de justiça, o que significa que, diante de contingências que ameacem o estado de justiça das instituições, os cidadãos estão dispostos a reagir e retomar o caráter justo da estrutura básica.

É importante ressaltar que algumas vias para a manutenção da justiça das instituições não estão no horizonte rawlsiano. Um regime que alcance um estado ótimo de Pareto não significa que a ideia de estabilidade tenha sido consagrada. Não se trata de apelar para o egoísmo de cada um, de modo que um regime que alcançasse aquele estado por meio de incentivos não está em jogo. Muito menos a imposição autoritária, evidentemente. Para se alcançar a estabilidade rawlsiana, os

cidadãos devem ser tratados como indivíduos livres e iguais, possuidores das capacidades morais de racionalidade e razoabilidade.¹⁰⁷ É a partir do desenvolvimento daquela psicologia moral razoável que isso ocorre.

O elemento central dessa psicologia é o senso de justiça. É partir do desenvolvimento dessa capacidade moral que os cidadãos desenvolvem uma ligação genuína com os princípios de justiça. Algo que ainda não foi explicado, porém, é como essa capacidade é desenvolvida ao longo da vida de um cidadão, o que será essencial para entender como instituições sociais podem trabalhar nesse sentido ou, ao contrário, como uma estrutura básica marcada pela reprodução de potências estranhadas prejudica esse projeto.

A reciprocidade, valor que já foi mencionado e relacionado ao estranhamento, desempenha um papel central nesse desenvolvimento.¹⁰⁸ A ideia é bastante intuitiva: demonstrações de preocupação por parte dos concidadãos tendem a desenvolver-se em relações mútuas; de modo análogo, em uma sociedade regulada pelos princípios de justiça de Rawls, as demonstrações de que os princípios por trás das instituições expressam preocupação com cada indivíduo tendem a gerar o apoio desses indivíduos a tais princípios (HUSSAIN, 2012, p. 187).

Porém, a vinculação dos indivíduos aos princípios de justiça não acontece subitamente. Trata-se de um desenvolvimento ao longo de suas vidas, da experiência de viver sob a regulação dos princípios. Para Rawls, esse desenvolvimento passa por três etapas. A primeira delas é denominada *moralidade da autoridade* (RAWLS, 1999, p. 405 ss). Embora também se manifeste em outros momentos da vida, ocorre, por excelência, na infância. A partir da relação de mútuo afeto com aqueles que desempenham uma função maternal ou paternal, crianças passam a internalizar certas normas sociais estipuladas por aqueles, mas a aderência a tais normas, nesse momento, é induzida pela autoridade familiar.

O segundo estágio do desenvolvimento moral é o da *moralidade associativa* (RAWLS, 1999, p. 409 ss). Os indivíduos passam a fazer parte de grupos e

¹⁰⁷ *What makes stability for the right reasons distinctively important, then, is that political morality requires not only that we should ensure that our institutions will be just, but also that we should treat ourselves (and each other) as reasonable persons in the process* (HUSSAIN, 2012, p. 186).

¹⁰⁸ Cf. RAWLS, 1999, p. 438. Nesse trecho, Rawls argumenta que a justiça como equidade é superior ao utilitarismo em termos de estabilidade exatamente porque consagra ideias de mutualidade e reciprocidade.

associações ao longo de sua vida, como clubes, empresas, partidos políticos, sindicatos ou grupos religiosos. Nessas associações, são desenvolvidos laços mútuos, comportamentos e expectativas de reciprocidade dos outros membros com base em valores, normas e concepções de bem próprias daqueles grupos.

Assim se desenvolve a aderência a normas de justiça social, agora de forma mais espontânea e com maior abrangência. Ainda que tais normas possam ter forte identidade com princípios de justiça de escala social, a submissão a tais normas ainda é motivada por laços de identidade entre os membros do grupo, pela reciprocidade existente naquele nicho de socialização. Não obstante, essa etapa é de crucial importância. Vale frisar que Rawls não a restringe à infância ou adolescência, mas é estendida por toda a vida de um cidadão.

Note-se aqui a coerência com algumas ideias expostas no tratamento do autor conferido ao princípio aristotélico. Tal princípio significa que os indivíduos possuem uma tendência a buscar o desenvolvimento de suas capacidades, levando-os a possibilidades maiores de agir conscientemente e desempenhar funções complexas. Projetos de vida boa, portanto, serão tendencialmente bem-sucedidos se levarem isso em conta, e, na medida em que o liberalismo igualitário preza pela autonomia de cada cidadão para construir, revisar e perseguir seus próprios projetos de vida boa, os princípios de justiça e as instituições a eles correspondentes devem levar em conta essa ideia.

Além disso - e aqui é percebida a conexão com o desenvolvimento de uma psicologia moral razoável - também foi dito que a convivência em associações colabora para a realização do princípio aristotélico por conta da admiração, pelos demais membros do grupo, do desempenho de certa atividade pertinente àquela associação e dos laços de reciprocidade ali desenvolvidos.

Lembre-se que Rawls trata a comunidade política como uma união social de uniões sociais, atento à existência de uma pluralidade de grupos distintos unidos por razões diversas, expressando aquele pluralismo que é pressuposto básico de toda a sua teoria. A inserção da ideia de moralidade associativa no seu tratamento da estabilidade reforça que esse fato não é um entrave ao seu projeto de justiça, mas, ao contrário, pode colaborar ao desempenhar um papel importante no desenvolvimento das capacidades em geral e do senso de justiça dos cidadãos.

Por fim, a última etapa desse desenvolvimento é a *moralidade dos princípios* (RAWLS, 1999, p. 414 ss), que surge a partir da participação dos cidadãos na vida pública, não mais restrita a uma associação. Nessa etapa, a aderência a princípios de justiça é imediata, sem intermediários. Ela não ocorre por conta de laços familiares, de amizade ou posições compartilhadas, mas sim pela vivência sob aquelas normas sociais e percepção de como elas agem em prol dos cidadãos em geral.¹⁰⁹

Interessa a Hussain a transição entre as duas últimas etapas, cujo fator central é a participação na esfera pública. A argumentação aqui ressoa os valores de publicidade e reciprocidade já analisados, além da própria ideia de sociedade bem-ordenada. Segundo o autor, a argumentação de Rawls sobre esse momento é baseada em uma forma institucional de reciprocidade:

When we take part in public life, we see how the social order answers to the principles of justice, and how the order has affected our interests. For example, we see how protections for the rule of law have protected our families, friends, and associates from violence and arbitrary persecution. Similarly, we see how protections for the liberty of conscience have protected the various religious, cultural, and scientific associations that we care about. Seeing how the social order has cared for us, and the people that we care about, we form an attachment to the ideals of the social order. We want to maintain institutions that live up to these ideals, and to further the degree to which our institutions live up to them. (HUSSAIN, 2012, p. 190)

É necessário, evidentemente, que os princípios que regulam tais instituições tenham como base a reciprocidade, a preocupação com cada cidadão, e Rawls busca construir sua concepção de justiça levando em conta tais valores. Daí que a estabilidade seja, em um primeiro momento, um atributo de concepções de justiça (e por isso as comparações promovidas por Rawls entre a justiça como equidade e o utilitarismo no sentido de identificar qual dos regimes é mais estável). Apenas por consequência são atributos de instituições, dos regimes institucionais que atendam aqueles princípios.

Ainda segundo Hussain, essa posição revela o pertencimento de Rawls a uma tradição de pensadores que se preocupam com a questão de como membros de uma sociedade tornam-se cidadãos (HUSSAIN, 2012, p. 191). Dois autores citados por ele

¹⁰⁹ *When people see how the institutional order has contributed to their own well-being and the well-being of those that they care about, they come to form an attachment to the organizing principles of the institutional order. (HUSSAIN, 2012, p. 188)*

são Rousseau e Hegel. Já foi dito que ambos pautaram o tema aqui estudado, o último deles, inclusive, sendo influência (naquele sentido já explicitado por Mészáros) para os desenvolvimentos de Marx.

A partir disso, permite-se argumentar que os estranhamentos colocam-se como obstáculos à estabilidade buscada por Rawls: na determinação histórico-social de que o indivíduo não pode se apropriar do desenvolvimento da capacidade humana geral encontra-se um obstáculo ao desenvolvimento da psicologia moral razoável esperada por Rawls.

O cidadão estranhado tende a não passar por aquelas três etapas da psicologia moral de Rawls e, assim, não desenvolve aquela espécie de senso de justiça sobre a qual repousa a estabilidade de uma sociedade. Incapaz de perceber os princípios que realmente moldam as instituições da estrutura básica e incapaz também de perceber seus reais efeitos na sua vida e dos demais concidadãos e, não pode um cidadão reafirmá-los pelas razões certas. Aqueles princípios não resultam da sua atividade, mas de potências que o confrontam como estranhas.

Para desenvolver esse argumento, as etapas do argumento de Hussain expostos acima permitem perceber que os estranhamentos no mundo do trabalho são um entrave à etapa da moralidade associativa e à transição para a moralidade de princípios. Parte-se daquelas quatro manifestações do estranhamento descritas por Marx em seus *manuscritos de 1844*. As duas primeiras referem-se ao estranhamento do trabalhador em relação ao produto e ao próprio processo de trabalho. Essa condição é determinada pelas estruturas sociais às quais o trabalho está submetido (em suma, pelo modo de produção). Se o trabalhador não se apropria do produto ou do próprio processo, não pode perceber como aquelas instituições realmente atuam na sua vida, ao menos nessa esfera.

Hussain cita que, na etapa da moralidade das associações, empresas e sindicatos (portanto complexos relacionados à conformação social da produção) são exemplos de locais no interior dos quais a relação entre pessoas congregadas por situações e interesses comuns faz surgir a adesão aos princípios que regem aquela relação. Diante da impossibilidade de se apropriar do produto e da própria relação de trabalho, essa adesão não pode surgir. Se o próprio trabalho confronta o trabalhador como um ente estranho, isso em nada contribui para que ele perceba como princípios

que atuam sobre aquela esfera agem sobre sua vida e a dos demais membros daqueles grupos, e o desenvolvimento de qualquer senso de justiça, naquele sentido rawlsiano, é prejudicado.

Essa afirmação não é válida apenas para as situações em que, por conta da divisão do trabalho existente em determinado modelo, um trabalhador desempenha funções de baixa complexidade e não possui domínio de todo o processo produtivo. De fato, uma imagem comum do trabalho estranhado é o trabalho nas linhas de montagem do modelo fordista de produção, e esse exemplo não está incorreto. O trabalho desempenhado por esse tipo de operário, em geral, não proporciona a menor possibilidade de expressão de sua personalidade e, mais importante, a racionalidade que rege aquela atividade não somente é desconhecida pelo operário, seus nexos são inacessíveis, como também não é por ele determinada de nenhuma maneira. Aquele produto objetivado para o qual sua força de trabalho concorreu não é expressão da efetividade daquele operário enquanto ser humano.

O que importa nesse momento é entender que, nesse caso, os princípios que conformam o funcionamento daquelas associações onde o trabalho é desempenhado não são afirmados por aqueles operários. São potências estranhas, inacessíveis. Assim, essa conformação não leva à percepção de efeitos positivos sobre sua vida e de seus companheiros envolvidos naquela associação, menos ainda à sua reafirmação pelos envolvidos naquela atividade. Não há gênese de qualquer moralidade associativa, nos moldes propostos por Rawls.

Todavia, o retrato do operário na linha de montagem não é a única expressão desse fenômeno. O advento do toyotismo não superou o fenômeno. O desempenho de atividades mais complexas ou que requeiram maior formação não é suficiente se os princípios que regem o processo de trabalho não forem resultado da atividade efetiva dos próprios envolvidos. Dessa forma, mesmo em um cenário de maior sofisticação, os estranhamentos no processo de trabalho impedem que os cidadãos não apenas compreendam, mas vivenciem e reafirmem os princípios que regem a atividade naquele complexo.

Marx afirma ainda que os estranhamentos do produto e do processo de trabalho têm como consequência o estranhamento em relação aos demais indivíduos. Aqui a conexão com a temática da psicologia moral rawlsiana é bastante clara. Na

moralidade associativa a adesão a normas é motivada pela percepção do efeito benéfico (de acordo com os valores e objetivos daquele grupo) que geram aquelas normas para os participantes daquele grupo. Se o trabalhador está estranhado dos demais indivíduos, ou seja, se o processo e o produto do trabalho dos demais trabalhadores também não se colocam enquanto obras daqueles trabalhadores, mas enquanto potência estranhas, então os efeitos da conformação dada pelas instituições àquelas relações para os demais participantes daquela associação também não são acessados pelo trabalhador. Assim, não se pode esperar que desenvolvam qualquer moralidade associativa.

A ideia de *reificação*, cuja relação com as teorias do estranhamento já foi citada nesse trabalho, também é pertinente nesse momento. O fato de que relações entre pessoas sejam conformadas enquanto relações entre objetos é um entrave ao alcance da moralidade associativa. Afinal, essa ideia se baseia nos efeitos de princípios sobre outros cidadãos em relação associativa entre si. Lembre-se que a marca da ideia rawlsiana de estabilidade é que, nesse processo, a ideia de indivíduos livres e iguais é levada a sério. Se indivíduos são desefetivados enquanto tais e suas relações aparecem como relações entre objetos, reificadas, então nada daquilo é alcançado.

Embora o argumento da estabilidade como desenvolvido até aqui pareça dizer muito sobre o tema, ainda não está clara a importância da conformação que se dê à esfera econômica para o projeto de Rawls, especialmente à sua faceta produtiva. O complexo do trabalho é apenas um exemplo de grupos no qual a moralidade associativa pode emergir. Assim, o argumento aqui trazido poderia servir para o funcionamento de qualquer outro tipo de associação. O limite disso, porém, é o objeto de justiça de Rawls, a estrutura básica. Esse conceito não consagra toda e qualquer instituição da sociedade, mas mais detalhes sobre isso serão trazidos à frente.

Por ora, convém continuar a investigar o argumento de Hussain. O autor advoga pela democracia econômica, então há uma razão, ainda baseada na estabilidade, para que ele proponha que essa esfera seja conformada em moldes democráticos. Seu argumento parte da transição entre a segunda e terceira etapas da psicologia moral razoável de Rawls, cujo fator central é a participação do indivíduo na esfera pública, como já se viu.

Hussain (2012, p. 192) parte da constatação de que as ocasiões de participação na esfera pública podem ser insuficientes para gerar a transição para uma moralidade de princípios generalizada. Mais especificamente, os problemas constatados são de que apenas uma pequena parcela da população tende a participar ativa e constantemente da vida política da comunidade e que tal participação é episódica.

Diante disso, sua proposta é de expansão da esfera pública, de modo que mais espaços sociais sirvam ao mister de vivência e discussão sobre os princípios que regulam suas instituições. Essa expansão consagraria, então, o mundo do trabalho:

In a democratic corporatist regime, workers, managers, and owners in an industry would participate in rule-making activities that structure economic competition between firms. In developing these rules, participants would have to formulate a conception of their legitimate interests, that is, interests that they could legitimately ask others to recognize within a social order regulated by the two principles of justice. This would require them to develop an understanding of these principles and to use this understanding in shaping their positions. Higher-level officials in representative associations would obviously have to engage in this kind of reasoning, but rank-and-file members would have to do so as well when they elect these officials. In deliberating with each other about the merits of different ways of structuring the rules of competition, people in an industry come to see how various aspects of the social order answer to the principles of justice and how they and their associates benefit from these arrangements. (HUSSAIN, 2012, p. 193)

Esse modelo solucionaria aqueles dois problemas supramencionados: as ocasiões de participação na deliberação pública deixariam de ser restritas a poucos indivíduos e episódicas. Assim, esse modelo contribui para a modificação daquele panorama de estranhamento já mencionado. Cidadãos passariam a compreender e determinar as regras que conformam a esfera econômica.

Deve-se acrescentar que uma das vantagens desse modelo aludidas por Hussain é o de que ele atinge níveis mais elevados daquilo que chama de clareza. Seu ponto é o de que os indivíduos poderiam identificar, com maior clareza (de maneira imediata e concreta), como os princípios de justiça contribuem para o seu bem. Essa condição reflete o valor da publicidade, já analisado, e ressoa a

preocupação com o surgimento de focos de falsa consciência, questão comum a Rawls e à crítica marxista das formas ideológicas de estranhamento.

O argumento de Hussain é válido e de grande importância para esse trabalho. Ele revela que rawlsianos devem se preocupar com os estranhamentos, sob pena de ameaça à estabilidade do seu sistema de justiça e das instituições que o realizam. No entanto, há limites para o seu uso neste trabalho. Todo o argumento de Hussain é um argumento pela expansão da esfera pública e, muito embora as consequências do argumento ocorram no mundo do trabalho, o ponto de Hussain não é sobre especificamente sobre controle da atividade produtiva.¹¹⁰

Essa questão fica clara na resposta de Hussain à objeção de que os déficits de participação na esfera pública poderiam ser sanados recorrendo a outros complexos da vida social, não necessariamente as instituições econômicas. Sua resposta:

The problem with this objection is that it does not come to terms with the unique position that the economic sphere occupies in modern social life. Most people spend most of their waking hours at work. They organize much of their lives around their professional aspirations, and they form many of their most important relationships in and through the workplace. (HUSSAIN, 2012, p. 195)

Por mais que seja convincente, o argumento distancia-se bastante de qualquer base marxista, especialmente tendo-se em conta o argumento desenvolvido no item 3.5, que recusa bases perfeccionistas ou uma concepção de bem que priorize o trabalho (não estranhado) como campo central da vida de cada um. Ademais, as palavras de Marx sobre o trabalho em uma comunidade de produtores livremente associados trazidas naquela seção revelam que uma situação de “centralidade do trabalho” como a que Hussain percebe na vida moderna não persistiria naquele regime.

Em suma, por mais que o argumento de Hussain tenha apelo nas condições atuais de vida, não é corroborado pelo pensamento de Marx. Ao contrário, a proposta marxiana visa à superação das condições de vida descritas na passagem acima, e o

¹¹⁰ (...) but the Rawlsian argument that I have formulated in this paper does not focus on worker control.¹⁵ The focus of the argument has been on expanding the public sphere. To foster a stronger and more widespread commitment to social justice, people must engage in public life, see how their activities fit into a social order regulated by the principles of justice, and see how they benefit from these institutions. (HUSSAIN, 2012, p. 196)

argumento de Hussain parece ressoar uma ideia de centralidade do trabalho que não pode ser atribuída ou aceita pelo marxismo.

Acredita-se, porém, que a questão não se resolva no argumento de Hussain. A teoria de Rawls dá outros indícios de que a conformação da esfera econômica é algo importante para um sistema social, mesmo que não da mesma forma com a qual os marxistas se ocupam dela. Desenvolve-se, dessa maneira, um argumento baseado na estrutura básica.

No *Liberalismo Político*, ao definir o conceito de estrutura básica e exemplificar as instituições que o compõem, Rawls inclui as principais instituições da esfera econômica da sociedade:

*The basic structure is understood as the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arises through social cooperation. Thus the political constitution, **the legally recognized forms of property, and the organization of the economy**, and the nature of the family, all belong to the basic structure. (RAWLS, 2005, p. 258, grifo nosso)*

É verdade que não há qualquer tipo de hierarquia superior ou centralidade dessa esfera em relação às demais instituições da estrutura básica, que são sempre analisadas da maneira como se determinam mutuamente em um sistema mais amplo. Essa posição estabelece os limites do diálogo entre Rawls e o marxismo. Nesse sentido, a afirmação de Brudney está correta: *For Rawls, alienation is not from one's labor but from the principles that regulate the basic structure* (BRUDNEY, 2014, p. 458).

Porém, isso não significa que o campo econômico (e o da produção, especialmente) não sejam pertinentes à justiça e que os efeitos da maneira como suas instituições são conformadas não sejam dos mais relevantes para a discussão aqui levada a cabo. Os princípios que regulam a estrutura básica dizem algo sobre os arranjos econômicos da sociedade. Mas, para o argumento aqui trazido, é importante entender as razões para que a justiça como equidade se preocupe com a estrutura básica.

Há duas razões básicas para a adoção da estrutura básica como objeto primário de justiça. O foco aqui será em um deles, os efeitos profundos que tais

instituições têm sobre as pessoas: (...) *the institutional form of society affects its members and determines in large part the kinds of persons they want to be as well as the kind of persons they are* (RAWLS, 2005, p. 269).¹¹¹

Se as instituições da estrutura básica são o objeto primário da justiça porque sua conformação tem efeitos penetrantes sobre o comportamento individual e as expectativas pessoais, e, ainda, a conformação da propriedade e do sistema econômico em geral são parte da estrutura básica, então esses campos possuem efeitos sobre os cidadãos que serão determinantes para o desenvolvimento de um senso de justiça. Isso justifica que a proposta de Hussain consagre esses complexos da sociedade.

Note-se que essa afirmação não depende da condição de que cidadãos despendam boa parte de seu tempo ou dedicação nas relações de trabalho, como Hussain argumenta. Ela parte da presunção (mais próxima daquelas bases marxistas, embora de forma alguma coincidente com elas) de que a conformação das estruturas econômicas tenha efeitos penetrantes nos comportamentos individuais. Além disso, mais que mera contingência, Freeman argumenta que as instituições tomadas por Rawls como aquelas pertencentes à estrutura básica são necessárias para a cooperação em quase todo tipo de sociedade, ao menos em toda sociedade moderna, marcadamente complexas (FREEMAN, 2014, p. 95).¹¹²

No mesmo sentido do argumento aqui desenvolvido, Samuel Fleischacker percebe nessa presunção sobre o sentido da determinação entre instituições e comportamentos individuais uma aproximação entre Rawls e Marx - reforça-se: limitada pelo não reconhecimento daquela centralidade do trabalho já exposta:

For Rawls, as for Marx, human nature is more a product of society than a determinant of it. The social system will always “affect the wants and preferences that persons come to have,” so “one must choose between social systems in part according to the desires and needs which they generate and encourage” (DJ 157; cf. TJ 259, which cites Marx on this point). Our “life-prospects” will also be shaped in large part by the political and

¹¹¹ Na argumentação de Rawls sobre a outra razão para a adoção da estrutura básica como objeto primário de justiça, qual seja, manter a *justiça de fundo*, o papel das estruturas econômicas é mais frequentemente mencionado (cf. FREEMAN, 2014, seção 4). O foco na primeira razão justifica-se pela sua maior pertinência ao tema da estabilidade, já que toca na questão da influência das instituições nos indivíduos e de suas capacidades.

¹¹² O argumento de Freeman é uma resposta às objeções de que o parâmetro de Rawls para a indicação das instituições da estrutura básica é arbitrário, já que outras instituições (formais e não formais) poderiam desempenhar o mesmo papel e ter os mesmos efeitos.

social structure we inhabit (DJ 134), and our talents and skills will be significantly shaped by our society. (...) it is Marx's argument that character is mostly a product of society that clinches the point for Rawls. If our talents and moral energy are really just products of our society, then it is silly to hold us, as individuals, responsible for having them or not having them (FLEISCHACKER, 2004, p. 112).

Perceba-se também que, conforme Freeman, a estrutura básica tem consequências nas personalidades e expectativas dos cidadãos entendidos conforme aquele modelo normativo de cidadão proposta por Rawls: *It's the profound influence of basic institutions on persons conceived in a specific way – as free and equal moral persons with fundamental interests in exercising their moral powers – that warrants giving primacy to the basic structure (FREEMAN, 2014, p. 95).* Assim, não é nenhum exagero propor que a estrutura básica tenha efeitos determinantes para o desenvolvimento daquela capacidade de senso de justiça, que é essencial para a estabilidade rawlsiana.

Por fim, há de se ressaltar que não há muitas dúvidas sobre o papel das instituições *produtivas* enquanto parte da estrutura básica. Embora o liberalismo igualitário (ou as teorias de justiça, em geral) costume propor medidas na esfera da distribuição, o argumento aqui trazido reforça a importância e a coerência da democracia econômica, abrangendo a esfera produtiva. Evitar os estranhamentos nesse campo é crucial para a promoção da estabilidade pelas razões certas. Segue-se o alerta de Iris Marion Young (2006): deve-se levar a ideia de estrutura básica a sério, o que conduz os liberais igualitários a medidas no campo da produção.

Assim, buscou-se argumentar que a exigência de estabilidade pelas razões certas, utilizada por Hussain para argumentar por um regime de democracia econômica, acaba por se revelar também uma razão para se preocupar com os estranhamentos. Se a teoria de justiça de Rawls possui essa razão para superar o fenômeno, então sua teoria institucional também deve ser sensível a ele e indicar caminhos para sua superação, o que será analisado, ainda que de maneira panorâmica, no capítulo seguinte.

4.3. Rawls e a produção

Ao tratar do problema do qual se ocupa este trabalho, Brudney fez referência também à crítica marxista de que teorias da justiça não lidam com a esfera da produção. Em resposta, já se argumentou que a esfera econômica, inclusive as relações produtivas, estão contidas no objeto primário da teoria de Rawls, a estrutura básica. Ao levá-la a sério, como propõe Young, rawlsianos devem lidar com a produção.

Ao encontro disso, alguns continuadores do projeto de Rawls propõem medidas institucionais de inspiração liberal-igualitária que atuam nessa esfera, dentre elas, a proposta de democracia corporativa de Hussain, mas não apenas. Nesse sentido, Hsieh (2008) constatou que o ideal de justiça liberal igualitário impõe mais condições à conformação de um sistema produtivo do que geralmente se pensa.

Ao sistematizar as propostas institucionais para a esfera produtiva, Hsieh as divide de acordo com seus níveis (âmbitos de ação): ao nível do trabalhador individual, das empresas e demais empreendimentos econômicos e, por fim, em nível social. A esses níveis, respectivamente, correspondem três propostas: a proteção ao trabalho significativo, a participação dos trabalhadores nas decisões no interior da empresa (na governança) e a participação democrática no controle dos bens de produção em nível social.

As justificações do trabalho significativo remetem a diálogos com o marxismo e àquela ideia de autorrealização defendida, por exemplo, por Elster, cujo pano de fundo perfeccionista dessa proposta seria um entrave a uma defesa rawlsiana. De fato, Rawls não inclui o direito ao trabalho significativo entre suas liberdades básicas, mesmo reconhecendo um valor no desenvolvimento de capacidades e no desempenho de tarefas de maior complexidade e que proporcionem o exercício de criatividade – o princípio aristotélico vai ao encontro disso.

Uma possível resolução seria a defesa de uma política de garantia de oportunidades razoáveis para o trabalho significativo, como percebe Hsieh (2008, p. 76). A questão é importante e deve ser alvo de investigações futuras. Todavia, as defesas do trabalho significativo têm como foco, em geral, o conteúdo da atividade realizada, e não a participação do trabalhador nas decisões a ele relacionadas.

Acredita-se, por conta disso, que as medidas institucionais do segundo nível são mais pertinentes à questão do estranhamento.

Antes de passar a elas, porém, é pertinente mencionar aquelas medidas do terceiro nível, de âmbito social. Aqui, a opção por um regime de propriedade privada ou coletiva (comum ou pelos trabalhadores) entra em jogo, e, como já se viu, Rawls é agnóstico quanto a isso, admitindo tanto a DCP quanto o socialismo liberal como aptos a realizar sua teoria. Como já apontado, a posição é coerente com o fato de o filósofo não atribuir o status de liberdade básica à apropriação dos bens de produção, devendo esse traço das instituições econômicas ser regulado em nível de política.

Essa posição do autor é um dos motivos para que o foco do trabalho sejam as medidas do segundo nível, conforme a sistematização de Hsieh, mas há ainda outro motivo. A democracia no local de trabalho é compatível com ambos os regimes gerais de propriedade produtiva.¹¹³ Nesse sentido, Hsieh (2008, p. 94) lembra que a propriedade coletiva não implica democracia no local de trabalho, de maneira que os problemas aqui enfrentados poderiam persistir em um sistema com essa conformação.¹¹⁴

Por fim, chega-se ao nível de maior pertinência para essa pesquisa. A ideia de democracia no local de trabalho também parte de críticas que povoam a literatura marxista. Segundo Hsieh (2008, p. 81), uma motivação para esse tipo de proposta é a assim chamada *comodificação do trabalho*, traço da relação de trabalho assalariado que significa que a força de trabalho é tratada como mercadoria, como objeto. A relação com as críticas do estranhamento e da reificação é evidente.

Ao contrário da literatura que trata do trabalho significativo, o foco aqui não é o conteúdo do trabalho (se mais ou menos complexo), mas o tipo de relação à qual o trabalhador está sujeito.¹¹⁵ Assim, embora exista uma grande diversidade de propostas que seguem a bandeira da democracia no local de trabalho, elas podem

¹¹³ Note-se que a proposta de democracia corporativa de Hussain é pensada para dar concretude à DCP de Rawls, e não à sua versão do socialismo de mercado.

¹¹⁴ Roemer, ao definir o que entende por socialismo de mercado, deixa isso bem claro: *by market socialism, I shall mean any of a variety of economic arrangements in which most goods, including labour, are distributed through the price system, and the profits of firms, perhaps managed by workers or not, are distributed quite equally among the population* (ROEMER, 1995, p. 23). Sua proposta de regime econômico (um *socialismo de mercado com mercado de ações*), apesar de alegadamente socialista, não consagra a ideia de gestão pelos trabalhadores.

¹¹⁵ É importante perceber também que as propostas não são rivais. Ao contrário, é possível que encontrem suporte uma na outra.

ser reunidas sob a seguinte demanda: *a regime in which workers are institutionally guaranteed the right to participate in determining the policies that affect them and to participate in governing the enterprise more generally.* (HSIEH, 2008, p. 82).

Para realizar essa demanda, as propostas que a concernem podem ser agrupadas em relação à justificativa e à forma de implementação. Quanto à justificativa, há uma variedade delas, algumas atribuindo valor intrínseco à natureza coletiva da tomada de decisão no trabalho, outras apelando para o seu valor na realização de ideias de justiça (certa concepção de justiça sistematizada ou de autonomia, autorrealização ou cidadania). A proposta desenvolvida no item anterior encontra-se entre as segundas. Seu argumento central é o papel das relações de trabalho no desenvolvimento de certas capacidades morais que, por sua vez, garantem a estabilidade de um sistema justo.¹¹⁶

Já a questão da forma de implementação permite adentrar em mais detalhes institucionais envolvidos na proposta de Hussain. Conforme o autor (2009, p. 414), há duas abordagens, ou estratégias para a democracia econômica. A primeira é dispersar a propriedade [ownership]. Busca-se ampliar o número de pessoas que possuem direitos de propriedade sobre os meios de produção, havendo diversas maneiras de fazê-lo: planos de participação dos trabalhadores no capital da empresa, tributação (inclusive de heranças), planos de pensão, fundos ou mesmo pela propriedade coletiva via estado.

Nas indicações dadas por Rawls sobre sua DCP essa ideia aparece de maneira bem clara: cit Rawls. James Meade, economista ao qual Rawls recorreu em sua obra, também propôs medidas nesse sentido.¹¹⁷ De fato, essa abordagem parece promissora para evitar a concentração de renda e riqueza, que pode ser tão danosa

¹¹⁶ Outras defesas encontradas nessa literatura podem ser exploradas, notadamente as de Young (cf. HSIEH, 2008, p. 86) e a do próprio Hsieh (HSIEH, 2005) é dedicado à sua ideia de *workplace republicanism*, pois também fazem referência à teoria de Rawls. Seus argumentos, porém, são bem distintos dos aqui trazidos. Young toma como base a ideia de autodeterminação e argumenta que todo indivíduo deve participar nas decisões que determinam suas ações – Hsieh caracteriza tal argumento como um *parallel case argument*, pois a justificativa invoca um paralelismo entre a influência na vida dos cidadãos das decisões de um governo e de uma empresa na vida dos influenciados; a obra de Robert Dahl é uma referência para essa linha de argumentação. Já Hsieh propõe uma proteção, com status de direito fundamental, contra interferências arbitrárias no trabalho. Sua abordagem possui relação com o conceito de bases sociais do autorrespeito e conta também com uma comparação com a propriedade pessoal, uma das liberdades básicas explicitamente defendidas por Rawls.

¹¹⁷ Sua proposta, porém, é mais complexa, consagrando não apenas formas distributivas típicas do capitalismo de bem-estar, como também (em necessário complemento) aquelas medidas de uma DCP (como Rawls reproduziu) e, ainda, mecanismos de uma espécie de estado socialista (formas de propriedade coletiva e democraticamente geridas). Para um resumo da proposta, O'NEILL, 2017, p. 363; Cf. também MEADE, 1969.

à igualdade política, mas pode não servir para enfrentar os problemas tratados neste trabalho sejam alcançados.

A razão disso é que propriedade acionária e poder econômico (poder decisório ou de participação) não se confundem.¹¹⁸ Assim, dispersar propriedade não garante que trabalhadores terão participação nas decisões econômicas relevantes e que todos aqueles objetivos exigidos para a superação dos estranhamentos no trabalho.

A segunda estratégia para a democracia econômica é a ideia de autogestão, ou empresas geridas pelos próprios trabalhadores. A implantação dessa ideia depende de reformas legislativas sobre o direito empresarial e trabalhista. Em geral, estipula-se que toda empresa que atinja certo tamanho deva adotar mecanismos eleitorais para escolha dos gestores nos quais cada trabalhador possua direito de voto com igual peso. A ideia é mais promissora, tendo em vista o tema deste trabalho, e se aproxima mais da proposta de uma democracia corporativa nos moldes de Hussain.

O modelo de Hussain, porém, diferencia-se dessa abordagem por não se restringir ao espaço da empresa. A ideia é uma expansão ainda maior das esferas de decisão democrática, de modo que pessoas de unidades distintas que participem das relações produtivas sejam consagradas pelo processo decisório.¹¹⁹

Para propor a democracia corporativista, Hussain (2012, p. 181) parte da comparação entre dois modelos ideais de DCP: *de mercado liberal e corporatista democrática*. A diferença relevante entre os modelos é a maneira como coordenam a atividade econômica, ou seja, como as decisões nesse campo são tomadas. Enquanto no primeiro o mecanismo de coordenação básico é o mercado (portanto um modelo competitivo), o segundo modelo, apesar de também se utilizar do mercado, conta com

¹¹⁸ ZANITELLI, 2016-A, p. 112, traz o argumento da fungibilidade da riqueza em geral e da propriedade acionária. Argumentos com base na economia política serão trazidos à frente.

¹¹⁹ *Even if each firm in a worker-managed economy is run by its employees, these firms will have to compete with each other, and competitive pressures will greatly narrow the scope for democratic decision making. Part of the point of democratic corporatism is to effect a broader democratization of economic life, one that creates more space for democratic decision making by making changes both inside and outside of the firm* (HUSSAIN, 2009, p. 415).

Hussain acrescenta que uma abordagem muito próxima da sua é a *associativista*, que busca o fortalecimento de certas associações da esfera econômica para que desempenhe as funções de criação, aplicação e fiscalização de normas (geralmente atribuídas aos estados). Joshua Cohen e Joel Rogers são expoentes dessa literatura – para uma defesa desse modelo que parte, de certa forma, do contexto estabelecido pela própria obra de Rawls, cf. COHEN; ROGERS, 1993.

mecanismos corporativos deliberativos de criação de normas e tomada de decisão (portanto, um modelo competitivo, mas também regulado).¹²⁰

Um exemplo desse modelo, embora imperfeito, é o sistema alemão de codeterminação (p. 182). De maneira geral, esse sistema é caracterizado pela presença de trabalhadores em órgãos deliberativos com poder decisório em grandes empresas; mas além de trabalhadores e acionistas, representantes de outros atores da atividade econômica também possuem lugar em tais conselhos (como uniões do setor industrial).¹²¹ Esse modelo também prevê que a representação de cada segmento seja eleita democraticamente, seja transparente e responsiva aos seus membros, e que a decisão seja tomada com base em deliberação (e não simples barganha).

Vitols (2001) oferece um exame mais acurado do modelo econômico alemão em comparação com o modelo inglês e com foco na questão da governança corporativa. Conforme sua caracterização, o modelo de governança alemão é descrito como um modelo de *partes interessadas [stakeholders]*, em comparação com o modelo inglês, de *acionistas*. No primeiro, as decisões nas grandes empresas são tomadas por dois tipos de conselho e, o que é mais importante aqui, há participação neles de representantes de trabalhadores e membros de uniões das indústrias (enfim, das *partes interessadas*) - o que é resultado, principalmente, de reformas legislativas da década de 1970. Já o modelo inglês é caracterizado pela presença de um *chief executive officer* (CEO) e de um conselho de acionistas.¹²²

Outra constatação importante do estudo de Vitols é relativa à propriedade acionária nesses países, que pode ser confrontada com o modelo de governança

¹²⁰ Essa distinção tem como inspiração diagnósticos feitos pela economia política para descrever economias capitalistas nacionais: economias de mercado liberal e economias de mercado coordenado (HALL; SOSKICE, p. 8). EUA, Canadá e Inglaterra são exemplos das primeiras, enquanto a Alemanha e outros países da social-democracia europeia são exemplos da segunda, e o que as diferencia, basicamente, é a maneira como empresas coordenam sua atividade. Nas primeiras, em geral são utilizados mecanismos hierárquicos e de mercado, ao passo que nas segundas as empresas dependem, em maior medida, de relações alheias ao mecanismo de mercado (o equilíbrio é gerado pela interação entre firmas, mas também com outros atores do setor econômico).

¹²¹ *What makes democratic corporatism a form of "corporatism" is that – following Philippe Schmitter's famous definition – it relies on a limited number of corporate bodies, intermediate between the individual and the state, to officially represent the interests and concerns of different segments of society in social decision making* (HUSSAIN, 2012, p. 182).

¹²² Em resumo: *two different models of corporate governance: the 'shareholder' model, in which the maximization of shareholder value is the primary goal of the firm and only shareholders enjoy strong formalized links with top management; and the 'stakeholder' model, in which a variety of firm constituencies—including employees, suppliers and customers, and the communities companies are located in—enjoy 'voice' in the firm and whose interests are to be balanced against each other in management decision-making* (HUSSAIN, 2012, p. 182)

acima descrito. O modelo de investidor inglês é o de *portfolio investors*, que se caracterizam pela diversificação de investimentos, de maneira que a propriedade acionária em geral é bastante dispersa. Apesar disso, a tomada de decisão é feita de maneira centralizada, “de cima pra baixo”, em geral pelos CEOs. Diversamente, o modelo alemão caracteriza-se por grandes investidores estratégicos, de maneira que o capital acionário não é disperso como na Inglaterra. As decisões, porém, são tomadas em coordenação entre diversos atores econômicos, os *stakeholders*. Ou seja, o poder decisório é mais disperso e envolve práticas deliberativas.

A constatação de que há sistemas com grande dispersão de propriedade acionária e concentração de poder decisório e, por outro lado, sistemas de grande concentração de propriedade acionária e dispersão de poder decisório indica que propriedade acionária não possui relação direta e necessária com poder decisório. Desse modo, reafirma-se que a abordagem de dispersão de capital para a democracia econômica não se revela uma opção interessante para os fins aqui buscados.

Diante desse exemplo do modelo de codeterminação alemão, reforça-se o ponto aqui explorado: o modelo de democracia corporativista amplia as esferas de deliberação sobre princípios que conformam as instituições para o campo econômico. Em um modelo de codeterminação, diferentes atores, em diferentes posições são instados a deliberar e tomar decisões econômicas, o que permite que os envolvidos conheçam os nexos que determinam a atividade produtiva e percebam as consequências para as vidas suas e de concidadãos dos princípios envolvidos naquelas instituições, princípios para cuja implementação os trabalhadores concorreram. As decisões produtivas passam a ser fruto da atividade efetiva daqueles que nela estão envolvidos.

Note-se que não só a participação na esfera pública deixa de ser episódica e desempenhada por poucos, mas também ocorre em uma esfera cujos efeitos para as personalidades e projetos de vida são penetrantes, conforme aquelas razões de Rawls para a adoção da estrutura básica como objeto de justiça. É por esse motivo que Hussain crê que essa medida institucional no campo da produção seja importante para o desenvolvimento do senso de justiça esperado por Rawls (de moralidade

associativa e de passagem para a moralidade de princípios),¹²³ e que, argumenta-se, trata-se de uma medida para a superação das relações estranhadas na produção.

¹²³ Nas palavras do autor: *a democratic corporatist regime, workers, managers, and owners in an industry would participate in rule-making activities that structure economic competition between firms. In developing these rules, participants would have to formulate a conception of their legitimate interests, that is, interests that they could legitimately ask others to recognize within a social order regulated by the two principles of justice. This would require them to develop an understanding of these principles and to use this understanding in shaping their positions.* (HUSSAIN, 2012, p. 193).

CONCLUSÃO

Partiu-se da perspectiva da Marx como crítico do liberalismo, trazida pelo próprio John Rawls, e adotou-se como problema central de pesquisa a capacidade do liberalismo igualitário daquele filósofo político para lidar com os estranhamentos, como descritos por Marx e Lukács.

Os diálogos entre as tradições em tela e os desdobramentos dessa questão foram múltiplos. A crítica dos estranhamentos remete à crítica mais geral do marxismo às teorias de justiça, segundo a qual elas não seriam capazes de lidar com a esfera produtiva. Por isso, deixariam de lado o essencial. Antes de respondê-la, porém, era necessário mostrar que o tema era pertinente ao liberalismo político, sob de pena de se constituir como crítica externa.

Nesse percurso surgiu outro obstáculo: grande parte da literatura estudada apontava que teorias do estranhamento adotam concepções prévias de bem e valores perfeccionistas, em geral com base em uma antropologia filosófica centrada no trabalho. Isso impediria um tratamento dos diagnósticos marxistas pelo liberalismo igualitário de Rawls.

A partir da análise imanente dos textos de Marx e Lukács e do recurso pontual a comentaristas da tradição marxista foi possível compreender o que esses autores entendem por estranhamento, “partindo de um fato da economia nacional”, como introduz Marx em seus *manuscritos de 1844*. Além disso, foi possível indicar que a centralidade do trabalho não significa a adoção de uma concepção de bem ou um ideal perfeccionista, mas se constitui enquanto tese sobre as determinações do ser social com fundamento ontogenético. Segundo essa tese, os complexos do ser social (um complexo de complexos, portanto), determinam-se mutuamente, mas há uma prioridade ontológica do complexo produtivo, que é pressuposto por todos os demais.

Essa posição não é compartilhada por Rawls, de forma alguma. Não obstante, mostrou-se que o problema dos estranhamentos não só possui relação com valores presentes na cultura democrática moderna e acolhidos pelo liberalismo igualitário, como também que a busca pela estabilidade (pelas razões certas) é um motivo para se preocupar com aquele problema. Os estranhamentos comportam-se como

entraves à gênese de uma moralidade associativa e da passagem dessa etapa da psicologia moral razoável de Rawls para a moralidade dos princípios. Sem isso, os cidadãos não desenvolvem o senso de justiça necessário para aderirem aos princípios de justiça e lutarem pela manutenção das instituições sociais conforme aqueles princípios, pois não poderiam compreender, vivenciar e reafirmar os nexos que determinam as instituições da estrutura básica.

Em relação a esse último conceito, ao longo da argumentação, foi explicitado que ele consagra as formas da propriedade e as principais regulações econômicas da sociedade, e que seu tratamento na teoria do autor oferece razões para lidar com o campo produtivo. Ao encontro disso, foram expostas as principais propostas de inspiração liberal-igualitária para essa esfera, com foco na realização de uma democracia econômica na esfera produtiva. Nesse âmbito de ação foi exposta, como alternativa para a conformação de uma democracia de cidadãos proprietários, a ideia de uma democracia corporativista defendida por Waheed Hussain, cuja inspiração real mais acabada é o modelo alemão de codeterminação.

Com tudo isso, revelou-se que os diálogos entre as tradições podem ser bastante frutíferos e que, diante da questão de como agir na objetividade, podem adotar caminhos comuns. As diferenças entre as abordagens, porém, não devem ser negligenciadas. Toda essa argumentação de índole liberal igualitária parte de ideais, valores, experimentos mentais, abstrações, instituições idealizadas, enfim, procedimentos muito distintos daqueles do modo de pesquisa marxista. Não apenas os traços materialistas dessa tradição, mas também aquela centralidade do trabalho (de certa forma uma consequência da posição materialista fundamental), que não é captada pela estrutura básica rawlsiana, fazem com que uma resposta positiva plena ao prolema central aqui proposto não possa ser afirmada.

Nesse sentido, prima-se pela abordagem séria e fiel aos textos dos autores, sem a intenção de promover falsas reconciliações. De qualquer maneira, foi evidenciado que o liberalismo igualitário, levando a sério suas premissas, é sensível ao diagnóstico marxista dos estranhamentos e é capaz de indicar caminhos para superá-los, caminhos que passam pela esfera produtiva.

Referências

- BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*. Rio de Janeiro, Vol. 12, nº 2, 2008 (p. 77-100).
- BOTERO, Juan José. Rawls, Marx y la justicia social. In.: BOTERO (org.). *Com Rawls y contra Rawls*. P. 179 ss. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- BRIGHOUSE, Harry. Should Marxists care about alienation? *Topoi*, Netherlands, 15, 1996: p. 149-162.
- BRUDNEY, Daniel. The Young Marx and the Middle-Aged Rawls. In.: MANDLE; REIDY (ed.). *A companion to Rawls*. Wiley Blackwell, 2014 (p. 450-471).
- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHATTOPADHYAY, Paresh. Sobre alguns aspectos da dialética do trabalho na *Crítica da economia política*. *Verinotio*, Belo Horizonte, N° 22, Ano XI, outubro de 2016, p. 5-11.
- COHEN, Joshua; ROGERS, Joel. Associations and Democracy. *Social Philosophy and Policy*, 10/2 (Summer 1993): 282–312, 1993.
- ELSTER, Jon. *An introduction to Marx*. Cambridge University Press: Cambridge, 1986-A.
- _____. Self-realization in work and politics. *Social Philosophy & Policy*, 3:2 Spring 1986-B.
- _____. *Marxismo analítico, o pensamento claro*. Entrevista de Jon Elster a Esther Hamburger. *Novos estudos*, nº 31, outubro de 1991.
- ESCURRA, Maria Fernanda. O trabalho como categoria fundante do ser social e a crítica à sua centralidade sob o capital. *Verinotio*, Belo Horizonte, N° 22, Ano XI, outubro de 2016, p. 12-28.
- FLEISCHACKER, Samuel. *A short history of distributive justice*. Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 2004.

FREEMAN, Samuel Richard. *Rawls*. London and New York: Routledge, 2007.

_____. Capitalism in the classical and high liberal traditions. *Social Philosophy & Policy*, 2011.

_____. The Basic Structure of Society as the Primary Subject of Justice. In.: MANDLE; REIDY (ed.). *A companion to Rawls*. P. 88-111. Wiley Blackwell, 2014.

FORTES, Ronaldo Vielmi. As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács. *Verinotio*, Belo Horizonte, N° 22, Ano XI, outubro de 2016, p. 44-75.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias de justiça depois de Rawls*. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HALL, Peter A.; SOSKICE, David. *An introduction to varieties of capitalism*. In: HALL, Peter A.; SOSKICE, David (orgs.). *Varieties of capitalism: the institutional foundations of comparative advantage*, p. 1-68. Oxford University Press, 2001.

HSIEH, Nien-Hê. Rawlsian justice and workplace republicanism. *Social Theory and Practice*, Vol. 31, No. 1, pp. 115-142, 2005.

_____. Justice in Production. *The Journal of Political Philosophy*: Volume 16, Number 1, pp. 72–100, 2008.

HUSSAIN, Waheed. The most stable just regime. *Journal of Social Philosophy*, Vol. 40 No. 3, Fall 2009, 412–433.

_____. Nurturing the Sense of Justice: the Rawlsian Argument for Democratic Corporatism. In.: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. (Eds.). *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (pp. 180–200). Oxford: Blackwell Publishers, 2012.

JAEGGI, Rahel. *Alienation*. Trad. Frederick Neuhouser e Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, 2014.

JEFFRIES, Stuart. *Grand Hotel Abyss – The lives of the Frankfurt School*. London; Brooklin, NY: Verso, 2016.

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação*. Contribuições para um estudo do conceito marxista de alienação. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

KORDANA, Kevin A.; TABACHNICK, David H. Taxation, the private law, and distributive justice. *Social Philosophy and Policy*, 2006.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea – uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia filosófica I*. 4ª ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. Tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duaver e Nélío Schneider. São Paulo : Boitempo, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social*, vol. II. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *História e Consciência de Classe – estudos sobre a dialética marxista*. 2ª ed., 2ª tiragem. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

LUKES, Steven. *Marxism and morality*. Oxford University Press, 1985.

_____. *Marxism and morality: Reflections on the Revolutions of 1989. Ethics & International Affairs*, vol. 4, 1990.

MANDEL, Ernest; NOVACK, George. *The marxist theory of alienation – three essays by Ernest Mandel and George Novack*. Pathfinder Press, 1970.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo. Boitempo, 2010.

_____. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mário Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Crítica ao Programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *O capital – livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013-A.

_____. *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013-B.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEADE, James. *Efficiency, equality and the ownership of property*. First published in 1964. London: George Allen & Unwin Ltd., 1969.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MORIARTY, Jeffrey. Rawls, Self-Respect, and the Opportunity for Meaningful Work. *Social Theory and Practice*, Vol. 35, No. 3 (July 2009), pp. 441-459.

O'NEILL, Martin. Philosophy and Public Policy after Piketty. *The Journal of Political Philosophy*: Volume 25, Number 3, pp. 343–375, 2017

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In.: *The Cambridge Companion to Rawls*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad. Introduction. In.: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. (Eds.). *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (pp. 1-14). Oxford: Blackwell Publishers, 2012.

PETRONI, Lucas. O argumento da estabilidade no contratualismo de John Rawls. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 136, Abr./2017, p. 139-161.

PHILIPS, Anne. Egalitarians and the market: dangerous ideals. *Social theory and practice*, 34 (3). 2008.

RANIERI, José Jesus. *Alienação e estranhamento em Marx – dos manuscritos econômico-filosóficos à Ideologia alemã*. Tese de doutoramento. UNICAMP. Campinas, 2000.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Edição revisada. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2001.

_____. *Political liberalism – expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

ROEMER, John E. A Future for Socialism. *Theoria*, New York, 85 (May) p.17, 1995.

RORTY, Richard. The priority of democracy to philosophy. In.: *Objectivity, Relativism, and Truth*, volume 1, pages 175–196. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

_____. Apontamentos sobre justiça em Marx. *Nomos*, v. 37, n.1, 2017-A.

_____. Marx e Engels como críticos da justiça. *Prima Facie*, v. 16, n. 32, p. 01-44, 2017-B.

SCHWEICKART, David. Property-Owning Democracy or Economic Democracy?. In.: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. (Eds.). *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (pp. 201-220). Oxford: Blackwell Publishers, 2012.

SENSAT, Julius. *The logic of estrangement – reason in an unreasonable form*. Palgrave Macmillan, 2016.

STOIAN, Valentin. *Property owning democracy, socialism and justice: Rawlsian and Marxist perspectives on the content of social justice*. Supervisor: Prof. Janos Kis. Budapest, 02/2014.

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács e seus contemporâneos: coletânea de textos*. Pedro C. A. Corgozinho (org.). São Paulo: Perspectiva, 2016.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio*, Belo Horizonte, n. 12, Ano VI, out./2010, p. 40-64.

VITOLS, Sigurd. Varieties of Corporate Governance: Comparing Germany and the UK. In.: SOSKICE, D; HALL, P. (Eds.). *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage* (pp. 337–360). Oxford: Oxford University Press, 2001.

WALDRON, Jeremy. *Political political theory – essays on institutions*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2016.

WILESMITH, John. Social equality and the corporate governance of a property-owning democracy. *Diacrítica*, Nº 29, 2, p. 87-107. Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e Edições Húmus, 2015.

WILLIAMSON, Thad. *Realizing Property-Owning Democracy: A 20-year Strategy to Create an Egalitarian Distribution of Assets in the United States*. In.: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. (Eds.). *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (pp. 225-248). Oxford: Blackwell Publishers, 2012.

WRIGHT, Erik Olin. *Interrogating Inequality*. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism. Londres: Verso, 1994.

YOUNG, Iris Marion. Taking the basic structure seriously. *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 1 (Mar., 2006), pp. 91-97, 2006.

ZANITELLI, Leandro Martins. A democracia de cidadãos proprietários em Rawls: análise crítica acerca de diferentes interpretações. *Praxis Filosófica*, v. 42, p. 107-130. 2016-A.

_____. Institutional perfection or improvement of imperfect institutions? An essay on the methodological status of perfect but unfeasible institutional regimes. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. 5, nº 5, p. 1-30. 2016-B.