

Sujeito de direito e forma-mercadoria: uma leitura crítica do conceito de posição original de John Rawls

Subject of law and the commodity form: a critical reading of the concept of the original position of John Rawls

Pedro Dalla Bernardina Brocco

Mestre em Sociologia e Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF). E-mail: pedrodbb@gmail.com

Artigo recebido em 19 de julho de 2014 e aceito em 8 de dezembro de 2014.

Resumo

Este artigo pretende discutir, sob viés crítico, o conceito de posição original de John Rawls. Para tanto, faz-se necessário um estudo do conceito na teoria da justiça e filosofia moral de Rawls para, depois, colocá-lo em perspectiva e em diálogo com alguns teóricos que se situam em um marco teórico marxista: Evgeni Pachukanis, Michel Miaille, Alysson Leandro Mascaro, Michael Löwy, Anselm Jappe, além do próprio Marx. Com efeito, mostrar-se-á que o pensamento de Karl Marx, longe de não ter abordado o direito, criou as bases para uma teoria crítica da ideologia liberal que insinua-se nos escritos de Rawls: ainda que lance mão dos princípios da justiça, e seja definido a partir do “liberalismo igualitário”, a ética liberal, com indivíduos racionais capazes de escolher as melhores opções e rechaçar a desigualdade social essencialmente a partir de uma perspectiva moral, faz-se presente na obra de Rawls. O intuito do trabalho é o de buscar escavar as inconsistências do conceito de posição original e, assim, alçar o conceito a outra perspectiva.

Palavras-chave: posição original; sujeito de direito; forma-mercadoria

Abstract

This article discusses the concept of the original position of John Rawls. Therefore, it is necessary to study the concept in the theory of justice and moral philosophy of Rawls, then put it in perspective, and in dialogue with some theorists who lie in a marxist theoretical framework: Evgeni Pachukanis, Michel Miaille, Alysson Leandro Mascaro, Michael Löwy, Anselm Jappe, and Marx himself. Indeed, it will show that the thought of Karl Marx, far from not considering the law, laid the groundwork for a critical theory of liberal ideology that insinuates itself in the writings of Rawls: though he brings the principles of justice, and is defined as "egalitarian liberalist," the liberal ethics, with rational individuals capable of choosing the best options and reject social inequality essentially from a moral perspective, is present in his work. The aim of this paper is to dig for the inconsistencies of the concept of original position and thus raise it to another perspective.

Keywords: original position; subject of law; commodity form

Introdução

A preocupação de fundo deste trabalho é examinar e problematizar a antropologia filosófica do sujeito nas obras de John Rawls e nos autores pertencentes à tradição marxista, isto é, verificar como é pensado o sujeito, como este aparece nas teorias, suas margens de atuação, sua função, etc. Para tanto, é indispensável lançar mão de uma análise sistemática, que perpassa o trabalho, do conceito de ideologia. As teorias aqui abordadas serão colocadas em perspectiva para, ao final, ser traçada uma conclusão crítica a respeito da pedra angular da obra rawlsiana: o conceito de posição original (e também, indiretamente, o de véu de ignorância). De um lado, será analisada a crítica marxista do Direito no contexto liberal pós-Revolução Francesa e, de outro, a concepção de Rawls a respeito das escolhas políticas racionais dos indivíduos situados no que denomina de posição original.

A hipótese é a de que a ideia de posição original de Rawls não é capaz de causar um questionamento mais profundo sobre conceitos importantes trabalhados por autores pertencentes à tradição marxista, como os de valor, trabalho e forma-mercadoria. Os sujeitos afetados na e pela posição original parecem deliberar sobre questões que, embora importantes, não são determinantes para uma crítica desses conceitos¹.

A nosso sentir, entre os principais motivos para a insuficiência da ideia de posição original está a irrelevância dada à teoria do valor-trabalho de Marx por parte de Rawls (por exemplo, em Rawls, 2012, p. 360). Isso significa que Rawls, em um desdobramento lógico desta opção metodológica, deixa escapar um aspecto da ideologia trabalhado por alguns autores contemporâneos: o de que a ideologia, antes de ser uma ocultação-falseamento da realidade,

¹ A obra de Rawls, sobretudo *Uma teoria da justiça*, traz um ferramental teórico relevante e sofisticado no que diz respeito à filosofia moral e política, no intuito de propor uma alternativa contratualista ao utilitarismo, com a construção de uma sociedade cooperativa e equitativa, partindo de uma situação hipotética em que um direito igual ao sistema de liberdades básicas seria devido a cada pessoa e de desigualdades sociais e econômicas ordenadas de modo que sejam consideradas “vantajosas para todos dentro dos limites do razoável” e vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (cf. Rawls, 2000, p. 64). Cabe registrar que tal teoria é bem-vinda em sociedades que enfrentam desigualdades estruturais dramáticas como a brasileira. O intuito deste trabalho é contribuir para um novo patamar de entendimento acerca dos desafios a serem enfrentados pela filosofia política, notadamente em relação à crítica do valor-trabalho e ao fetichismo da mercadoria, que a meu ver não são devidamente abordados por Rawls.

apresenta-se como visão de mundo socialmente partilhada, o que implicaria, precisamente, as noções de valor, trabalho e mercadoria como núcleos privilegiados do laço social. Isso poderia ter influenciado Rawls a trabalhar de forma diferente alguns aspectos de sua teoria, quando por exemplo refere-se à inveja como desvantajosa e tendente a piorar a situação de todos, motivo pelo qual supõe que na escolha dos princípios da justiça na posição original os homens não teriam inveja, pois teriam um “senso seguro de seu próprio valor” (Rawls, 2000, p. 155). De igual maneira, quando se refere ao respeito mútuo entre os homens dentro de uma concepção de justiça, diz que desse modo “eles asseguram um senso de seu próprio valor” (*ibidem*, p. 194). Ora, estamos de acordo com o fato de que uma concepção de justiça considerada justa deve buscar uma posição de igualdade e participação para todos; no entanto, é forçoso reconhecer que no mundo das mercadorias, conforme alerta Marx, “a medida do dispêndio da de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho” (Marx, 2013, p. 147). Assim, os critérios de valor dos homens sobre si próprios se inverte, a partir do fetichismo da mercadoria, quando os caracteres sociais do trabalho humano passam a ser refletidos como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho. Este é o aspecto fundamental que escapa à teoria de Rawls.

O primeiro passo deste estudo será um breve esboço do conceito de ideologia em Marx e Engels, deixando nesta introdução algumas observações relevantes para a leitura do restante do material: a ideologia ocupa, mesmo dentro da tradição marxista, um lugar de disputas acerca de sua natureza e função. Poderíamos nos referir à ideologia do marxismo tradicional, como um falseamento da consciência individual em um registro de luta de classes em que uma classe se beneficiaria com o papel desempenhado pela falsidade no modo de produção (hipótese endossada por Rawls – cf. Rawls, 2012, p. 390²)

² Neste sentido, ver também o seguinte trecho em Rawls, 2012, p. 392: “Ora, o sistema capitalista implica roubo e furto no sentido de que ele implica a apropriação do produto excedente dos trabalhadores em violação do direito igual que estes têm de acesso aos meios de produção da sociedade”. Esta maneira de enxergar o funcionamento do capitalismo, bem próxima da proudhoniana, tende a uma moralização do papel desempenhado pelos capitalistas

ou a uma ideologia enformadora das categorias a partir das quais os sujeitos constroem suas experiências de mundo, que afina-se ao conceito de *visão social de mundo*, ou *Weltanschauung*, trabalhada, por exemplo, na introdução do livro de Michael Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento* (2007)³. O problema da ideologia, desta forma, relaciona-se a um campo de estudos mais amplo, no que diz respeito à discussão sobre a justiça, teoria do direito e filosofia política, além de uma consistente “crítica de nós mesmos”: o da sociologia do conhecimento, no sentido do estudo de um determinado conhecimento científico tomando como ponto de partida as relações sociais entre classes junto das problemáticas em torno do valor e do trabalho. O objetivo será o de produzir um estudo em consonância com a concepção de ideologia conectada ao sentido de *visão social de mundo* e à frase de Bourdieu (2001, p. 7) citada por Löwy, “as categorias de pensamento impensadas que delimitam o pensável e predeterminam o pensamento”.

1. Ideologia e Direito: entre Marx, Miaille e Pachukanis

Marx e Engels, n’A *Ideologia alemã* (Marx e Engels, 2011), afirmam que as ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são relações materiais dominantes apreendidas como ideias; são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante. Pois a classe que é força material dominante é também, ao mesmo tempo, a força espiritual dominante.

Já está dada, desde o início, uma conexão materialista dos homens entre si, dependente das necessidades e do modo de produção, conexão que traz

expropriadores em relação aos trabalhadores explorados, e passa ao largo de uma crítica do valor presente na mercadoria e no trabalho. O risco aqui seria o de enxergarmos o funcionamento estrutural do capitalismo, mediante um recurso à psicologia e à moral, como uma “sede de lucro” ou “conspiração” de um determinado estrato social. Este foi o *modus operandi* ideológico por excelência dos movimentos fascistas do século XX, e está sempre à espreita: mesmo em análises marxistas bem-intencionadas.

³ Também gostaria de recomendar, a este respeito, as obras de Žižek (2008 e 2009), Jappe (2006) e Postone (2014), com discussões sobre o estudo da crítica do fetichismo da mercadoria e da crítica do valor. Sobre a teoria do valor-trabalho, conferir também o artigo de Ursula Huws (2014).

consigo uma história e que prescinde de justificativas políticas ou religiosas para manter os homens unidos.

Este homem histórico possui, também, “consciência”, que para Marx e Engels é algo como o “espírito” exteriorizado. Esta “consciência”, todavia, não é pura: “o ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem” (*ibidem*, p. 47). A linguagem nasce, assim, junto com a consciência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Dessa forma, a consciência é, desde o início, um produto social e continuará sendo enquanto existirem sujeitos.

O desenvolvimento da divisão do trabalho, que antes era a mera divisão do trabalho no ato sexual, se dará em consequência de disposições naturais (força física, necessidades, etc.). Assim, a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge a divisão do trabalho material e espiritual. Nesse momento, a consciência poderá realmente imaginar ser *outra coisa* diferente da consciência da práxis, a representar algo – a partir desse momento, para Marx e Engels, a consciência estará em condições de emancipar-se do mundo e dedicar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral. Com a divisão do trabalho, pois, está dada a possibilidade de que as atividades espirituais e materiais, de fruição e trabalho, produção e consumo, apareçam para indivíduos diferentes.

A metodologia de Marx e Engels aqui é não explicar a práxis a partir da ideia, mas explicar as formações de ideias a partir da *práxis material*:

“(...) e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões”, etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas. “

A divisão do trabalho irá subsumir os indivíduos, que em relação a ela nada poderão fazer; terão que explicar sua existência por sua posição ocupada na divisão do trabalho. Os indivíduos isolados posicionam-se uns contra os

outros, como inimigos na concorrência, por não possuírem controle sobre as relações sociais de produção grafadas em suas mentes. Para Marx e Engels, este isolamento só pode ser vencido após longas lutas: os meios necessários para vencer estas relações que produzem e reproduzem o isolamento, leia-se, grandes cidades industriais e comunicações acessíveis e rápidas, primeiro precisam ser produzidos pela grande indústria – aqui aparece a incidência do conceito hegeliano de *Aufhebung*, isto é, superação, em um movimento dialético, porém conservando algo do estado anteriormente superado ou, em outros termos, uma superação que só se dá pelos paradoxos e *aporias* do devir histórico.

Partamos, agora, de duas maneiras distintas e quiçá complementares de trabalhar a ideologia no direito: tomemos o exemplo do “embate” teórico entre Pachukanis e Stuchka nos anos 1920-1930: ambos identificam o direito em um sentido mais amplo, seguindo Marx, vendo no fenômeno jurídico relações sociais; todavia, Stuchka define o direito não como uma relação social específica, mas como “um conjunto de relações”. Para Stuchka, o direito “já não figura como relação social específica, mas como o conjunto das relações em geral, como um sistema de relações que corresponde aos interesses das classes dominantes e salvaguarda estes interesses através da violência organizada” (Pachukanis, 1988, p. 46). Assim, para Pachukanis, Stuchka, ao relacionar o direito a todo o conjunto de relações sociais, não estaria habilitado a responder como é que as relações sociais se transformam em instituições e como é que o direito se tornou aquilo que é.

Pachukanis interessa-se mais pela *forma* que reveste e é revestida pelo conteúdo: Stuchka, em sua definição, revela o conteúdo de classe das formas jurídicas, mas “não nos explica a razão por que este conteúdo reveste semelhante forma” (*ibidem*). A forma do direito, portanto, e não as artimanhas do fenômeno jurídico com vistas à dominação classista, é o que interessa a Pachukanis. Para ele, a filosofia burguesa, que considera a relação jurídica como uma forma natural e eterna a qualquer relação humana, jamais chegaria a se colocar tal questão; mas a teoria marxista, voltada para a apreensão das

formas sociais e para a recondução de “todas as relações humanas para o próprio homem” deve colocar tal tarefa em primeiro plano.

Aqui temos, portanto, duas maneiras de trabalhar ideologia: uma voltada exclusivamente para a dominação de uma classe sobre a outra, no sentido de a classe oprimida ver-se, em sua posição, impossibilitada de tomar consciência das estruturas que lhe impõem tal dominação – uma dominação de fora para dentro; e outra a respeito das categorias que enformam a própria sociabilidade no modo de produção capitalista: mercadoria, trabalho, valor, direito, etc. O que Pachukanis procurar mostrar é totalmente fiel ao projeto de Marx em *O Capital*, sobretudo acerca do fetichismo da mercadoria: os mistérios das formas sociais. A ideologia, aqui, não seria um método de dominação ou algo fácil de ser localizado e abolido, mas uma forma social que dá consistência às próprias relações: tanto para a burguesia quanto para o proletariado, a forma-mercadoria se impõe. A diferença é que a filosofia burguesa – notadamente a filosofia burguesa do direito – tende a naturalizar essa forma, sem questioná-la, como se fosse assim *desde sempre*.

Michel Miaille trabalha com uma noção de ideologia voltada à função de ocultação (Miaille, 1988, p. 272), ao afirmar que o direito funciona como ideologia no seio da sociedade. O conteúdo presente nas reivindicações e na atuação política da burguesia européia, e sobretudo francesa, no século das Luzes, denota, para Miaille, o debater-se contra um quadro sociopolítico antigo. É preciso, pois, libertar as novas estruturas econômicas das herdadas do passado e, com isso, constituir *sujeitos de direitos* autônomos, livres e iguais que tornem possível o funcionamento das estruturas políticas e econômicas que implicam o contrato de trabalho, a troca, a concorrência, etc. Mais à frente desenvolverei o argumento de que tal noção de ideologia, aqui presente em Miaille, mais se aproxima de Rawls do que a outra vertente marxista que enxerga a ideologia como formas pelas quais se estabelece a sociabilidade no capitalismo, representada, aqui, por Pachukanis.

O surgimento do contrato social, instituto fictício e ideológico por excelência, aparece nesse contexto para criar uma associação entre esses indivíduos autônomos e iguais. Sobre esse momento, é pertinente irmos a um

texto do jovem Marx, para marcarmos que não foi simples tal transição, e que este “novo” indivíduo que surge carregou alguns traços que o marcam. O texto, um de seus primeiros, é, precisamente, *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010).

Em *Sobre a questão judaica*, escrito em 1843, Marx trava uma discussão com Bruno Bauer acerca da emancipação dos judeus na Alemanha. Bauer defende a tese de que o judeu deve se emancipar, tornar-se livre, rompendo com sua “essência judaica”, mas também com o “desenvolvimento que leva à realização plena de sua religião”, situando a sua defesa a uma região meramente religiosa. Marx rompe com essa formulação teológica, e observa que a emancipação do judeu deve ser posta a partir da pergunta: *qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo?* Observa que “a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno” (Marx, 2010, p. 55): a sua virada consiste em observar o *judeu secular real*, o *judeu cotidiano*, não o judeu sabático, como faz Bauer. Aí se coloca o problema que Marx se propõe a desenvolver: qual é o fundamento secular do judaísmo? E responde à própria pergunta: a necessidade *prática*, o *interesse próprio*:

“A emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação da nossa época. Uma organização da sociedade que superasse os pressupostos do negócio, portanto, a possibilidade do negócio, teria inviabilizado o judeu. Sua consciência religiosa se dissiparia como uma névoa insossa na atmosfera da vida real da sociedade. Em contrapartida, quando o judeu reconhece que essa sua essência *prática* é nula e coopera para sua superação, está cooperando, a partir de seu desenvolvimento até o presente, para a *emancipação humana pura e simples* e se voltando contra a *suprema expressão prática* da autoalienação humana. (*Ibidem*, p. 56)”

O judeu cotidiano aparece, portanto, para Marx, como algo sintomático, uma figura que concentra as características fundamentais do desenvolvimento do capitalismo na ruptura entre o bem comum instaurado pelo Estado pós-

Revolução Francesa e o interesse privado⁴. Marx observa que o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. O Estado institui o homem enquanto ente genérico, “membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal”: da mesma forma, a contradição entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o burguês e o cidadão, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política* (*ibidem*, p. 41).

O homem, portanto, se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado, mas o espírito da sociedade burguesa, a esfera do egoísmo e essência da diferença.

O Estado moderno passa então a garantir a liberdade religiosa, assim como a liberdade *tout court*. A Constituição francesa de 1793 afirma que “a liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudica a nenhum outro”. A aplicação prática do direito humano à liberdade é, para Marx, equivalente ao direito humano à propriedade privada. O direito à propriedade privada é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade: é o direito ao proveito próprio.

Os três significantes que embasam toda a codificação pós-revolucionária francesa, Marx os analisa, são *liberté*, *égalité* e *sûreté*. A liberdade foi já exposta, é a propriedade privada. A igualdade vem exposta na constituição de 1795: “a igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo”. A segurança é o conceito social supremo, o conceito de polícia, segundo o qual o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua vida, sua pessoa, seus bens, sua propriedade. É aqui que aparece da forma mais paradoxal a ruptura entre o cidadão (*citoyen*) e o homem empírico (*homme*). Os direitos

⁴ Rawls reconhece também em Marx o fato de que para ele a religião faz parte da “adaptação psicológica” das pessoas a seus papéis e posições sociais. Nas palavras de Rawls, em estudo sobre Marx: “até que as condições sociais se transformem, permitindo que as necessidades humanas sejam satisfeitas de modo eficaz em uma sociedade de produtores livremente associados, sempre haverá religião” (Rawls, 2012, p. 392).

são declarações para o homem e o cidadão – duas figuras que habitam o mesmo corpo.

Mas Marx reconhecerá que tudo isso existe para a declaração do *citoyen* como serviçal do *homme* egoísta, quando vemos que a esfera em que o homem existe como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como “ente parcial” (*ibidem*, p. 50), e que não é o *citoyen* mas o homem como *bourgeois* o real. Marx dirá que o homem real só chega a ser conhecido na forma do indivíduo egoísta, e o homem verdadeiro só na forma do *citoyen* abstrato.

Aqui entramos em um ponto importante - a sociedade burguesa antiga possuía, nas palavras de Marx, um *caráter político imediato*, ou seja, os elementos da vida burguesa (a posse, a família, o modo de trabalho) eram elevados à condição de elementos da vida estatal em formas bem delimitadas: suserania, estamentos, corporações de ofício (*ibidem*, p. 51). Nessas formas, havia a determinação da relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, sua natureza política, ou, para Marx, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade. Basta pensar na vida própria de uma corporação de ofício: é como se houvesse sociedades *particulares* dentro da sociedade.

A revolução política proporcionou, assim, o desmanche do conjunto de estamentos, corporações, guildas, privilégios, e outras expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário. Em outras palavras, a revolução política, nos dizeres de Marx, “superou o caráter político da sociedade burguesa”, decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, isto é, os indivíduos, *por um lado e, por outro lado*, nos elementos materiais e espirituais que compõem o *teor vital*, a situação burguesa desses indivíduos: “a sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*” (*ibidem*, p. 52).

Esse homem é dividido entre os homens e mulheres membros da sociedade burguesa e, nesse sentido, apolíticos, que se apresentam como seres humanos *naturais* dotados de direitos humanos *naturais*, e o homem

egoísta, neste escrito do jovem Marx, é o resultado da dissolução da sociedade feudal. O problema aqui é situado por Marx no seguinte sentido: “a *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica”.

O indivíduo burguês é, neste sentido, desde sempre dividido: em seu núcleo de *bourgeois* acopla-se o conceito político formal de *citoyen*: assim forma-se uma opacidade de difícil superação e um equilíbrio de difícil consecução. Talvez seja oportuno nos questionarmos se este equilíbrio é possível. Neste ponto, porém, teremos que analisar a obra de John Rawls, tendente a instaurar ou postular tal equilíbrio, todavia não questionando radicalmente a divisão do sujeito no capitalismo, ao calcar sua teoria na preponderância do cidadão sobre o burguês, sem atentar para o fato de que determinadas categorias, como o valor e o trabalho, são espécies de “formas sociais totais” (Jappe, 2006, p. 16). Por isso, alguns aspectos da teoria rawlsiana podem levar a conclusões no sentido de polarizações entre Estado e economia e Estado e mercado.

2. A posição original de John Rawls

Rawls, em *Uma teoria da justiça*, preocupa-se com a justiça social, que para ele concerne à estrutura básica da sociedade: “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (Rawls, 2000, p. 8). Por instituições importantes ele entende a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Tais instituições, tomadas em conjunto, influenciam os projetos de vida dos homens, além de definirem seus direitos e deveres. Todavia, essas instituições favorecem “certos pontos de partida” mais do que outros, e essas são desigualdades especialmente profundas (*ibidem*). É a essas desigualdades na estrutura básica que os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar.

Rawls propõe como seu objetivo apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração as teorias do contrato social, citadas por ele como presentes em Locke, Rousseau e Kant. Aqui aparece uma grande particularidade de seu trabalho: em sua concepção contratualista, Rawls propõe que não devemos pensar no contrato original como “um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo”, mas, ao contrário, sua ideia norteadora é a de que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original:

“São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade. (Rawls, *op. cit.*, p. 8)”

Temos aqui uma passagem fundamental da obra de Rawls: a justiça como equidade é tal movimento de aceitabilidade dos princípios da justiça em uma posição inicial de igualdade – partindo dessa premissa, todos os desdobramentos subseqüentes relacionam-se com a escolha dos homens racionais em uma situação hipotética de liberdade equitativa. Rawls vai ainda mais longe ao afirmar que “na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social” (*ibidem*, p. 13).

A posição original para Rawls, e aqui há um ponto sensível para uma interlocução com a tradição marxista, não seria concebida como uma situação histórica e real, mas antes como uma *situação hipotética* dentro da qual os sujeitos se conduziram a uma certa concepção de justiça. Assim se exprime Rawls sobre as características essenciais da posição original:

“Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. (Ibidem).”

Interessa notar como a concepção de Rawls sobre a condição hipotética dos homens em uma posição original, em que não conhecem sua classe, status social, etc., escolhendo princípios sob um véu de ignorância, aproxima-se da concepção de ideologia como um ocultamento à consciência sobre o que se faz na verdade, caracterizada pela famosa frase de Marx em *O Capital*: “eles não sabem disso, mas o fazem” (Marx, 2013, p. 149). Só que aqui, em Rawls, os sujeitos precisam fazer de conta que não sabem, mesmo que achem que sabem. É, portanto, um exercício consciente em que se pretende produzir, ao final, a aceitação dos princípios da justiça. Esta é, talvez, a principal razão para o véu da ignorância: garantir que os princípios se espaiem o máximo possível pelo tecido social, tentativa da maior universalização possível a partir do nivelamento proporcionado pelo véu da ignorância.

Para Rawls, o véu da ignorância garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou contingência de circunstâncias sociais (Rawls, *op. cit.*, p. 13). A posição original, então, aparece como o *status quo* inicial apropriado, para que os consensos fundamentais sejam equitativos.

Para Kukathas e Pettit (1995), a abordagem contratualista de Rawls oferece uma abordagem alternativa para a reflexão sobre questões de deseabilidade: ao invés de perguntar diretamente sobre o que é desejável ou indesejável, propõe que “devemos, em vez disso, perguntar que estrutura sócio-política escolheríamos se pudéssemos decidir que estruturas devemos ter” (Kukathas e Pettit, 1995, p. 33). O que Rawls propõe, portanto, é que concordemos com a operação consciente da posição original e da imersão na qual concordaríamos em colocarmo-nos em uma posição genérica sob o véu

da ignorância para, a partir daí, perguntarmos-nos que estrutura sociopolítica escolheríamos se pudéssemos decidir. Assim, Kukathas e Pettit localizam a *posição original* do contrato numa estratégia contratualista: “ao perguntarmos o que escolheríamos, deveríamos atender ao que escolheríamos sob um véu de ignorância que nos impedisse de vermos os nossos próprios interesses” (*ibidem*).

Chegamos, então, à conclusão de que a posição original pressupõe que abramos mão do nosso interesse particular mas, por outro lado, para Rawls, pressupõe que as partes conheçam os “fatos gerais” da sociedade humana – compreendem os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica, além de conhecer as bases da organização social e das leis da psicologia humana. O que “há a escolher” na posição original é a estrutura básica da sociedade, e por estrutura básica devemos entender a forma pela qual as principais instituições se articulam num único sistema e como garantem direitos e deveres essenciais e moldam a divisão dos benefícios emergentes da cooperação social. A constituição política, as formas de propriedade legalmente reconhecidas e a organização da economia pertenceriam todas à estrutura básica. A tentativa de Rawls, aqui, é oferecer um modelo de teoria da justiça que possa apontar um caminho alternativo para o utilitarismo, ao considerar que a distribuição de bens seria um bem, talvez um bem de ordem superior (Rawls, 2000, p. 27).

As estruturas básicas que devem ser *escolhidas* pelas partes na posição original são identificadas por princípios e não por exemplos particulares. Os princípios devem ser: genéricos na forma, não identificando pessoas; de aplicação universal; potencialmente aplicáveis a todos e cada um e publicamente reconhecidos como última instância de resolução de pretensões conflituais das pessoas. Cada estrutura escolhida, então, é capaz de garantir que, uma vez legalmente estabelecido, o regime resultante poderia ser considerado como embaixador do império da lei (*rule of law*).

Os princípios que dão forma às estruturas básicas da sociedade, para Rawls, seriam escolhidos pelas pessoas na situação inicial, e seriam dois princípios diferentes: i) igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, e ii) desigualdades econômicas e sociais, i.e. desigualdades de riqueza e

autoridade, as quais são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade.

Rawls sustenta, com efeito, que “pode ser conveniente mas não é justo que alguns tenham menos para que outros possam prosperar. Mas não há injustiça nos benefícios maiores conseguidos por uns poucos desde que a situação dos menos afortunados seja com isso melhorada” (*ibidem*, p. 16). Não sabemos até que ponto Rawls considera a situação a ser melhorada (Kymlicka, 2006, p. 216)⁵. Este pensamento, de fato, insinua-se nos mecanismos de transferência de renda que operam por intermédio das tributações.

Aqui podemos perceber como as preocupações que animam a teoria rawlsiana da justiça giram em torno de uma igualdade equitativa no seio da estrutura básica da sociedade, mais precisamente, *liberdades iguais*, e uma desigualdade tanto anódina quanto possível. Tais linhas de raciocínio podem ser encontradas no movimento operário com suas demandas de maior igualdade na distribuição de renda, em “salários mais justos”, sem no entanto tocar na problemática do valor-trabalho e do valor⁶ em geral. Motivo que leva Anselm Jappe a afirmar que o movimento operário não foi apenas uma correção imanente dos desequilíbrios do capitalismo, mas em muitos aspectos foi o seu motor, a vanguarda do desenvolvimento capitalista – “fazendo um uso irônico de uma expressão de Lenine, pode dizer-se que o movimento operário foi o «idiota útil» da mercadoria” (Jappe, 2006, p. 106).

No entanto, não é o intuito deste trabalho rechaçar a teoria rawlsiana da justiça como equidade e deixar de reconhecer seus efeitos psíquicos positivos causados por uma modelagem institucional capaz de funcionar equitativamente na distribuição de bens. A problemática que envolve a posição original e o véu de ignorância, situação hipotética em que os

⁵ Will Kymlicka observa, em consonância com a hipótese deste estudo, porém sem desenvolver de modo suficiente, que “o que distingue a justiça marxista da justiça rawlsiana não é o grau até o qual os recursos devem ser igualados, mas, antes, a forma em que tal igualização deve ocorrer” (Kymlicka, 2006, p. 216-7).

⁶ Segundo Jappe, o valor é o que, enquanto fenômeno não empírico, só pode ser descoberto mediante uma paciente análise (*op. cit.*, p. 96).

indivíduos escolhem os princípios da justiça, é o impedimento de sua avaliação a respeito do valor, pedra de toque da sociedade capitalista⁷.

2.1. Posição original e princípios da justiça

Na posição original os indivíduos, livres de suas particularidades e interesses, escolherão os princípios da justiça. Rawls afirma que “os princípios da justiça são os que seriam escolhidos na posição original.” (Rawls, 2000, p. 45). A questão da escolha racional pelos indivíduos nos coloca diante do caráter individualista da teoria de Rawls. Kukhatas e Pettit discorrem sobre este ponto, ao afirmarem que Rawls seria um individualista moral, no sentido de que só os interesses dos atores individuais interessam às instituições sociopolíticas e só os interesses dos indivíduos devem ser levados em conta (Kukathas e Pettit, *op. cit.*, p. 25), em contraposição a um individualismo metafísico, que afirma que os agentes individuais são os principais impulsionadores da vida social e que sua ação não está sujeita a quaisquer forças sociais.

Independentemente da espécie de individualismo em que se aloja a teoria de Rawls, cabe observar que ele se encontra, quando evoca os conceitos de posição original e véu de ignorância, sob o *registro do contrato*. Esta é a ideia que pode ser retirada de um trecho de *O liberalismo político*, em que Rawls volta à discussão a respeito da ideia de posição original: a dificuldade, para ele, comum a toda concepção de justiça que se vale da ideia de contrato social é (Rawls, 2011, p. 27):

“encontrar um ponto de vista apartado dessa estrutura de fundo abrangente que não seja distorcido por suas características e circunstâncias particulares – um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas concebidas como livres e iguais possa ser alcançado”

⁷ O estudo do valor é feito por Marx no início d’*O Capital*, partindo da análise da mercadoria. Defendo que a posição original dificultaria a análise do valor por parte dos participantes do contrato social submetidos à posição original e ao véu de ignorância, justamente porque o valor e o capital são “incorporados”, como máscaras, por diferentes indivíduos com seus papéis sociais: do capitalista ao trabalhador, que não estão, necessariamente, em oposição, conforme a análise de Jappe sobre o movimento operário.

O ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo “longe dessa estrutura de fundo” e não distorcido pode ser alcançado é, justamente, o da posição original com as características do véu da ignorância. Para Rawls, a razão que justifica que a posição original abstraia as contingências do mundo social e não seja afetada por elas é a de evitar as “vantagens de barganha” que surgem sob as instituições de fundo de qualquer sociedade (*ibidem*).

Outro ponto relevante em Rawls é o de que há uma espécie de organização entre os princípios, uma ordenação, chamada por ele de ordem serial ou lexical. Um primeiro princípio da ordenação deve ser satisfeito antes de que se possa passar para um segundo, que deve ser satisfeito antes de um terceiro e assim por diante, sendo que os que vêm antes na ordenação têm um peso absoluto (Rawls, 2000, p. 46). Rawls propõe uma ordenação classificando o princípio de liberdade igual para todos antes do princípio que regula as desigualdades sociais e econômicas. Aqui insere-se o rótulo de liberalismo igualitário dado a Rawls.

Rawls apresenta os dois princípios da justiça sobre os quais acredita que haveria um consenso na posição original (*ibidem*, p. 64):

“Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.”

Pouco depois, Rawls faz uma observação que será retomada um pouco à frente: esses princípios se aplicam primeiramente à estrutura básica da sociedade, governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais. Sua formulação pressupõe que para os propósitos da teoria da justiça a estrutura social seja considerada como tendo duas partes

mais ou menos distintas: o primeiro princípio se aplicaria a uma delas e o segundo à outra. A passagem mais à frente que se liga a esta é a seguinte: “suponho, então, que na maioria dos casos cada pessoa ocupa duas posições relevantes: a da cidadania igual e a posição definida pelo seu lugar na distribuição de renda e riqueza” (*ibidem*, p. 102). Aqui, estamos diante da mesma formulação do jovem Marx trabalhada anteriormente, ou seja, aquela de *Sobre a questão judaica*, do cidadão (*citoyen*) e do burguês (*bourgeois*) que surgem ao mesmo tempo na Revolução Francesa e nas Constituições liberais. O que Marx propõe, todavia, é, primeiro, o reconhecimento dessa cisão dentro do próprio direito e dos próprios homens (submetê-los à crítica) e, segundo, revolucionar esses elementos oriundos da revolução burguesa – os indivíduos cindidos. Mas não é isso o que propõe Rawls: de alguma forma, essa estrutura cindida deve se equilibrar; é como se Rawls fosse uma espécie de Montesquieu da economia política capitalista.

A análise que Rawls faz em suas *Conferências sobre a história da filosofia política* sobre Marx é coerente com o marxismo tradicional e liga-se a uma concepção de ideologia com cariz de ocultamento-falseamento e que, a partir da sua falsidade, cumpriria o papel sociológico e psicológico definido de manter a sociedade como sistema social (Rawls, 2012, p. 390).

Um reforço a esta opção teórica pode ser encontrado em outra afirmação de Rawls na mesma obra, quando afirma que a seu ver a teoria do valor-trabalho de Marx não é bem-sucedida e que as ideias de Marx poderiam ser mais bem enunciadas sem recorrer à teoria do valor-trabalho (*ibidem*, p. 360). Ocorre que precisamente a teoria do valor-trabalho parece estar no centro da crítica do valor e também da concepção de ideologia ligada a uma corrente que ganha força dentro dos estudos marxistas, que defende a existência de um aspecto ideológico fundamental em operações como a do fetichismo da mercadoria, descrita por Marx no início d’*O Capital* como uma espécie de núcleo a partir do qual a sociabilidade nas sociedades capitalistas se constrói.

3. Sujeito de direito e forma-mercadoria

Rawls considera que o conceito de justiça se define pela atuação de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais (Rawls, 2000, p. 11). Logo depois, diz: “mas essa abordagem não parece adequar-se com a tradição. Creio, porém, que o faz”. E aqui, por tradição, Rawls identifica apenas a marca de Aristóteles: ao citá-lo, dirá que o sentido mais específico que ele, Aristóteles, atribui à justiça, é o de evitar a *pleonexia*, ou seja, “evitar que se tire alguma vantagem em benefício próprio tomando o que pertence a outrem, sua propriedade, sua recompensa, seu cargo, e coisas semelhantes, ou recusando a alguém o que lhe é devido, o cumprimento de uma promessa, o pagamento de uma dívida, a demonstração do respeito devido e assim por diante” (*ibidem*, p. 11-12). Ao final, Rawls dirá que o que ele, Rawls, propõe em sua teoria da justiça social não entra em conflito com a noção tradicional, ou seja, com Aristóteles.

Aqui vale lembrar uma passagem crucial de Marx em *O Capital*, quando este explica por que Aristóteles jamais entenderia a forma-mercadoria: Aristóteles conseguiu muito bem perceber a relação de valor capaz de gerar a igualdade de essências de coisas sensivelmente distintas: 5 divãs = 1 casa não se diferencia de 5 divãs = certa soma de dinheiro (Marx, 2013, p. 135). Só que logo depois Aristóteles se detém na análise da forma de valor ao afirmar que é na verdade impossível que coisas tão distintas sejam comensuráveis, qualitativamente iguais: tal equiparação só pode ser algo estranho à verdadeira natureza das coisas. A substância comum que a casa representa para o divã, que para Aristóteles “não pode, na verdade, existir”, Marx o reconhece, por ter condições de fazê-lo: esse algo igual que a casa representa quando confrontada com o divã é o trabalho humano. Nas formas dos valores das mercadorias, os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, assim, dotados do mesmo valor – isso é algo que Aristóteles não podia deduzir da forma de valor, pois a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, neste sentido, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho.

Para Marx, o segredo da expressão do valor, isto é, igualdade e equivalência de todos os trabalhos na medida em que são trabalho humano em geral, “só pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular”, e continua:

“Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles brilha precisamente em sua descoberta de uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Foi apenas a limitação histórica da sociedade em que ele vivia que o impediu de descobrir em que “na verdade” consiste essa relação de igualdade.” (*Ibidem*)

Neste ponto, temos que voltar a Pachukanis: de todos os teóricos aqui abordados, ele é o que talvez mais tenha captado a intenção de Marx quando este formulou o conceito de fetichismo da mercadoria enquanto forma de enlace social. Para Marx, o segredo da mercadoria está em sua própria forma.

A arrojada abordagem de Pachukanis deve-se, sobretudo, a uma leitura atenta de Marx e Engels. Ele mesmo o diz, na introdução de *Teoria geral do direito e marxismo*, que a dedução das modernas ideias de igualdade a partir das condições econômicas da sociedade burguesa foi exposta pela primeira vez por Marx em *O Capital*. E que Engels, retomando tal ideia, em *Anti-Dühring*, formulará a relação precisa entre a igualdade e a lei do valor (Pachukanis, *op. cit.*, p. 8).

Assim, Pachukanis diz que, no caso de sua obra, não teve a necessidade de “descobrir a América”, mas compilar os diversos pensamentos de Marx e Engels, unificá-los e tentar aprofundar algumas conclusões daí decorrentes: por exemplo, a conclusão que vem sendo gestada desde o jovem Marx, autor de *Sobre a questão judaica*, de que o sujeito jurídico das teorias do direito encontra-se numa relação muito íntima com o proprietário de mercadorias. Além disso, Pachukanis relaciona a filosofia do direito com a filosofia da economia mercantil, relacionada à ideologia burguesa da liberdade e igualdade formal (*ibidem*, p. 8-9):

“[a] filosofia do direito, cujo fundamento é a categoria do sujeito com a sua capacidade de autodeterminação (já que, até o presente, a ciência burguesa não criou outros sistemas coerentes de filosofia do direito), nada mais é, com certeza, do que a filosofia da economia mercantil, que estabelece as condições mais gerais, mais abstratas, sob as quais se pode efetuar a troca de acordo com a lei do valor e ter lugar a exploração sob a forma de “contrato livre”. “

Logo depois, Pachukanis mostra ter, mais uma vez, uma acurada compreensão do sentido marxista já presente de forma germinal no texto *Sobre a questão judaica*: este pensamento serve de base para a crítica que o comunismo fez, e ainda faz, à ideologia burguesa da liberdade, igualdade e da democracia burguesa formal, dessa democracia na qual a “república do mercado” procura mascarar o “despotismo da fábrica”. Aqui, Pachukanis entende o sentido marxista no trato do Estado como uma instância relevante mas não totalizadora das relações: a democracia é algo que deve existir bem além ou aquém do Estado: nas fábricas. Neste aspecto, Rawls estaria de acordo com Pachukanis: a ideologia dominante usa todas as suas armas para impedir tal entendimento, situando a forma democrática, por exemplo, somente na esfera estatal.

Alysson Leandro Mascaro, em sua recente obra *Estado e forma política* (Mascaro, 2013) visa abordar o Estado também pela via da forma-mercadoria, situando o seu objeto em meio à dinâmica contraditória da reprodução social realçada pelo Marx d’*O Capital* e por Pachukanis. Assim define as intenções de seu trabalho:

“A compreensão do Estado só pode se fundar na crítica da economia política capitalista, lastreada necessariamente na totalidade social. Não na ideologia do bem comum ou da ordem nem do louvor ao dado, mas no seio das explorações, das dominações e das crises da reprodução do capital é que se vislumbra a verdade da política” (Mascaro 2013, p. 14).

A conclusão a que chega Mascaró é a de que o Estado é essencial para a exploração, enquanto um terceiro oculto à relação de exploração – “a sua separação em face de todas as classes e indivíduos constitui a chave da possibilidade da própria reprodução do capital: o aparato estatal é a garantia da mercadoria, da propriedade privada e dos vínculos jurídicos de exploração que jungem o capital e o trabalho” (Mascaró, *op. cit.*, p. 18).

O Estado, assim, não é um aparato neutro do qual a burguesia se apropria, mas surge da própria dinâmica estrutural das relações capitalistas: o Estado é, portanto, “uma condensação de relações sociais específicas, a partir das próprias formas dessa sociabilidade” (*ibidem*, p. 19). É neste ponto que devemos conjugar o funcionamento da forma-mercadoria e do sujeito de direito. São, com efeito, duas formas distintas cuja síntese é essencial para o funcionamento capitalista.

Se for possível lançar uma afirmação desta envergadura, poderíamos dizer que Marx, estudioso do fetichismo da mercadoria dá a base necessária para o surgimento da teoria de Pachukanis, estudioso do fetichismo do sujeito de direito. Mas o que significam e como operam estes dois “feitiços”?

A crítica do fetichismo da mercadoria, feita pelo Marx maduro d’*O Capital*, consiste em mostrar que uma forma social (mercadoria) progressivamente ganha autonomia sobre as relações específicas que a produziram, aparecendo assim como uma forma “natural”.

A mercadoria se apresenta aos homens como algo simples e óbvio, “natural”; mas Marx reconhece aí o segredo da organização social, ao observar que a mercadoria é preta de sutilezas metafísicas e contradições. Como observa Celso Naoto Kashiura Júnior em excelente estudo (2009), uma coisa não se apresenta socialmente como mercadoria pelo simples fato de ser coisa, mas “em função de um modo específico de conectar os vários trabalhos humanos, um arranjo específico da produção social” (Kashiura Júnior, 2009, p. 125):

“É apenas num contexto em que a produção da vida social é dominada pelo isolamento dos produtores e pelo caráter abstrato do trabalho que algo como a

mercadoria pode fazer pleno sentido. É necessário concluir, então, que a mercadoria encontrou condições muito limitadas de existência em períodos históricos anteriores ao capitalismo, nos quais a produção era estruturada de maneira radicalmente diversa.”

A forma-mercadoria, nos diz Kashiura Júnior a partir de Marx e Pachukanis, iguala qualitativamente todas as coisas, de modo que todas elas possam ser colocadas umas diante das outras como trocáveis, variando somente quantitativamente conforme a medida de trabalho abstrato que englobam. É fato que a mercadoria é produto das relações humanas. O que a tradição marxista nos diz é: a mercadoria lança um “feitiço” sobre os homens que a produzem: as relações sociais de produção, operando sob a lógica do trabalho abstrato, são as geradoras da equivalência das mercadorias – todavia, o fetiche da mercadoria inverte os polos da relação, isto é, uma relação social apresentada como uma relação entre coisas que ao mesmo tempo: i) esconde-oculta as relações por trás das coisas e ii) produz novas relações pautadas na primazia da objetividade “natural” das coisas.

Ocorre que Pachukanis também percebe que o sujeito de direito aparece, tal qual a mercadoria, como uma mera obviedade, mas que também carrega algo de misterioso, um “feitiço” diferente – mas, podemos afirmar, complementar à mercadoria.

Kashiura Júnior, amparado em Pachukanis, observa que assim como todas as coisas assumem a forma de mercadorias, todos os homens assumem, com o capitalismo, a forma de sujeitos de direito (*ibidem*, p. 128). O sujeito de direito apresenta-se “como se” não tivesse história, de modo que se enxergue nele uma forma social universal dos homens, em todas as sociedades existentes no presente, no passado e no futuro.

A contribuição do materialismo histórico carregada por Pachukanis salienta que “o sujeito de direito nasce da relação de troca de mercadorias: é dela que se origina a figura do portador universal de direitos e deveres, abstraída da figura do proprietário de mercadorias. A troca é, portanto, a relação-chave que conjuga as ‘duas formas absurdas’” (*ibidem*, p. 129).

A troca é, com efeito, a condição *sine qua non* para o cotejo, de um lado, da forma-mercadoria (forma social que permite a trocabilidade universal das coisas) com, de outro, o sujeito de direito (forma social que permite a equalização essencial de todos os indivíduos). Com efeito, as duas formas se atravessam em determinado momento quando a troca, que é a condição, aparece condicionada à existência de sujeitos de direitos com capacidade para o exercício dos atos regidos pelo direito civil. Todavia, este processo só é possível com a junção do fetiche-mercadoria com o fetiche do sujeito de direito, quando a circulação mercantil se torna onipresente na sociedade capitalista.

Mas há mais a dizer sobre a relação funcional entre a forma-mercadoria e o sujeito de direito, sobretudo no que diz respeito ao aspecto da vontade individual que o conceito de sujeito de direito suscita.

A mercadoria, como um valor e, portanto, coagulação de trabalho abstrato que realiza a conexão invisível entre o trabalho individual e o trabalho social, ainda é o local a partir de onde podemos examinar a teoria do valor-trabalho. A mercadoria é um objeto sensível-suprassensível que se sobrepõe aos homens, aparece objetivamente, fora de seu controle ou de sua vontade individual – e o sujeito de direito fecha o círculo: a forma do isolamento dos produtores permite, ao reduzir juridicamente todos os homens a partículas formalmente idênticas, que o trabalho individual assuma forma qualitativamente idêntica e possa circular irrestritamente sob forma reificada (*ibidem*, p. 129-130).

Mas parece que o “feitiço” do sujeito de direito contrapõe-se ao “feitiço” da mercadoria, conforme Kashiura Júnior (*ibidem*):

“Nascida de relações em que os homens se submetem a coisas, a forma sujeito de direito quer fazer crer que, nestas mesmas relações, as coisas se submetem aos homens. A troca, na qual se comparam apenas trabalhos abstratos corporificados, na qual impera a equivalência sob a medida do valor, aparece juridicamente como uma relação na qual tudo é voluntariamente estabelecido entre sujeitos de direito. Aquilo que economicamente está além do domínio dos indivíduos que

trocam aparece pura e simplesmente como fruto da vontade dos sujeitos de direito.”

Aparece aqui uma estranha proximidade entre a crítica ao sujeito de direito e a posição original de Rawls: ao rechaçar a teoria do valor-trabalho e ao continuar dando primazia às vontades individuais submetidas ao véu da ignorância e à posição original, a teoria rawlsiana pode perder um importante aspecto da crítica social, que diz respeito à crítica do valor, e dar um passo além antes de se ver diante de uma tarefa que deve ser encarada antes.

Nesse sentido, é como se o sujeito de direito viesse jogar uma “mão de tinta” adicional ao já complexo problema da forma-mercadoria, ao ocultamento das relações sociais por trás da objetividade “natural” das coisas: não bastasse isso, as coisas só podem continuar existindo porque o sujeito de direito dispõe sobre elas. No entanto, do ponto de vista de Kashiura Júnior, “a vontade dos sujeitos de direito dispõe sobre quase nada, apesar de parecer dispor sobre quase tudo. Na verdade, a vontade apenas finaliza um processo social que até então se desenvolveu de modo alheio à vontade individual” (*ibidem*, p. 131). Pachukanis, ao se debruçar sobre a mesma problemática, sustenta sua visão da seguinte maneira (Pachukanis, *op. cit.*, *apud* Kashiura Júnior, p. 131):

“Após ter caído em uma dependência do escravo face às relações econômicas que nascem à sua frente sob a forma da lei do valor, o sujeito econômico recebe, por assim dizer, em compensação, agora, enquanto sujeito jurídico, um presente singular: uma vontade juridicamente presumida que o torna totalmente livre e igual entre os proprietários de mercadorias.”

Assim, vemos que a liberdade evocada por Rawls, presente de forma igual a todos aqueles submetidos à condição hipotética da posição original, em uma “democracia de cidadãos-proprietários”, é a mesma condição identificada pelos teóricos marxistas como pertencendo ao sujeito de direito, dotado de uma vontade presumida que o torna livre e igual perante os proprietários de mercadorias. A problemática do direito à propriedade privada em Rawls

(Rawls, 2000, p. 65) apresenta-se como um limite à sua teoria, na medida em que não é possível se assegurar uma “igual liberdade” à propriedade privada para todos no modo de produção capitalista. Ao contrário do esforço rawlsiano, a tradição teórica marxista que se debruça sobre o problema da desigualdade social calcada na assimetria estrutural da alocação da propriedade privada busca situar este desdobramento na vida dos sujeitos que compõem tal enlace social partindo de conceitos como mercadoria, valor, valor-trabalho, dinheiro, para construir uma concepção de justiça apoiada na elucidação destes processos.

Conclusão

O presente trabalho teve como objetivo problematizar o conceito de posição original e, indiretamente, o de véu da ignorância, presentes na obra de John Rawls, utilizando a literatura que vem sendo produzida por uma matriz teórica marxista. Isto, no entanto, não coloca os autores da tradição marxista em consonância. No fundo, creio ter sido possível colocar em pauta duas concepções distintas do que pode ser chamado de uma antropologia filosófica do sujeito de direito: para Rawls, com seu conceito-programa da posição original, o indivíduo protagonizaria a escolha das condições básicas que melhor formariam o seu substrato político e social, para isso lançando mão de artifícios necessários a tal escolha racional (*i.e.* o véu da ignorância). Uma parcela da tradição marxista opõe-se a tal intento, localizando o sujeito de direito em um contexto histórico específico e dependente das relações de produção que aí se forjam. Um dos objetivos principais da vertente marxista que se preocupa com a crítica do valor é o de marcar que o problema instaurado pelo capitalismo é de índole estrutural e não pode ser resolvido *apenas* com distribuição de bens e equidade. É preciso, também, problematizar categorias basilares das nossas sociedades, tais como as de valor, mercadoria e trabalho, esticando esta problematização para a categoria de sujeito de direito, anverso das primeiras. Este aspecto escapou, deliberadamente, à teoria de Rawls.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **Lições da aula**. São Paulo: Ática, 2001.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

HUWS, Ursula Elin. “Vida, trabalho e valor no século XXI: desfazendo o nó”. **Cad. CRH**, Salvador, v.27, n.70, abr. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010349792014000100002&lng=pt&nrm=iso>. acesso em de 24 junho de 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792014000100002>.

JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor**. Lisboa: Antígona, 2006.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. “Duas formas absurdas: uma defesa à especificidade histórica da mercadoria e do sujeito de direito”. *In*: Márcio Bilharinho Naves (org.), **O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis**. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls: «Uma Teoria da Justiça» e os seus críticos**. Lisboa: Gradiva, 1995.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**. São Paulo: Cortez, 2007.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O Capital: Livro I.** São Paulo: Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysso Leandro. **Estado e forma política.** São Paulo: Boitempo, 2013.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito.** Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

PACHUKANIS, Evgeni. **Teoria geral do direito e marxismo.** São Paulo: Acadêmica, 1988.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx.** São Paulo: Boitempo, 2014.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **O liberalismo político.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Uma teoria da Justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009.

_____. **For they know not what they do.** London/New York: Verso, 2008.