

Soberania individual e propriedade na pessoa democratização e um conto de dois conceitos¹

*A Democracia está em guerra com o arrendamento
de seres humanos, não com a propriedade privada.*

David Ellerman

Ao longo da década de 1990, diversos filósofos políticos voltaram a atenção para o conceito de soberania individual². Grande parte da discussão faz uma crítica ao libertarianismo³, uma teoria política que anda de mãos dadas com as doutrinas econômicas neoliberais e as políticas globais de ajuste estrutural e privatização. Os textos *A political theory of rights (Uma teoria política dos direitos)*, de Attracta Ingram, e *Self-ownership, freedom, and equality (Soberania individual, liberdade e igualdade)*, de G. A. Cohen, devotam-se a essa crítica (e é nos livros deles que enfocarei grande parte de minha argumentação). O consenso entre a maioria dos participantes desse debate é o de que a soberania individual não passa de mais uma forma de se falar de autonomia, mas Ingram e Cohen desafiam a maioria e argumentam que a

¹ Do original "Self-ownership and property in the person: democratization and a tale of two concepts", publicado em *The Journal of Political Philosophy* (Volume 10, número 1, 2002). Copyright Blackwell Publishers, 2002. Traduzido por Arlete Dialetachi.

² Apresentei algumas idéias preliminares a esse respeito em um seminário na *Research School of Social Sciences* (Faculdade de Pesquisa em Ciências Sociais), *Australian National University* (Universidade Federal da Austrália), em 1998, e agradeço aos participantes da discussão. Estou muito grata a Jason Caro por sua cuidadosa leitura e crítica de meu trabalho argumentativo. Muito obrigada, também, a Richard Moushegian e Mary McThomas pela ajuda que me prestaram.

³ Steiner (1994) é uma notável exceção.

idéia é antagônica à da autonomia e que precisamos de uma alternativa.

Em *The sexual contract (O contrato sexual)* também faço uma crítica ao libertarianismo, e a conclusão a que cheguei é semelhante às de Ingram e Cohen. Para mim, caso se deseje criar uma ordem social e política mais livre e democrática, a idéia de propriedade na pessoa precisa ser abandonada. A despeito, porém, de algumas preocupações comuns, existem muito poucos pontos de confluência entre meu trabalho e os de Cohen e Ingram, ou os da maioria dos autores que têm contribuído para os atuais debates a respeito da soberania individual.

Em grande parte, isso se deve ao fato de a propriedade na pessoa, e não a soberania individual, constituir o núcleo de minha análise. Poderia parecer que a escolha entre um conceito e outro – soberania individual ou propriedade na pessoa – é irrelevante. A expressão “soberania individual” já foi aceita como terminologia-padrão; não há motivo, portanto, para levantar polêmica sobre seu uso, já que, à primeira vista, os dois conceitos são tão semelhantes, talvez até sinônimos. Meu argumento, porém, é não apenas de que, se o alvo é o libertarianismo, a escolha do conceito é muito importante, como também de que a “propriedade na pessoa” é primordial para a compreensão de algumas importantes instituições e práticas contemporâneas.

A forma como se interpreta “soberania individual” está relacionada à interpretação de direitos. Se os direitos são encarados a partir de uma perspectiva proprietária (libertária) – a visão-padrão dos direitos, argumenta Ingram –, segue-se então que os direitos podem ser alienados, no todo ou em parte. Uma das principais características da propriedade (privada), incluindo a propriedade na pessoa, é que ela é inalienável. Se a propriedade for alienável, ela pode ser sujeita a um contrato, e em *The sexual contract* usei o rótulo “contratarianismo” para destacar o papel central da prática de contrato na teoria libertária. Por seguro, caso se enfatize a *soberania individual*, a atenção se dirige a esses traços da propriedade; curiosamente, porém, nos debates a respeito do conceito pouca atenção se dá à soberania e às suas conseqüências. Isso significa que as implicações da alienabilidade, inalienabilidade e contrato não entram na discussão. A crítica ao libertarianismo é truncada, e aspectos da doutrina parecem desconcertantes. Cohen, por exemplo, se preocupa com a disposição de Robert Nozick em defender a escravidão voluntária (*Self-ownership, freedom, and equality* é uma crítica ampliada a Nozick).

A perplexidade se exacerba com o enfoque na exploração e o desprezo pela subordinação em discussões de soberania individual, um descuido muito estranho em uma argumentação sobre autonomia e direitos. Dessa forma, analisa-se a exploração dos trabalhadores mas não a alienação da autonomia ou direito de autogoverno – a subordinação – envolvida no contrato de trabalho. O trabalho assalariado, evidentemente, é em geral encarado como trabalho livre, pois o indivíduo firma um contrato de trabalho de livre e espontânea vontade. Essa justificativa de emprego, como comentei em *The sexual contract*, depende da idéia de propriedade na pessoa – uma ficção política, mas uma ficção detentora de uma enorme força política.

A crítica ao libertarianismo apresentada pela maioria dos participantes no debate sobre soberania individual é também limitada pela abordagem deles à filosofia política. Eles costumam absorver a “lavagem intelectual” uns dos outros e basear seus conceitos em uma gama limitada de pontos de referência e autoridades intelectuais. A influência de Nozick no estabelecimento da pauta foi indicada no sumário de Ingram (1994, p. 3) como um dos principais aspectos na discussão de soberania individual: “exploração, redistribuição e consórcio de talentos”. John Rawls também exerceu sua influência, e uma indicação desse fato é que a justiça é considerada como sendo o conceito-chave. Com exceção de Ingram, poucos dos colaboradores têm muito a dizer a respeito de democracia.

Além disso, já faz mais de duas décadas que o “rawlsianismo metodológico” (NORMAN, 1998) vem dando forma a muita teoria política predominante. O rawlsianismo metodológico tornou-se suficientemente dominante a ponto de ser visto não apenas como a forma-padrão de procedimento, mas também como “inevitável”, “na medida em que se constitui em pouco mais do que uma codificação do senso comum” (Id., p. 279). A argumentação de Ingram se encaixa completamente no rawlsianismo metodológico, o que prejudica sua confrontação crítica com o libertarianismo. A abordagem de Cohen é diferente, mas também conduz a uma visão estreita da filosofia política e moral que ele vê, como declara na primeira página de *Self-ownership, freedom, and equality*, na forma “padronizadamente acadêmica”, como “disciplinas não históricas” que usam uma “reflexão filosófica abstrata”. É preciso, porém, ter uma compreensão histórica para avaliar adequadamente a importância política do conceito de propriedade na pessoa.

Tanto a abordagem de Cohen como a de Ingram refletem mais uma proeminente tendência contemporânea, a da despoliticização da teoria política. Nos últimos anos, os filósofos políticos se afastaram da política e se voltaram para a argumentação e o raciocínio morais. Norman afirma que não apenas os “rawlsianos metodológicos” como também “praticamente todos os demais” encaram a filosofia política como “um ramo da filosofia moral” (Id., *ibid.*). Charles Mills escreve que a teoria política “é concebida hoje em dia, basicamente, como uma aplicação da ética ao domínio social e político” (MILLS, 1997, p. 91). Ética e política deveriam andar sempre de mãos dadas, mas isso não implica um apoio ao imperialismo da filosofia moral. O problema da democratização – redução da subordinação e criação de uma sociedade mais democrática – é, antes de qualquer outra coisa e principalmente, um problema político. De acordo, porém, com a observação que Elizabeth Anderson fez recentemente sobre os argumentos igualitários que envolvem muitos desses mesmos estudiosos, a discussão da soberania individual “perdeu de vista... metas inconfundivelmente políticas” (ANDERSON, 1999, p. 288).

I. Por que “soberania individual”?

Não encontrei nenhuma discussão sobre por que a expressão “soberania individual” seria preferível a “propriedade na pessoa”. Uma das linhas de argumentação descarta a “soberania individual” por considerar que ela “se baseia em uma tentativa de se derivarem implicações normativas do termo ‘individual’”, mas essa é uma atitude excessivamente precipitada⁴. Costuma-se presumir que a soberania individual é uma parte central da moralidade nas sociedades democráticas liberais. Assim, Ingram afirma que a soberania individual está “bem entrincheirada em nosso pensamento moral” (1994, p. 39), afirmação repetida por Gorr, que acredita que a soberania individual está “profundamente enraizada na consciência moral que partilhamos uns com os outros”, e se encontra “entre os mais importantes” valores da democracia liberal (GORR, 1995, p. 291, 285). Argumenta-se também que no “liberalismo”, o “conjunto mais plausível de direitos... é o dos direitos

⁴ Barry (1996a, p. 28) apresenta esse argumento em uma análise do livro de Cohen. Para o debate que se seguiu, ver Cohen (1996) e Barry (1996b). Para obter um relato das implicações das expressões relativas à pessoa (em Inglês, o pronome pessoal *self*) para a soberania individual, e uma argumentação de que a soberania constitutiva não é um direito e sim uma relação ontológica que localiza os objetos no interior das fronteiras do eu, ver Dan-Cohen (a ser editado).

de soberania individual” (THOMAS, 1998, p. 8). O uso da linguagem da soberania individual parece agora tão evidentemente apropriado que, em *Real freedom for all* (Verdadeira liberdade para todos), Van Parijs se limita a estipular que a soberania individual “em qualquer sentido” constitui a base de sua argumentação. Esse sentido, entretanto, se revela como aquele em que a soberania individual está “intimamente relacionada” aos direitos humanos básicos (VAN PARIJS, 1995, p. 3).

Se os direitos estão tão intimamente relacionados à soberania, segue-se que o descarte do conceito da propriedade na pessoa se torna ainda mais surpreendente. A categoria da “pessoa” foi fundamental para o extremamente lento e severamente contestado processo de democratização, e para a universalização dos direitos e da postura política, nos países anglo-americanos. O conceito do “eu”, embora central para a argumentação moral, não teve o mesmo significado legal e político que o de “pessoa”. Nos estados da região sul dos Estados Unidos, os escravos eram considerados meras propriedades, não-pessoas, e tinham assim negados quaisquer direitos ou status civis ou políticos. As esposas que viviam sob a doutrina de cobertura da lei comum não eram pessoas, e não eram detentoras de uma posição legal independente. Elas não podiam ser donas de propriedades ou dos lucros que essas propriedades gerassem, não podiam firmar contratos, ter a custódia dos próprios filhos, exercer uma profissão, votar, nem ter garantida sua própria integridade física. As esposas estavam submetidas à jurisdição legal de seus maridos, que as representavam publicamente como “pessoa” do casal de cônjuges. A escravidão terminou somente após uma guerra civil, e as mulheres tiveram de enfrentar uma longuíssima batalha política para serem reconhecidas como “pessoas”; na Inglaterra, por exemplo, os últimos vestígios da cobertura somente foram eliminados em 1992⁵.

Por outro lado, o conjunto de relacionamentos que constituía outro fator central no desenvolvimento econômico era considerado uma pessoa. Ao longo de vários séculos, as corporações foram consideradas pessoas jurídicas na lei inglesa, e de 1886 em diante, nos Estados Unidos (muito antes de as mulheres conquistarem o direito ao voto), as corporações se tornaram

⁵ O fato de que a esposa não perde seu direito à própria integridade física com o casamento foi finalmente reconhecido em lei quando o estupro dentro do casamento passou a ser considerado crime. Na prática, o status das mulheres como “pessoas” ainda não está completamente assegurado. Apesar disso, hoje os filósofos políticos escrevem “ela” ou “dela”, mesmo quando isso é inadequado ou obscurece problemas que ainda persistem no que toca à posição das mulheres como cidadãs.

“pessoas” na acepção do termo na Décima-quarta Emenda (BOWMAN, 1996; CORCORAN, 1997; SPENDER, 1999).

Esses problemas políticos, em sua maior parte, são evitados nas discussões recentes sobre a soberania individual. O conceito é tipicamente interpretado em um sentido geral e frágil, como forma de se falar sobre (uma certa visão da) autonomia individual. Gorr, por exemplo, propõe um “princípio de soberania individual moderada”, equivalente ao direito “fundamental” de uma pessoa a “ter uma opinião significativamente mais forte que a de qualquer outro indivíduo a respeito de como decide viver sua vida e do que pode ser feito a ela” (GORR, 1995, p. 271). Kymlicka escreve que a soberania individual “protege nossa capacidade de perseguir nossas próprias metas” e nossa “capacidade de agir com base na concepção que temos de nós mesmos” (KYMICKA, 1990, p. 112). Ingram (1994, p. 39) afirma que a soberania individual é muito atraente se interpretada como a visão de que todo indivíduo deve viver livre da interferência de outros, tendo direito aos frutos do exercício de suas aptidões. Cohen, também ele, argumenta que o encanto da soberania individual reside na percepção de sua conexão com a autonomia, com “a gama de opções que você tem diante de si ao levar sua vida” (COHEN, 1995, p. 237). Ele apresenta a “tese” da soberania individual (Id., p. 209-10) – que distingue do “conceito” de soberania individual⁶ – como fornecedora de uma resposta à pergunta de quem deveria controlar as “pessoas e seus poderes” (capacidades). A resposta é que essas próprias pessoas é que devem exercer esse controle (Id., p. 210).

Interpretada dessa maneira, a expressão “soberania individual” é evidentemente atraente. Quem não deseja ter uma opinião significativa sobre sua própria vida, ser capaz de perseguir suas próprias metas, viver livre de interferências e ter controle sobre suas próprias ações? Interpretada dessa forma tão agradável, “soberania individual” parece incapaz de gerar controvérsias e ser sinônimo de autonomia. O problema é que, assim, o conceito tem uma base teórica muito pequena, praticamente inexistente; torna-se “tão indeterminado que pode resultar em qualquer coisa, ou em coisa nenhuma” (BARRY, 1996, p. 28). De forma significativa, nem Cohen (a quem citarei em breve) nem Ingram trabalham com essa interpretação

⁶ Cohen argumenta que freqüentemente ocorre uma falha no momento de se distinguir o conceito, que deve ser criticado caso seja incoerente ou confuso, da tese, que pode ser aprovada logo de saída ou discutida até que se prove ser falsa.

de soberania individual. Ingram enxerga a soberania individual sob uma ótica libertária, de forma que o indivíduo “é o legítimo proprietário moral de sua pessoa e suas capacidades” (INGRAM, 1994, p. 17). Ele possui “seu próprio ser por inteiro, e nem uma única fração de nenhum outro ser” (Id., p. 5), e é “o absoluto soberano no que diz respeito à sua própria pessoa” (Id., p. 34). Tudo indica que Ingram poderia facilmente utilizar a linguagem da propriedade na pessoa.

A singularidade do consenso sobre a terminologia da soberania individual pode ser observada se levarmos em consideração o trabalho de Locke, frequentemente citado com relação à soberania individual. Locke apresenta o *locus classicus* do conceito de propriedade na pessoa. Em um trecho muito curto de seus escritos, mas muito conhecido e citado com frequência, Locke afirma que “todo Homem tem uma *Propriedade* em sua própria *Pessoa*. A esse Corpo ninguém mais tem Direito a não ser ele próprio”. De acordo com Locke, a linguagem mais natural é a da “propriedade na pessoa”, em vez de uma interpretação dessa expressão como “soberania individual”. Poder-se-ia objetar que não há motivo para que as palavras de Locke sejam reproduzidas literalmente; muito pouca coisa, para não dizer coisa alguma, depende da terminologia. Meu argumento, porém, é justamente o de que há algo de importante em jogo na escolha da terminologia quando as interpretações e discussões sobre “soberania individual” obscurecem as implicações políticas de “soberania” (LOCKE, 1998/1690, II, § 27).

O trecho de Locke prossegue da seguinte forma: “o *Labor* de seu Corpo e o *Trabalho* de suas mãos, podemos dizer, são de sua propriedade”. Ao longo dos anos, houve muita discussão a respeito dessas palavras, particularmente em dois debates. Em primeiro lugar, temos uma antiga controvérsia sobre a aquisição da propriedade privada por meio da combinação entre o labor e a terra ou outros materiais. Discussões recentes sobre a soberania individual, em particular os argumentos de Cohen com respeito à propriedade do mundo, contribuíram para esse debate. Em segundo lugar, uma tradição de argumentação moral tem afirmado que se comete uma injustiça se os trabalhadores não forem recompensados pela totalidade dos frutos de seu labor. Os argumentos relativos à exploração e à soberania individual, e sobre a soberania individual e o libertarianismo, estão incluídos nesse segundo debate.

Esses argumentos já conhecidos costumam negligenciar o fato de que Locke está fazendo uma declaração *política*, e, assim, deixar passar des-

percebidos dois pontos importantíssimos. Primeiro, Locke estabelece uma posição política e direitos para a pessoa que possui a propriedade. Somente o proprietário tem o direito de dispor de sua propriedade para, por exemplo, aliená-la no todo ou em parte. O libertarianismo se apóia pesadamente nesse aspecto político, mas esse fato não é suficientemente reconhecido nas discussões sobre a soberania individual. Os libertários argumentam que, se o proprietário abre mão voluntariamente de parte da propriedade em sua pessoa, digamos, de sua força de trabalho, para ser usada em favor de outrem durante um certo período de tempo, em troca de uma recompensa acordada, então não se trata de injustiça. O labor do proprietário, o trabalho de suas mãos, é dele para pôr e dispor como bem lhe pareça, ou para seu próprio uso ou para disponibilizá-lo para o uso de outros.

Em segundo lugar, o proprietário abre mão temporariamente de sua propriedade quando aliena parte da propriedade em sua pessoa. Assim, ele não tem direito de reivindicar nada que venha a ser produzido por meio de seu uso por outrem. Esse conceito é ilustrado por mais um dos famosos trechos de Locke: “o Capim que meu Cavalo pastou; a Grama que meu Criado cortou tornam-se minha *Propriedade*... O *labor* que foi meu... havia *fixado* minha *Propriedade* neles” (LOCKE, 1988/1690, II, § 28). Foi o criado quem trabalhou, mas o labor e o gramado pertencem ao senhor, não ao criado. David Ellerman (1992, p. 51-4) apresenta aqui uma percepção fundamental. Locke costuma ser interpretado como se referindo ao labor que foi *realizado* (o corte do gramado), e então vem a controvérsia sobre por que o labor é tratado como tendo sido realizado pelo senhor e não pelo criado, e por que é o senhor o proprietário do produto (a grama cortada). Como Ellerman argumenta, porém, Locke está se referindo a um labor que constitui *propriedade* de alguém, e não que é realizado por esse alguém. O senhor contratou o uso de um item de propriedade na pessoa (a força de trabalho do criado, que foi temporariamente alienada), e, portanto, é (temporariamente) dono dessa propriedade, pode colocá-la em uso a seu exclusivo critério, e é dono também do produto dessa propriedade⁷.

7 O “criado”, diz-nos Locke (1988/1690, II § 85), vende “por um certo período de tempo, o Serviço que se compromete a fazer, em troca de Salários que ele deverá receber: o Senhor [tem] apenas um Poder Temporário sobre ele, e somente até o limite constante no *Contrato* que os dois firmaram entre si”. Ellerman observa que C. B. Macpherson é um dos poucos analistas a se dar conta de que Locke estava discutindo a propriedade, e não a realização de um trabalho. Farei comentários sobre Macpherson mais adiante.

A interpretação de Cohen de “soberania individual” demonstra por que essas implicações de propriedade, ou soberania, são negligenciadas nos debates atuais sobre o conceito. À primeira vista, a interpretação de Cohen segue a lógica do libertarianismo, já que a propriedade de que se desfruta é exclusiva, e confere um controle absoluto ao proprietário. Ele utiliza a imagem do senhor de escravos para ilustrar o que está envolvido nesse conceito.

Toda pessoa possui sobre si mesma, como item de direito moral, todos os direitos que um senhor de escravos tem sobre um conjunto completo de bens móveis, que são os escravos, como itens de direito legal; e toda pessoa tem o direito, moralmente falando, de dispor de si própria da mesma forma como um senhor de escravos tem direito, legalmente falando, de dispor de seus escravos como bem lhe aprouver (COHEN, 1995, p. 68).

Em uma nota de rodapé, porém, Cohen declara que se “a propriedade exige uma separação entre aquele que possui e aquilo que é possuído, então a soberania individual é impossível” (Id., n. 4). Sua interpretação do “eu” evocado pela tese da soberania individual é a de que o termo é reflexivo; o “eu” (*self*) significa que “aquele que possui e aquilo que é possuído são uma e a mesma entidade, ou seja, a pessoa como um todo” (Id., p. 69). Assim, dizer que “Fulano desfruta de soberania individual é apenas dizer que Fulano é dono de Fulano”. Não há nenhum “profundo aspecto interior” que é possuído (Id., p. 211). Se “soberania individual” se refere a uma pessoa como um todo, no sentido de que não existe distinção alguma entre o proprietário e sua propriedade, de forma que aquilo que é possuído não possa ser separado daquele que possui, segue-se que a propriedade não pode ser alienada.

Minha compreensão de propriedade na pessoa não implica nada em relação à existência de um profundo aspecto interior. Em vez disso, a “pessoa” está “ocupada pelo proprietário” – para usar a frase evocativa de Steiner (1994, p. 232) – e é vista como um pacote de propriedade, do qual uma das partes toma decisões a respeito da distribuição das demais, mas a parte que toma decisões não é mais importante nem tem um status diferente do das demais. Minha análise da propriedade na pessoa em *The sexual contract* traçou algumas das implicações da lógica do “contratarianismo” (libertarianismo). Como dono de uma propriedade na pessoa, o indivíduo se posiciona exatamente na mesma relação com aquela propriedade – com suas capacidades, poderes, habilidades, talentos, força de trabalho, partes do corpo e daí por diante – que com uma propriedade material. O proprietário toma os mesmos

tipos de decisões com respeito a todas as formas de propriedade. Somente o proprietário pode tomar essas decisões e não pode haver nenhuma restrição quanto a seu direito de tomar decisões. O direito que o indivíduo tem de dispor de si mesmo é ilimitado e a propriedade inteira é alienável. Se lhe for vantajoso vender, trocar ou arrendar qualquer parte da propriedade possuída na pessoa, o proprietário estará sendo racional se o fizer. A propriedade na pessoa pode ser cedida sob contrato para ser usada por outrem sem nenhum prejuízo ao proprietário; na realidade, o proprietário necessariamente se beneficia com essa transação.

O que levaria Cohen a argumentar que minha interpretação da propriedade na pessoa é “impossível”? Esse seria o caso sob duas perspectivas.

Na primeira perspectiva, Cohen pode estar querendo dizer que a propriedade na pessoa é “impossível” no sentido de ser um conceito incoerente ou absurdo. Minha interpretação pode parecer estranha à primeira vista, mas nada tem de incoerente nem absurda. Se isso fosse verdade, instituições de primordial importância, como a da relação de emprego, não teriam podido se desenvolver; e a idéia não poderia ter sido invocada com tanta freqüência (às vezes de forma implícita) nas famosas controvérsias sobre, por exemplo, a venda de órgãos humanos, ou a prática conhecida como barriga de aluguel⁸.

Na segunda perspectiva, Cohen pode estar se referindo à precisão antropológica. Se for esse o caso, então em pelo menos um sentido concordo plenamente com ele. O proprietário não pode ser separado de alguns itens fundamentais da propriedade na pessoa. Foi por esse motivo que argumentei que a propriedade na pessoa é uma *ficção política*.

A “propriedade na pessoa” abrange duas das mais importantes categorias de propriedade, uma alienável e outra inalienável, do proprietário. Os avanços tecnológicos significam que muitos mais itens de propriedade podem agora ser separados de seus proprietários do que costumava acontecer anteriormente. O esperma, por exemplo, sempre foi separável, mas agora os rins e outros órgãos são alienáveis (e para eles chegou a se desenvolver um mercado negro), e, no caso de alguns povos e indivíduos nativos, material genético foi separado e patenteado por outros. As principais dúvidas a respeito dessas práticas estão relacionadas à conveniência social e às conseqüências de

⁸ Sobre barriga de aluguel, ver Pateman (1988, p. 209-18).

se verem partes e materiais fisiológicos como mercadorias alienáveis, de se instituírem mercados para vendê-las, e de se permitir que sejam patenteadas. Essa não é, porém, a propriedade em que estou interessada, nem neste texto nem em *The sexual contract*.

A segunda categoria de propriedade na pessoa é “impossível” porque os poderes, capacidades, habilidades, destrezas e talentos de um indivíduo são inseparáveis de seu “proprietário”. A ficção da separabilidade, entretanto, é mantida, e a propriedade na pessoa é tratada *como se fosse* alienável, e, assim, pode se tornar objeto de um contrato e ser comercializada sob a denominação de “serviços”. Como destaquei em *The sexual contract*, os contratos que envolvem essa categoria – a ficção política – da propriedade na pessoa criam *relacionamentos* (como os que existem entre empregado e empregador, ou entre esposa e marido, por exemplo). O aspecto significativo dos contratos que constituem tais relacionamentos não é uma troca, e sim a alienação de um item particular da propriedade na pessoa; em outras palavras, o direito ao autogoverno⁹. Quando são encarados sob a ótica da propriedade, os “direitos” podem ser alienados, mas em uma democracia o direito de autogoverno é apenas parcialmente alienável.

II. Soberania individual, contrato e direitos alienáveis

Cohen ficou preocupado com os argumentos de Nozick quando se deu conta de que os libertários e os marxistas eram ambos comprometidos com a idéia de soberania individual. Os marxistas dependem da idéia de soberania individual para atacar a exploração dos trabalhadores, e os libertários dependem dela para rejeitar a tributação redistributiva necessária para o estado de bem-estar social.

Cohen argumenta que o “direito fundamental” vinculado à idéia de soberania individual é o direito de não se ser obrigado a prestar um serviço ou fornecer um produto a quem quer que seja (1995, p. 215). Os marxistas afirmam que os trabalhadores são explorados porque os capitalistas os roubam. Os capitalistas pagam o preço de mercado para usar a força de trabalho dos trabalhadores, e o trabalhador, então, produz mercadorias de valor muito mais alto do que o dos salários recebidos, e o produto, e conseqüentemente o valor desse produto, é apropriado (roubado) pelo capitalista. A afirmação

⁹ Esse é o caso do casamento tradicional. Para saber mais sobre a suposta permuta contida nesses contratos, ver Pateman (1988, p. 57-60).

paralela dos libertários é a de que os indivíduos são obrigados, contra a sua vontade, a entregar ao Estado parte do que ganharam pelo uso de sua força ou capacidade de trabalho. O produto roubado é então redistribuído a terceiros que não teriam um direito válido de recebê-los. Em ambos os casos, o direito fundamental dos indivíduos é violado.

O problema com a argumentação de Cohen é o de que o direito de não se ser obrigado a prestar um serviço ou fornecer um produto deriva do direito de se alienar à vontade a propriedade na pessoa. Somente se um item da propriedade na pessoa tiver sido cedido voluntariamente sob contrato para ser utilizado por outrem, pode-se fazer uma reivindicação válida desse “serviço” ou do produto que dele resultar. Para os libertários, relacionamentos legítimos são sempre e somente gerados por meio de contratos.

Cohen dedica uma grande atenção à afirmação de Nozick de que se ter a obrigação de prestar serviços a outrem sem firmar um contrato é equivalente à escravidão. Como ele demonstra, essa afirmação não resiste a um exame mais minucioso. Apesar disso, Cohen continua estarecido pelo fato de Nozick apoiar a idéia de se firmar um contrato para se tornar escravo, ao mesmo tempo em que rejeita as obrigações não respaldadas por contrato às quais pouco falta para se tornarem equivalentes a essa completa anulação da liberdade. Em seguida, porém, Cohen põe de lado o estarecimento fazendo um movimento muito bizarro: nega que a soberania individual seja básica para o libertarianismo. Segundo Cohen, “o ponto principal dos libertários na filosofia política não é, na verdade, o de que somos donos de nós mesmos, e sim de que o Estado não tem o direito de nos impor nem forçar obrigações não previstas em um contrato” (Id., p. 233)¹⁰.

A interpretação de Cohen de “soberania individual” torna inalienável aquilo que é possuído, e assim ele atribui sua própria conclusão aos libertários e fica perplexo com a posição de Nozick. A importância do contrato para os libertários, e a preocupação deles com obrigações não previstas em um contrato, parecem agora misteriosas e arbitrárias. Além disso, isso significa que não houve um bom motivo para minha escolha, em *The sexual contract*, da palavra “contratarianismo” como rótulo para essa mesma doutrina. A atenção de Cohen é, assim, desviada do significado de “escravidão” na argumentação “contratária”. Ingram também não leva esses conceitos em

¹⁰ Para obter um argumento totalmente diferente sobre por que as “obrigações” devem ser voluntárias ou assumidas por vontade própria, ver Pateman (1985; 1979).

consideração. Ela chama a atenção para o fato de que, para os libertários, a soberania individual total é necessária para “refutar a escravidão, a servidão e a exploração”, apesar de a soberania individual total “aceitar a reivindicação mais importante dos escravagistas: a de que pessoas podem ser objetos das regras de propriedade privada” (Id., p. 38). Os libertários se opõem apenas à escravidão involuntária, o que ilustra que “o conceito de soberania individual é repulsiva e exageradamente enaltecido”. Em vez, porém, de explorar aquilo que é endossado pela lógica do libertarianismo, Ingram argumenta que uma alternativa para a visão libertária da soberania individual precisa “partir de um acordo estabelecido a respeito de conceitos como escravidão e trabalho forçado” (Id., p. 88). Já que não constitui um “perigo claro e presente” nas democracias constitucionais, a escravidão pode ser deixada de lado (Id., p. 39)¹¹.

A lógica do contratarianismo rejeita totalmente a escravidão verdadeira, coagida. Em vez disso, o que se encontra em questão é a “escravidão” voluntária, contratual, expressa em um contrato de trabalho que dura a vida inteira¹². Se o trabalho assalariado deve se posicionar em oposição diametral à escravidão (verdadeira), e ser separado de outros tipos de labor não livre, torna-se necessário o argumento que se segue, um argumento que se apóia na idéia (“contratária”) da propriedade na pessoa.

O trabalhador assalariado é um proprietário que firma voluntariamente um contrato para alienar parte da propriedade em sua pessoa (seus serviços ou força de trabalho) para ser usada por um empregador ao longo de um período específico de tempo, durante um horário específico, em um local específico (o “local de trabalho”). O dono da propriedade tem o direito de decidir se a propriedade estará ou não disponível, e se os termos do contrato são ou não aceitáveis. A decisão do trabalhador de firmar um contrato

¹¹ Ingram argumenta também que uma fraqueza adicional do libertarianismo é a de que a escravidão involuntária é tratada como um ataque contra o direito de ser livre, e assim não reconhece o verdadeiro mal da escravidão, que é o de negar o mesmo valor humano a todas as pessoas. O aspecto moral do valor humano, naturalmente, é muito importante (mais ainda para as mulheres, cujas pessoas e vidas são tão freqüentemente vistas como de menor valor que as dos homens), mas é diferente do aspecto da subordinação e liberdade.

¹² Em *The sexual contract*, inspirei-me em um trabalho de J. Philmore (1982) que seguia a lógica da defesa libertária da escravidão. Ellerman (1995, p. 9) divulgou recentemente o fato de que “Philmore” era seu pseudônimo literário. Ellerman, que é economista, entende tão bem essa lógica porque tem uma compreensão muito clara tanto das suposições necessárias para justificar a instituição do emprego como do problema que o emprego apresenta para o autogoverno e a democracia.

para arrendar sua força de trabalho para ser usada por outrem em troca de remuneração pode, assim, ser vista como um exercício de autonomia, como um exemplo da liberdade em ação. Por que, porém, deveria a vigência do contrato ser limitada? Os “contratários” argumentam que qualquer limitação ao direito de um proprietário de alienar a propriedade em sua pessoa é injustificada, e constitui uma restrição à autonomia. A proibição de contratos de trabalho para a vida inteira não se justifica. É assim que os “contratários” justificam a “escravidão”, ou aquilo a que denominei escravidão civil em *The sexual contract*.

A interpretação de Cohen de soberania individual e sua “conclusão” deixaram de captar a lógica do libertarianismo, e, assim, não possuem uma conexão intrínseca com sua meta crítica – nem com a instituição do emprego, o trabalho assalariado ou o tráfico na força de trabalho (nas perspicazes palavras de Stanley). A de Cohen, entretanto, não é a única análise da soberania individual a desatrelar esse conceito do de trabalho assalariado. James Tully (1993) chega a uma conclusão semelhante em sua reavaliação de *The political theory of possessive individualism (A teoria política do individualismo possessivo)*, de C. B. Macpherson (1962).

O famoso argumento de Macpherson a respeito do individualismo possessivo, escreve Tully, “é uma das hipóteses mais desafiadoras e bem-sucedidas a ser proposta na história do pensamento político europeu, ao longo dos últimos trinta anos” (TULLY, 1993, p. 72). Tully traduz a própria terminologia de Macpherson de propriedade na pessoa para soberania individual. (Meu entendimento de propriedade na pessoa foi influenciado pelo trabalho de Macpherson.) Para Macpherson, “individualismo possessivo” significa que o indivíduo é proprietário de “sua própria pessoa e de suas capacidades”, e, por esse motivo, é livre (MACPHERSON, 1962, p. 3). Uma concepção vital na argumentação de Macpherson é a de que o indivíduo “não pode alienar a totalidade da propriedade em sua própria pessoa, [mas] pode alienar sua capacidade de trabalho” (Id., p. 264).

Macpherson afirmava que o individualismo possessivo “era a concepção predominante do pensamento político inglês desde Locke até, digamos, James Mill. Esse foi o período em que a sociedade em sua totalidade foi reformulada em relações de mercado” (Id., 1973, p. 199). À luz dos conhecimentos mais recentes, Tully discorda da tese de Macpherson em dois aspectos principais. Em primeiro lugar, ele questiona a afirmação de Macpherson de que a base conceitual para uma “sociedade de mercado” já havia surgido em torno do

século XVII. Um componente necessário para uma sociedade de mercado – a idéia de uma “economia” independente, em que “o trabalho é alocado de acordo com a lei de oferta e procura” e não pelo governo – tornou-se dominante apenas no século XVIII (TULLY, 1993, p. 93). As teorias de Locke foram expressas em termos diferentes dos argumentos sobre as virtudes e defeitos da sociedade comercial dos economistas políticos do século XVIII. Em minha argumentação, não há nada que dependa da interpretação de Macpherson a respeito do trabalho de Locke. O importante é que a existência de uma “economia” capitalista se tornou um “fato” amplamente aceito, e que a instituição do emprego é primordial para essa economia¹³.

Em segundo lugar, Tully argumenta que Macpherson se equivocou ao afirmar que o individualismo possessivo foi, em sua origem, economicamente significativo. De acordo com Tully, “o esquema conceitual foi primeiramente desenvolvido para explicar o poder político e a formação dos Estados, e depois, desde Smith até Marx, foi transferido para a força de trabalho” (Id., p. 93). Macpherson aceitou como verdadeira a aplicação do conceito para a força de trabalho e considerou que ela já vinha desde Locke. Como já ressaltai, porém, Locke faz uma afirmação política a respeito da propriedade, da situação e dos direitos dos indivíduos (proprietários) com base na idéia de propriedade na pessoa – uma idéia e uma afirmação necessárias para justificar o tráfico na força de trabalho.

Tully ressalta que os antecedentes históricos da famosa exposição de Locke vêm de muito tempo atrás. Ele se refere, por exemplo, a idéias romanas de domínio de si mesmo, ou direito de propriedade sobre si mesmo, que significavam que um homem não era escravo, sujeito à vontade de um senhor. Nederman (1996) argumenta que um momento decisivo para as idéias referentes à soberania individual ocorrera já no século XIII, com o desgaste de uma distinção jurídica entre, por um lado, o usufruto e os direitos limitados à propriedade, e, por outro, os direitos mais abrangentes de *dominium* ou “senhoria”. Os homens começaram a ser vistos como detentores de um direito à propriedade enquanto indivíduos, independentemente de suas circunstâncias, e de um direito de decidir o que fazer com o que lhes pertencia. Nas discussões do final da era medieval, sugere Tully, é possível discernir idéias sobre consentimento e resistência em relação a reis e governos que violam

¹³ Desde a década de 1840 na Grã Bretanha, na esteira da Lei de Assistência aos Pobres, o trabalho assalariado se tornou aceito como a forma “normal” de os homens fisicamente capazes ganharem a vida.

os direitos de seus súditos, idéias essas que acabaram, mais tarde, resultando em discussões. Nederman, porém, admite que somente após as teorias de consentimento, no século XVII, é que aconteceu o “completo desabrochar” daquela “transformação conceitual” (NEDERMAN, 1996, p. 344).

Esse completo desabrochar, entretanto, exigiu uma concepção particular de propriedade e direito de propriedade sobre si mesmo. Como tem sido freqüentemente destacado, Locke, como outros teóricos dos séculos XVII e XVIII (Ingram cita Madison, por exemplo), entendia “propriedade” em um sentido muitíssimo amplo. Vidas e liberdades, além de terras e outros bens materiais, eram consideradas propriedades. Daí se seguiu facilmente o conceito de propriedade na pessoa, incluindo capacidades, forças e direitos. Qual é, porém, a implicação política dessa idéia? Tully ressalta que o conceito de soberania individual – interpretado como “o exercício de alguma forma de jurisdição sobre si mesmo, livre do controle de outrem” – foi convertido em várias e diferentes finalidades políticas, que variavam de acordo com a concepção de direito que se adotava (TULLY, 1993, p. 81). Aqui, o ponto principal é definir se os direitos são vistos como alienáveis ou inalienáveis, ou como uma combinação dos dois.

Tully distingue dois direcionamentos políticos a partir do conceito de soberania individual. O primeiro, em que todos os direitos são alienáveis, conduz ao *dominium*, ou absolutismo. Se um homem é proprietário de si mesmo, tem o direito de fazer o que bem entender com aquilo que lhe pertence. Ele pode, assim, abrir mão legitimamente da totalidade de seu direito de propriedade em favor, por exemplo, de um monarca absoluto ou de um senhor de escravos. Nesses exemplos, as conseqüências não são democráticas, mas são criadas voluntariamente. Para que se apresente esse argumento em minha linguagem de propriedade na pessoa, todas as partes da propriedade, inclusive aquela que toma decisões com respeito à disposição dessa mesma propriedade, podem ser alienadas – e é esse direcionamento que o libertarianismo segue.

Tully chama o segundo direcionamento de delegação, mas de minha parte eu o rotularei de constitucionalismo. Para que se siga o direcionamento constitucional, alguns direitos têm de ser vistos como inalienáveis e outros como alienáveis. Ou, para expressar essa idéia nos termos de minha própria argumentação, somente algumas partes da propriedade na pessoa estão disponíveis para se tornarem objetos de um contrato. O direito à

autopreservação, por exemplo, é considerado por muitos teóricos famosos como inalienável. Van Parijs apresenta um argumento libertário, mas, apesar de tudo, aceita como verdadeira a idéia de que alguns direitos não são alienáveis. Dessa forma, ele afirma que a soberania individual “precisa ser definida de tal forma que não permita que as pessoas vendam a si próprias como escravas”. Em uma sociedade livre, assim, a soberania individual não chegará a corresponder aos direitos que, na visão de Van Parijs, constituem a “propriedade-padrão” (VAN PARIJS, 1995, p. 234, n. 4). O direcionamento constitucional é o que se deve escolher para justificar o emprego e o trabalho assalariado, e a concepção de Macpherson do individualismo possessivo segue nessa direção. Como se indica na citação que apresentei anteriormente, ele supõe que há limites para a alienação da propriedade na pessoa, mas que a capacidade para o trabalho pode ser alienada. A visão constitucional implica essa completa alienação, e, assim, bloqueia-se o ingresso voluntário na escravidão ou sob a monarquia absoluta. Abre-se então o caminho para discussões sobre consentimentos a governos e limites para o poder governamental. Esse caminho conduz à democracia no regime político, mas não na economia.

Há também uma terceira alternativa, não mencionada por Tully: todos os direitos podem ser considerados inalienáveis. Retornarei a essa possibilidade mais tarde, quando examinar a argumentação de Ingram sobre a soberania individual.

Tully argumenta que, quando se tornaram os controladores do processo de produção, os capitalistas “herdaram o conceito de que o trabalhador não passa de um repositório de habilidades”. Essa era a visão dos teóricos mercantilistas do século XVII, que consideravam o trabalhador um “mero repositório de capacidades produtivas”, ou uma “individualidade utilizável”.

Essa mesma visão se pode também detectar no plano de Locke para as casas de correção (TULLY, 1993, p. 88, 86). O indivíduo é considerado um repositório de capacidades que podem ser dirigidas, treinadas e usadas para executar operações repetitivas¹⁴. Tully argumenta que a visão de repositório

¹⁴ Tully (1993, p. 80) comenta que Rawls adota a visão de repositório, e isso demonstra que a soberania individual não é, assim, nem necessária nem suficiente para o “liberalismo”. Em contraste, Gorr (1995, p. 288) afirma que a teoria de Rawls “incorpora um compromisso saudável e bem estabelecido com a soberania individual”. As diferentes leituras da teoria de Rawls demonstram que o significado da visão de repositório não é mais auto-explicativo que o significado de “soberania individual”. A interpretação de Tully sobre a visão de repositório é a de que o indivíduo é, por assim dizer, uma simples embalagem

implica que o indivíduo não tem direitos de propriedade sobre suas capacidades. Macpherson estava equivocado no que se refere à propriedade na pessoa e ao capitalismo. Tully argumenta que o

trabalhador, no contrato de trabalho assalariado capitalista, tem de alienar totalmente os direitos que detém sobre suas capacidades no local de trabalho. O relacionamento salarial sob o controle do capitalismo, portanto, precisa consistir na união da concepção de ‘alienação’ dos direitos, relacionada ao absolutismo e à escravidão, e a concepção do trabalhador como repositório de capacidades (TULLY, 1993, p. 88-9).

Segundo Tully, na “tradição não-absolutista” de Locke o trabalhador não pode alienar a “soberania sobre suas habilidades”. Em vez disso, o trabalhador “vende um ‘serviço’ completo a um senhor, como no sistema pré-capitalista de desligamento”. Assim, essa tradição, em que o indivíduo é “proprietário e senhor de seu próprio trabalho”, é “incompatível com o trabalho assalariado sob o controle do capitalismo” (Id., 1993, p. 89).

O problema é que a argumentação de Tully compreende equivocadamente a instituição do emprego. O trabalho assalariado está firmemente estabelecido no direcionamento constitucional. A não ser que se pressuponham tanto uma alienação limitada quanto uma soberania do indivíduo sobre suas capacidades, o emprego não passa de mais um exemplo de trabalho não-livre. Se ocorresse uma total alienação, o trabalho assalariado em nada se diferenciaria do trabalho de um escravo ou do de um criado doméstico que tivesse de permanecer em serviço vinte e quatro horas por dia. Ambos estão sob as ordens de um senhor o tempo todo – mas no emprego não existem “senhores” na acepção antiga da palavra.

vazia a ser preenchida por capacidades. Essa embalagem vazia não tem direitos sobre as capacidades. Minha explicação sobre a propriedade na pessoa, no entanto, poderia ser reformulada e passar a declarar que o proprietário é um “repositório” de capacidades (alienáveis) que podem ser arrendadas para serem usadas como bem lhe pareça. A visão de repositório, assim, se torna compatível com a “soberania individual”. Além disso, a afirmação de Rawls de que as habilidades dos indivíduos fazem parte dos “bens comuns” de uma comunidade não constitui necessariamente o mesmo argumento que fala de individualidades utilizáveis e repositórios. Se as habilidades são bens comuns, então há muito espaço para o debate sobre qual seria o melhor modo de desenvolver os bens. O enfoque da ampla controvérsia atual é em como o uso desses bens deveria ser recompensado. A implicação da questão do desenvolvimento de capacidades para a cidadania e a democracia tende, assim, a não ser levada em conta. (Sobre a soberania individual e o auto-aperfeiçoamento, ver RYAN, 1994). Vale a pena ressaltar aqui que leituras contraditórias de Rawls são facilitadas pela disjunção entre o individualismo extremo da primeira parte de *A theory of justice* (Uma teoria da justiça) e o individualismo social da última parte (ver PATEMAN, 1985; 1979, 113-33).

Uma economia capitalista e a instituição do emprego exigem a prática do contrato. Por sua vez, o contrato pressupõe igualdade jurídica e direitos, e a idéia da propriedade na pessoa. Ao afirmar que a soberania individual não é o fator preponderante para os libertários, Cohen se equivoca quanto ao lugar ocupado pelo contrato nas discussões dos libertários sobre liberdade. Ao afirmar que a soberania individual é incompatível com o trabalho assalariado, Tully demonstra não ter compreendido a importância do contrato para a instituição do emprego.

III. Soberania individual, trabalho assalariado e subordinação

Se um capitalista comprasse um serviço completo de um trabalhador que alienasse todos os seus direitos sobre suas capacidades, não se poderia defender o trabalho assalariado como trabalho livre e não se poderia colocar o trabalhador assalariado na posição oposta à do escravo. A justificativa do emprego que apresentei acima, porém, se baseia em uma ficção política, a ficção de que as capacidades podem ser tratadas como se fossem separáveis da pessoa.

Um trabalhador não pode entregar suas capacidades ou serviços, como entidades independentes, a um empregador. Para que suas capacidades possam ser “empregadas”, possam ser colocadas em uso, o trabalhador precisa estar presente no local de trabalho. O que se necessita não é de um item de propriedade desligado do corpo. Para poder fazer uso das capacidades do trabalhador segundo lhe convenha, o empregador precisa também ter acesso aos conhecimentos, às habilidades e à experiência desse trabalhador. Em resumo, os empregadores contratam pessoas, não um item de propriedade. Os capitalistas assumem o controle do processo de produção e obtêm o direito de dirigir, regular e treinar o “repositório” de capacidades que contrataram. Não é o trabalhador assalariado que decide de que forma será utilizada a propriedade que “arrendou” ao empregador. Ao firmar um contrato de emprego, os trabalhadores concordam em aceitar as ordens do empregador quanto à forma como deverão fazer uso de suas capacidades. Assim, os empregadores se tornam senhores e os trabalhadores se tornam subordinados, mas em um novo sentido – o constitucional. Diversamente do relacionamento entre aristocratas e servos, senhores e escravos ou senhores e criados, cria-se uma forma de subordinação nitidamente moderna por meio do contrato, especificamente o contrato de emprego. O emprego se estabelece por meio de um contrato voluntário entre entidades jurídica-

mente iguais e proprietários detentores do governo de si mesmos. Apesar disso, a consequência de se arrendar parte da propriedade na pessoa é uma redução da autonomia ou autogoverno. Em *The sexual contract*, denominei de subordinação civil a essa restrição de liberdade.

Não obstante a interpretação de soberania individual como uma forma de se referir à autonomia, discussões recentes sobre a soberania individual enfocam a exploração e não a subordinação. Passa despercebida a conexão entre as relações de subordinação civil e os problemas referentes à autonomia e à democratização. Em parte, essa falta de atenção se deve ao distanciamento da política em direção à filosofia moral e à preocupação com a justiça. O emprego não é encarado como um problema, e assim o trabalho assalariado aparece nos debates como uma questão de exploração (roubo de tempo ou valor de trabalho), ou seja, como uma permuta de mercado que traz à tona um problema moral de injustiça. Outro motivo para o silêncio sobre a subordinação é o de que uma concepção não histórica de teoria política anula uma longa tradição de suspeita e crítica em relação ao emprego. Hoje em dia, quando os mercados de trabalho e o emprego são considerados primordiais para a democratização, não é fácil recordar que o emprego nem sempre foi visto como envolvendo trabalho livre.

Ao longo da maior parte do século XIX, nos Estados Unidos, o trabalho assalariado gerou controvérsia. Um indivíduo autônomo era compreendido como sendo independente – ou seja, nem dependente de outros para sua subsistência, nem sujeito à vontade de um senhor. O trabalho assalariado era amplamente visto como uma condição que restringia ou negava a autonomia. O trabalhador obedecia às ordens do empregador em seu trabalho, e dependia exclusivamente do salário para seu sustento. A visão de que o emprego constituía trabalho livre porque envolvia a celebração voluntária de um contrato se tornou predominante apenas a partir da década de 1890 (e os tribunais começaram a impor a “liberdade de contrato”). Nas primeiras décadas desse mesmo século XIX, a visão amplamente generalizada era a de que o trabalho assalariado era, na melhor das hipóteses, uma condição temporária na jornada de vida de um homem cuja intenção era a de, no futuro, se tornar senhor de si mesmo. O emprego era encarado como perigosamente próximo da negação da liberdade e da total subordinação que caracterizavam a escravidão¹⁵.

¹⁵ A esse respeito, ver Sandel (1996) e Shklar (1991).

No século XX, alguns críticos do trabalho assalariado se mostravam preocupados com o efeito que ele poderia provocar no caráter e nas capacidades dos trabalhadores. Eles argumentavam que a subordinação fomentava o servilismo e atrofiava as capacidades, criando, assim, indivíduos incapazes de exercer a livre cidadania. Teóricos leais a diferentes correntes políticas apontaram o problema (embora discordassem a respeito da solução). Hayek, por exemplo, defensor ferrenho dos mercados livres e do governo mínimo, escreve que os indivíduos empregados são “em muitos aspectos, contrários e, muitas vezes, hostis a quase tudo o que constitui a força motriz de uma sociedade livre”, e que a dependência deles promove uma “visão de mundo” incompatível com a liberdade (HAYEK, 1960, p. 619). G. D. H. Cole, um socialista de corporação, cujas idéias discuti muitos anos atrás em *Participation and democratic theory* (*Participação e teoria democrática*), defendia a democratização dos locais de trabalho para desenvolver os atributos individuais necessários para o exercício ativo da cidadania.

O grande defeito dessas críticas era sua perigosa limitação. Hayek (1960, p. 6) observava que não podemos “apreciar totalmente o valor da liberdade até sabermos como uma sociedade de homens livres como um todo difere de outra na qual prevalece a ausência de liberdade” (Id., p. 6.). A presença de homens livres era suficiente. Os ataques à subordinação dos trabalhadores assalariados do sexo masculino apoiavam-se, tipicamente, na aceitação da subordinação e do servilismo no casamento. O contrato de emprego desenvolveu-se em conjunto com o contrato de casamento, e a subordinação das esposas era pressuposta pela instituição do emprego¹⁶.

Venho me referindo ao proprietário como “ele”, já que isso é historicamente exato. A independência, juntamente com a condição de pessoa e a soberania individual, eram atributos masculinos, e o “proprietário” não era exatamente o que parece ser nos debates atuais sobre a soberania individual. O homem que era marido e trabalhador assalariado não era dono apenas de si mesmo, mas, por mais baixa que fosse sua condição social, exercia, de acordo com a lei de cobertura, jurisdição sobre sua esposa. Em sua casa

¹⁶ Ver Pateman (1988, cap. 5). Os defensores da cooperação, como William Thompson (a quem discuto em *The sexual contract*), eram feministas, e tinham total consciência da conexão entre a subordinação das esposas e a divisão pública do trabalho. Cohen (1995, p. 255) observa que, em sua maior parte, os socialistas “pioneiros” do século XIX se opunham ao mercado e eram a favor da economia planejada. Pioneiros como Thompson (descartados por Marx, que os considerava idealistas), porém, tentavam promover uma mudança por meio de experiências práticas de vivência, não de economia planejada.

ele era o senhor. A ligação entre masculinidade, independência e direito de propriedade sobre sua própria pessoa foi sutilmente afirmada, por exemplo, em uma declaração feita por um dos líderes dos Cavaleiros do Trabalho, uma associação americana que criticava o trabalho assalariado. Na década de 1880, esse líder escreveu sobre um indivíduo independente que desfrutava de “uma virilidade robusta e totalmente equipada”¹⁷. Parte desse equipamento viril era uma esposa. O trabalho assalariado não apenas evocava a escravidão, mas a subordinação implicava um questionamento da masculinidade. Aqui, porém, os críticos do trabalho assalariado divergiam dos abolicionistas americanos, que consideravam o emprego um sinal de independência. O trabalho assalariado diferia da escravidão por meio de um contrato voluntário – e pelo direito que o homem tinha a se casar: “Segundo os abolicionistas, um homem livre se distinguia de um escravo não apenas por ser um ‘agente livre’ e soberano de si mesmo, mas também por [ao contrário do escravo] possuir um direito inalienável sobre sua família”¹⁸.

A questão da masculinidade foi difícil de evitar quando o emprego foi incorporado sob a mesma lei que governava as relações domésticas entre senhor e criado. Como observo em *The sexual contract*, a nítida separação jurídica entre os trabalhadores assalariados e outros dependentes domésticos na Inglaterra (ou seja, a consolidação final da “economia” e do emprego como uma instituição) foi um processo extremamente longo¹⁹. O emprego foi desatrelado da lei de senhor e criado somente no final do século XIX. Mais de um século depois, ficaram obscurecidos o problema da masculinidade, feminilidade e propriedade na pessoa, e a longa luta para se definir quem deveria ser considerado um proprietário e uma pessoa. Já não se detecta nenhum sinal do legado permanente desses problemas para as mulheres nem para as minorias étnicas nas recentes discussões sobre a soberania individual.

Hoje os problemas são também difíceis de detectar porque as recentes reformas de assistência social se basearam na premissa de que o emprego remunerado é um dever de todos os cidadãos, tanto homens quanto mulheres. O emprego está agora firmemente estabelecido como requisito para a democratização e como meio para se desenvolverem as capacidades dos cidadãos. Além disso, a afirmação de que o contrato de emprego não passa

¹⁷ Citação de Sanders (1996, p. 186), embora Sanders ignore as implicações da linguagem.

¹⁸ Stanley (1996, p. 89) acrescenta que essa visão fora “legada por ninguém menos do que Adam Smith”.

¹⁹ Sobre os Estados Unidos, ver Orren (1991, principalmente o capítulo 3; e 1994).

de uma permuta (justa) entre propriedade e remuneração já se tornou um senso comum dos filósofos políticos e da elaboração de diretrizes econômicas e políticas nacionais e internacionais²⁰. David Ellerman desafia esse senso comum, e o faz frontalmente ao rejeitar a concepção de capitalismo que é aceita por praticamente todo o mundo, tanto os que o defendem quanto os que o atacam. Ellerman nega que se deve definir o capitalismo em termos de propriedade privada e domínio. Ele afirma que o aspecto que define o capitalismo não é a propriedade privada, e sim a produção organizada por meio do sistema de emprego (ELLERMAN, 1992, principalmente os cap. 1, 2 e 6; 1995, cap. 2).

Ellerman caracteriza a conhecida controvérsia entre os que apóiam o capitalismo e os defensores do socialismo com relação à propriedade dos meios de produção como “análoga a um debate sobre a escravidão em que a alternativa proposta pelos ‘abolicionistas’ fosse que os escravos passassem a ser propriedade pública” (ELLERMAN, 1992, p. 17). Nos termos dessa controvérsia, chama-se a atenção para uma forma de propriedade; e, assim, deixa-se de confrontar o emprego enquanto instituição e o direito do empregador de dar ordens aos trabalhadores. O direito de propriedade, argumenta Ellerman, implica que o proprietário tem o direito de determinar a forma como essa propriedade será usada – ou, para dizer o mesmo sob um ponto de vista negativo, o direito de impedir que outros usem essa propriedade sem o consentimento do proprietário – mas apenas isso. Uma parte do “mito fundamental” do capitalismo é que a propriedade de bens de capital concede ao proprietário o direito de governo sobre outras pessoas. De onde será que vem esse direito? A resposta de Ellerman é que ele é uma consequência do contrato de emprego.

Para que um empregador obtenha o direito de comandar as ações de outras pessoas, ou seja, o direito de ser patrão, é necessário o contrato de emprego; “o empregador adquire esses direitos no contrato de emprego”

²⁰ As dificuldades para eliminar a história e a política e os problemas relacionados aos contratos sobre a propriedade na pessoa foram novamente trazidos à baila nas políticas radicais de reajuste estrutural promulgadas na Nova Zelândia. A Lei dos Contratos de Emprego (1991) foi moldada com base em uma concepção “clássica” de um contrato firmado entre dois indivíduos de idêntica condição “sem resultados predeterminados” (em minha terminologia, essa é uma concepção “contratária”). Essa Lei, entretanto, “criou um híbrido” que concedeu aos tribunais jurisdição para decidir se havia uma coação envolvida na elaboração do contrato, embora não se ela era injusta ou inescrupulosa, e incluiu “cláusulas de agravos pessoais que impunham restrições à capacidade dos empregadores de rescindir o contrato” (WILSON, 1997, p. 89, 94).

(Id., p. 19). O empregador consegue comprar esses direitos sob o pretexto de que o que se encontra à venda, ou melhor, o que está disponível para ser arrendado, não é uma pessoa e sim um fator de produção (força de trabalho). Esse pretexto, ou simulação, é o de que a força de trabalho ou os serviços do trabalhador são indistinguíveis de quaisquer outros fatores. Os trabalhadores, assim, são considerados como se fossem coisas (mercadorias)²¹ a serem arrendadas e utilizadas em conjunto com os outros fatores que são necessários para que ocorra a produção. O contrato de emprego “simula que as ações humanas são transferíveis como os serviços das coisas” (Id., p. 20). Ou seja, em minha terminologia, o contrato depende da ficção política de que os indivíduos são donos da propriedade na pessoa²².

A outra parte do mito fundamental a respeito do capitalismo é que um direito de propriedade, domínio dos meios de produção, determina a identidade jurídica daqueles que compõem a unidade produtiva, ou “a empresa”. Em vez disso, afirma Ellerman, “a empresa” é a parte (no sentido contratual) que contrata fatores de produção (Id., cap. 1; 1995, cap. 2). Quem compõe a empresa é um aspecto que não vem muito ao caso; isso depende de um “torneio de contratações”, e o resultado desse torneio é o que determina o padrão dos contratos firmados no mercado para materiais ou fatores de produção. Esses contratos determinam quem e o que é contratado por quem. São quase sempre os capitalistas que efetuam a contratação. Tal sistema é tacitamente aceito como se fosse uma conseqüência natural de se deter a propriedade de uma empresa. São os capitalistas que efetuam a contratação, porém, não em razão de um direito de propriedade, e sim em razão de seu poder de mercado no torneio de contratações. O fato de que o torneio poderia ter um resultado diferente – isto é, os trabalhadores poderiam contratar capital – passa também despercebido. O motivo pelo qual o resultado alternativo é tão raramente levado em consideração é o de que um acordo contratual é apresentado como se fosse um direito de propriedade.

Por esse motivo, afirma Ellerman, há duas dimensões de empresas capitalistas que raramente se distinguem. A primeira é a propriedade de bens

²¹ Existe um longo histórico de debates e discussões sobre as peculiaridades da força de trabalho enquanto mercadoria, nem sempre por parte dos marxistas. O fato de Cohen ser tão pouco consciente a esse respeito indica a existência de vestígios de um marxismo antiquado (no capítulo 11 de *Self-ownership, freedom, and equality*, ele apresenta uma biografia política).

²² A despeito dos tão próximos paralelos entre nossos argumentos com respeito a essa questão, eles foram desenvolvidos de forma independente e com base em pontos de partida muito diferentes.

de capital. A segunda é o requerente residual, a parte interessada que arca com os custos dos materiais de produção e que, na conclusão do processo de produção, pode reivindicar o produto final. Costuma-se supor que o requerente residual faz sua reivindicação em virtude de um direito de propriedade, por ser proprietário de bens de capital. Há aqui, entretanto, um equívoco, e as duas dimensões se fundem em uma só; e isso se torna claro quando se considera o caso em que os bens são arrendados para outra parte interessada. O proprietário retém a propriedade, mas quem quer que tenha arrendado os bens e usado esses bens em conjunto com outros fatores para produzir mercadorias é o requerente residual. A reivindicação residual surge do contrato de arrendamento e do processo de produção, e não em virtude da posse de uma propriedade²³. Ellerman, portanto, distingue a “empresa”, a parte interessada que se encarrega da produção e é a requerente residual, da “corporação”, que é propriedade de acionistas. Segue-se daí que os trabalhadores poderiam se tornar uma empresa (unidade de produção) sem ter de ser donos dos meios de produção. Eles podem arrendar os fatores de que necessitam de proprietários de bens de capital no mercado de materiais de produção. Retornarei mais tarde às implicações da argumentação de Ellerman para a democratização.

Em sua crítica ao libertarianismo, Cohen apresenta a noção de um “relacionamento capitalista gerado de maneira honesta”. Esse relacionamento é surpreendentemente semelhante ao contrato de escravidão de Pufendorf, o qual, por sua vez, é muito parecido com o contrato de emprego para a toda a vida da escravidão civil. Pufendorf conjecturava que a condição humana natural era de igualdade. Ele supunha também que os habitantes desse ponto de partida inicial estavam interessados em aumentar suas posses, e que alguns indivíduos seriam “mais lerdos” e menos “sagazes” que outros. O resultado era que alguns indivíduos acumulavam muitas posses, e outros ganhavam pouco ou nada. No final, aqueles que tinham ficado ricos con-

²³ Ellerman pergunta também por que o proprietário de uma empresa capitalista deveria ser o requerente residual, já que foram os esforços dos trabalhadores, utilizando fatores de produção, que resultaram no produto final. Será que os trabalhadores não teriam direito a esse produto (e responsabilidade pelo custo dos materiais de produção que foram esgotados)? Sua resposta é que eles têm, sim, esse direito, mas que ele lhes é negado porque fica oculto por trás da simulação de que trabalhadores não passam de mais um fator de produção. A simulação possibilita ao proprietário (o capitalista) apropriar-se da totalidade do produto (ELLERMAN, 1992, cap. 2). Lembre-se de Locke, do criado e da grama cortada. O senhor se apossava do que o criado produzia porque era dono da força de trabalho desse criado (havia contratado essa força para colocá-la em uso).

vidavam os que haviam caído na pobreza para trabalhar para eles em troca de sustento. “O verdadeiro início da escravidão”, concluía Pufendorf, “surgiu do consentimento voluntário de homens de condição mais pobre, e de um contrato do tipo ‘mercadorias em troca de trabalho’: eu vou manter você sempre abastecido, e você vai sempre trabalhar para mim” (PUFENDORF, 1934/1699, livro VI, p. 936).

Um relacionamento gerado de maneira honesta, declara Cohen, pressupõe a soberania individual, e se origina de uma situação inicial de distribuição igualitária de capital e de proprietários que diferem em sua frugalidade e talentos. Com o passar do tempo, sem o envolvimento de “nenhuma força ou fraude”, a consequência é que alguns proprietários acumulam muito mais capital do que outros. Emerge, assim, um relacionamento entre um “trabalhador desprovido de capital” e um empregador “dotado de capital”. Esse relacionamento capitalista é resultado da “maior frugalidade e/ou talento daqueles que conseguem ter todo o capital” (COHEN, 1995, p. 161). Cohen (Id., p. 163) afirma que a argumentação marxista “não se sustenta” diante do capitalismo gerado de maneira honesta, pois os marxistas se apóiam na idéia da soberania individual e, assim, não podem apresentar queixas de exploração ou injustiça.

Presumindo-se um ponto de partida de posse igualitária (da propriedade na pessoa), de diferentes atributos individuais, da ausência de força ou fraude e de um contrato voluntário, temos de admitir que não há nenhuma exploração envolvida nessa relação. Isso não quer dizer, porém, que não há campo para críticas; essa é apenas a aparência da situação à luz da interpretação de Cohen sobre a soberania individual. O relacionamento “honesto” é uma relação de domínio e subordinação em que se reduz a liberdade ou autonomia de uma das partes interessadas.

Cohen faz apenas alguns poucos comentários a respeito da subordinação, distinguindo dois aspectos da tese da soberania individual. Um é o da exploração: “não se pode destituir o trabalhador de parte ou da totalidade de seu produto sem lhe oferecer algo em troca”. O outro é o da subordinação: o trabalhador “não pode disponibilizar [suas energias] sob as ordens de outra pessoa como se fosse um escravo” (Id., p. 147). Cohen (Id., p. 160) ressalta que há “críticas liberais” da estrutura não democrática das relações nos locais de trabalho, feitas, por exemplo, por Walzer e Dahl²⁴. Ele destaca

²⁴ Ver também Pateman (1970).

também que os marxistas criticaram o contrato de trabalho como *fictio juris*, acusando-o de ocultar um relacionamento que, na verdade, era semelhante àquele “entre aristocrata e servo”. Ele insiste, porém, em que essas críticas são relevantes somente quando o trabalhador é “destituído de recursos desde o início” (Id., p. 162-3).

Cohen não se dá conta de que o libertarianismo pressupõe que nenhum trabalhador é desprovido de propriedade. No “contratarianismo” – e na instituição do emprego – todos os trabalhadores são proprietários, donos da propriedade em suas pessoas. De fato, em minha análise da lógica da argumentação “contratária” em *The sexual contract*, indaguei o que havia de errado com o contrato de emprego mesmo que ele fosse firmado voluntariamente, sem força nem fraude, e houvesse alternativas disponíveis (uma suposição razoável nos estados de bem-estar social no final do século XX²⁵). Minha resposta a essa pergunta baseou-se na longa tradição de crítica ao trabalho assalariado, embora eu também criticasse essa tradição. A consequência da aceitação voluntária do contrato de emprego é a subordinação civil – a diminuição, em maior ou menor grau, dependendo das circunstâncias de cada contrato em particular, da autonomia e do autogoverno.

Tanto Ingram como Cohen rejeitam a alegação de que a linguagem da soberania individual não passa de uma forma de se aludir à autonomia. Ingram declara que “a autonomia e a soberania individual são incompatíveis” (Id., p. 220). Cohen argumenta que ocorreu um “desastroso equívoco na identificação” da autonomia com a soberania individual. Para Cohen, a autonomia – ou seja, a “verdadeira liberdade”, ou “a circunstância do genuíno controle de um indivíduo sobre sua própria vida” – exige limitações na soberania individual. Mais ainda, uma preocupação realmente séria com a autonomia “deveria fazer-nos rejeitar completamente a soberania individual” (Id., p. 102).

Cohen não fala muito sobre o significado a ser atribuído à autonomia enquanto verdadeira liberdade, controle genuíno. Em contraste, Ingram apresenta uma alternativa para a interpretação libertária da autonomia como soberania individual. Ela propõe uma interpretação política da autonomia como autogoverno ou autocomando, para substituir a concepção proprietária. Em vez de ter o proprietário como “soberano absoluto” (Id.,

²⁵ Id.

p. 34), uma visão política da autonomia e dos direitos deveria ser “moldada sobre a soberania restrita dos governos democráticos modernos” (Id., p. 87). O desenvolvimento de Ingram de uma compreensão alternativa da autonomia, e seu engajamento com a lógica do “contratarianismo”, entretanto, são limitados por seu rawlsianismo metodológico. Existem, porém, por assim dizer, duas Ingrams em *A political theory of rights*, e a argumentação de Ingram II aponta em uma direção diferente da de Ingram I, para a qual vou me voltar agora.

A idéia da propriedade na pessoa, como enfatizei anteriormente, envolve uma reivindicação política quanto aos direitos e à situação do indivíduo. A interpretação que Ingram dá a “política”, entretanto, reflete a despolitização da filosofia política. Ela afirma que uma concepção política de autonomia “precisa ser independente das controversas doutrinas filosóficas, religiosas e morais” (INGRAM, 1994, p. 136). Aqui ela está seguindo Rawls muito diretamente. Rawls declara que “um aspecto peculiar de uma concepção política é que ela é apresentada como independente e interpretada separadamente, ou sem referência” ao “ambiente mais amplo” das várias, e freqüentemente conflitantes, doutrinas filosóficas e religiosas das sociedades contemporâneas moralmente pluralistas (RAWLS, 1993, p. 12). Para os rawlsianos metodológicos, uma concepção política fica isolada de idéias, crenças e valores capazes de gerar conflitos, em um castelo neutro por trás de um fosso sem ponte levadiça.

Essa concepção tem um antecedente. Cerca de vinte e cinco anos atrás, chamei a atenção para um gênero de argumentação em que foi propagada uma noção materializada (como eu a chamava nessa época) do que era “político” (PATEMAN, 1975; 1989)²⁶. Uma constituição e forma de governo adequadamente políticas identificavam-se com instituições democráticas mínimas. Essa visão voltou a surgir no rawlsianismo metodológico (PATEMAN, 1989/1975, p. 91; e também 1985/1979, p. 132.). Ela reflete também a grande influência da interpretação de democracia de Joseph Schumpeter na década de 1940. A democracia passa a ser um mero método ou procedimento político, um acordo institucional para a eleição de governos, sem nenhuma ligação com valores políticos substanciais. Uma concepção minimalista de democracia tornou-se amplamente aceita na década de 1990, juntamente

²⁶ É uma concepção que, como indiquei em meu artigo anterior, retoma a noção de Locke de um governo neutro, um governo “árbitro”, estabelecido por meio de (uma dimensão de) um contrato original.

com doutrinas econômicas neoliberais.

Norman observa que um aspecto proeminente do rawlsianismo metodológico é que ele “é compatível com a democracia liberal” (NORMAN, 1998, p. 292). Em vez de ser compatível, no entanto, o rawlsianismo metodológico pressupõe um histórico de direitos democráticos básicos e instituições familiares para fins de argumentação moral. Rawls escreve que há uma tradição de pensamento democrático, cujo conteúdo é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum instruído dos cidadãos em geral. As principais instituições da sociedade, e suas formas aceitas de interpretação, são vistas como um cabedal de idéias e princípios implicitamente compartilhados (RAWLS, 1993, p. 14).

As suposições contidas nesse trecho mostram por que uma modalidade de argumentação despolitizada se desenvolveu juntamente com o rawlsianismo metodológico.

A suposição de que há uma tradição de senso comum da teoria democrática implica que o significado de “democracia” e de outros importantes conceitos políticos não gera polêmica²⁷. Coloca-se a democracia, portanto, fora da observação crítica, e não há necessidade de se fazerem perguntas a respeito da necessidade de democratização. A criação de um novo senso comum, ou de novas interpretações para idéias já conhecidas, como uma das mais importantes tarefas da filosofia política, e da democratização, não é levada em consideração. A função dos teóricos políticos passa a ser, então, a de encontrar justificativas morais para interpretações já aceitas dos princípios que fazem parte de um histórico institucional admitido como verdadeiro. Segue-se então a suposição de que os teóricos políticos podem basear suas argumentações em intuições, critérios já reconhecidos ou pontos fixos de acordo sobre as idéias e princípios inerentes a essas instituições, além de na compreensão obtida a respeito dessas idéias e princípios. Elimina-se a

²⁷ Em *Participation and democratic theory*, desafiei a idéia de que existe “uma tradição” de teoria democrática em termos tanto teóricos como empíricos. Ingram afirma que a teoria democrática é “mais bem entendida” através das lentes da teoria do contrato social (1994, p. 193). O contrato social é apenas uma dimensão das teorias sobre um contrato original (PATEMAN, 1988; ver também MILLS, 1997), e a “teoria do contrato social” está repleta de circunstâncias, princípios e argumentos hipotéticos (ver PATEMAN, 1985/1979). O procedimento de Ingram, porém, é duplamente hipotético; ela acrescenta uma perspectiva (habermasiana) de discurso social ao modelo rawlsiano de contrato, sob a forma de uma noção de “discurso ideal”, por meio da qual se chega a “uma conclusão determinante sobre os princípios de direito” (1994, p. 120). O discurso ideal revela o “conteúdo de um consenso racional”, e “vários elementos de autonomia são reproduzidos como normas de conversação relacionada à autonomia” (Id., p. 169). Em minha opinião, esse processo é um tanto obscuro.

possibilidade de essas formas aceitas de interpretação virem a descartar uma compreensão adequada das estruturas de autoridade das instituições e uma avaliação da força política e do valor dos conceitos mais importantes.

Ingram declara que a autonomia é “a pressuposição fundamental de nossa tradição política” (1994, p. 197), e que se deve formular uma concepção política de autonomia “em termos de certas idéias intuitivas fundamentais consideradas latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática” (Id., p. 136). O problema aqui é o de decidir quais idéias “latentes” devem ser selecionadas. Ingram não vê nenhuma dificuldade nessa decisão, pois supõe que essas idéias latentes oferecem uma alternativa à interpretação proprietária e libertária da autonomia. Apesar disso, idéias libertárias também estão latentes na cultura política das democracias anglo-americanas. De fato, na década de 1990 essas idéias nada tinham de latentes, e sim eram extremamente proeminentes; eram fundamentais para a elaboração de políticas nacionais e internacionais. Por que, então, deveriam as idéias latentes apoiadas por Ingram ter prioridade? O rawlsianismo metodológico não é capaz de responder a essa pergunta.

O motivo de Ingram para formular uma interpretação política da autonomia foi “tornar possível uma certa prática de justificativa política” (Id., p. 137). Segundo Ingram, eu justifico minhas afirmações políticas para você quando lhe apresento “um relato de como [uma] afirmação se baseia em um ponto de partida que nós ambos aceitamos” (Id., p. 196). Não tenho dificuldade para acompanhar e entender a justificativa de Ingram para suas afirmações em *A political theory of rights*; não posso, porém, aceitar nem seu ponto de partida nem seu motivo para formular uma concepção política da autonomia e dos direitos, pois parto de uma concepção diferente de democracia e da tarefa da filosofia política. A justificativa é importante em uma democracia, mas está longe de constituir o motivo primordial para repensarmos os conceitos políticos fundamentais.

Além disso, como posso saber se nós ambos aceitamos o mesmo ponto de partida antes de nossa discussão e negociação? Como outros rawlsianos metodológicos, Ingram simplesmente presume que um ponto de partida em comum está sempre disponível, mas isso é algo que precisa ser estabelecido. Um aspecto fundamental da arte da política é ser capaz de encontrar esses pontos de partida, principalmente quando existe um histórico de subordi-

nação, ou de animosidade e conflito entre as partes interessadas²⁸.

Tratar as instituições como o contexto de um histórico significa que os princípios e idéias são abstraídos das relações sociais para que os conceitos possam ser submetidos a uma análise moral²⁹. Na argumentação de Ingram, a separação entre os conceitos de autonomia e de direitos e as estruturas das instituições os priva de um conteúdo político substancial. “Nosso pensamento a respeito dos direitos”, escreve ela, “ocorre em comparação com certas crenças presentes em nosso histórico que não se encontram em questão sob a perspectiva democrática liberal” (Id., p. 97).

Uma concepção política dos direitos é “desenvolvida por pessoas concebidas como cidadãos de uma democracia constitucional moderna” (Id., p. 194), e uma concepção política da autonomia é um princípio “que governa as instituições básicas de uma democracia constitucional” (Id., p. 136). A autonomia fornece “uma base para nossas noções intuitivas de autodeterminação” (Id., p. 170), e precisa ser “pressuposta” para que possa haver um “acordo razoável” com relação aos direitos. A autonomia capacita os direitos a “desempenharem um papel dominante no histórico de moralidade da política democrática liberal” (Id., p. 9). Ademais, a autonomia confere um conteúdo aos direitos: “podemos esperar que as reivindicações de direitos sejam determináveis por referência ao histórico de princípios que expressam autonomia” (Id., p. 119). Esses princípios, por sua vez, se encontram “disponíveis” em documentos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (Id., p. 115)³⁰.

²⁸ Ingram afirma que a justificativa se origina “de uma premissa que é partilhada por” um “adversário” a partir da mesma tradição política (1994, p. 197-8). Ela declara também, entretanto, que alguns cidadãos, “neonazistas, partidários da supremacia branca, partidários da supremacia masculina, certos fundamentalistas religiosos, algumas pessoas ricas, terroristas” são excluídos do “consenso democrático”. Ingram não vê nisso um problema para sua concepção política da autonomia (Id., p. 139). Apesar disso, ela declara ainda que uma “concepção política se mantém ou se anula com a alegação de que fornece uma base de acordo entre cidadãos” (Id., p. 137), não obstante o fato de parecer abranger apenas alguns cidadãos. O surgimento de partidos e grupos neofascistas na Europa, de milícias da supremacia branca nos Estados Unidos e de um rancoroso nacionalismo étnico em termos mais gerais apresenta um problema muito real para a democracia. No rawlsianismo metodológico, porém, a sujeira da política desaparece em favor de uma discussão dirigida a um “nós” apolítico que concorda com (a interpretação de) todos os princípios políticos mais importantes.

²⁹ Analisei e comentei esse procedimento na teoria de Rawls (PATEMAN, 1985/1979, cap. 2, p. 113-33).

³⁰ Como ocorre em uma parte da argumentação de Rawls, as observações de Ingram muitas vezes andam em círculos (ver PATEMAN, 1979/1985, p. 115, sobre a circularidade da argumentação de Rawls). Com maior seriedade, Ingram evita falar de problemas muito graves dos direitos humanos. Ela observa que vários direitos podem “fazer muito pouco sentido” em algumas culturas políticas (1994, p. 171), e que a “adoção de direitos em culturas não-liberais” envolverá “diferenças de interpretação” (Id., p. 200-1).

Apesar dessa última referência, Ingram discute os direitos em termos de capacidades morais e modalidades de pensamento sobre cidadãos, e a imagem do cidadão. Os direitos, afirma ela, devem “estabelecer de (...) uma forma abalizada os detalhes da imagem que temos do cidadão” (Id., p. 168). Uma parte fundamental dessa imagem é a maneira como os cidadãos enxergam a si próprios: “Como pessoas livres, eles enxergam a si mesmos como detentores da capacidade de se autogovernar (...) [eles] se consideram capazes de proporcionar justiça uns aos outros (...) [e] responsáveis por inserir o valor da autonomia em suas próprias vidas” (Id., p. 108-9). Essas afirmações trazem à tona uma pergunta óbvia. Os cidadãos podem enxergar a si próprios de determinadas maneiras, ou ter uma determinada imagem de si mesmos – como, por exemplo, seres autônomos que desfrutam de direitos –, mas será que existem realmente condições em que os cidadãos podem ser autônomos? Será que a estrutura das instituições nas quais eles interagem apóia o autogoverno?

As formulações de Ingram seguem as de Rawls de muito perto. Rawls escreve que os cidadãos “são compreendidos como considerando livres a si mesmos”, e que eles podem ser considerados livres se tiverem uma “personalidade moral” que implique uma “capacidade de ter senso de justiça e (...) uma concepção do bem” (RAWLS, 1993, p. 29, 34). Ingram, também ela, argumenta que a autonomia deriva da idéia da “personalidade moral” (1994, p. 99), o que significa que as opiniões dos indivíduos a respeito de uma vida boa e de suas metas são incertas, opcionais e, assim, abertas a uma alteração ou rejeição no futuro. Um aspecto “primordial” da “ação autônoma” é “a busca de preferências estabelecidas por meio de reflexão” (Id., p. 100). É evidente que, se quiserem participar da prática do contrato, os proprietários precisam ter essas capacidades e a aptidão para refletir sobre suas

Ela não enxerga maiores dificuldades, porém, já que a conversa sobre direitos humanos é, na verdade, sobre uma “atitude universalista”, e não sobre “detalhes de diferentes modos de vida” (Id., p. 198). O motivo da prática da “avaliação dos direitos humanos” é o de que ela torna “nossa teoria sobre os direitos inteligível para os outros, mesmo que eles não concordem conosco” (Id., p. 201). É exatamente por essa razão que os direitos humanos geram tanta controvérsia. Eles são inteligíveis para pessoas do mundo inteiro – principalmente para um grande número de movimentos feministas –, mas sua inteligibilidade e necessidade de interpretação significam que eles podem ser, como efetivamente o são, tanto rejeitados como adotados. A autonomia ou autogoverno é fundamental para os direitos humanos e, portanto, traz à tona questões embaraçosas sobre “modos de vida”. Ingram menciona a necessidade de se preservarem as culturas das minorias nas democracias liberais, mas essas culturas, como as outras, freqüentemente apresentam problemas para os direitos humanos das mulheres (ver OKIN, 1999; SHACHAR, 1998).

preferências. Ao mesmo tempo, porém, em que as capacidades morais são necessárias para a autonomia, são insuficientes para a autonomia política. A personalidade moral precisa ser desenvolvida para manter as instituições democráticas e a cidadania, mas uma cidadania democrática sólida exige mais do que apenas autonomia moral.

Vou me voltar agora para Ingram II, ou seja, para os trechos de *A political theory of rights* em que Ingram admite que a autonomia política e os direitos demandam uma compreensão do cidadão e do autogoverno muito diferente da que foi apresentada até agora.

Ingram II escreve sobre a autonomia que “conduz ao autogoverno ou cidadania democrática” (Id., p. 196), a que, a propósito, ela chama de “autonomia substancial” (Id., p. 188)³¹. Para poder se autogovernar, os cidadãos precisam ser capazes de, se assim o desejarem, transformar suas instituições sociais e políticas. Os cidadãos precisam ter o direito “de exercer suas capacidades de autogoverno para remodelar sua estrutura social” (Id., p. 81). Além disso, as “condições para a autonomia” (Id., p. 188) precisam ser fornecidas, e, portanto, se torna necessário “um princípio de forte provisão social” (Id., p. 187)³². O idêntico respeito por todos os cidadãos exige que cada um deles seja tratado como um “legítimo pretendente a uma quota justa dos bens sociais” (Id., p. 159). A cidadania se reduz a uma mera formalidade para os indivíduos pobres quando lhes falta “uma educação adequada, os suportes materiais para a saúde e bem-estar, o acesso à cultura e aos meios de reprodução e desenvolvimento culturais – a filosofia, as artes, as ciências” (Id., p. 164).

De maneira ainda mais surpreendente, Ingram argumenta que a autonomia política exige que se evite a “dominação de alguns por outros”. A estrutura social não pode parecer hostil e coercitiva, “deixando de incorporar instituições que mantêm as pessoas vivas sob seus próprios poderes”. “Instituições específicas” também não podem “colocar algumas pessoas em posições de

³¹ Ingram afirma que a neutralidade política faz com que o Estado não possa tentar “maximizar a autonomia, nem canalizar a escolha autônoma somente para aquelas opções que valem a pena” (1994, p. 137). As referências à autonomia substancial indicam que, apesar de o Estado não dever se envolver na escolha direta, as diretrizes de um governo democrático devem procurar maximizar a autonomia política (como discuto abaixo).

³² Ingram argumenta que o libertarianismo descarta certas diretrizes por antecipação, particularmente as fortes provisões sociais, e, assim, nega a possibilidade de mudança. Dessa forma, ele é apresentado como uma doutrina conservadora. Apesar disso, idéias fundamentais do libertarianismo têm sido uma força motriz na rápida transformação econômica e social que ainda está em curso; na esteira dessa transformação, comunidades inteiras estão sendo remodeladas.

domínio sobre a vida de outras”. A meta, afirma ela, é a de se criar uma estrutura social de “interdependência sem dominação” (Id., p. 157-8).

Esses aspectos da argumentação de Ingram indicam uma abordagem da filosofia política e da democracia muito diferente daquela que serve de base para a maior parte de sua linha de raciocínio. Para que haja uma forte provisão social e ausência de dominação, as instituições não podem ser encaradas displicentemente como simples panos de fundo para a justificativa de princípios morais. As instituições, inclusive a do emprego, precisam ser submetidas a um exame e análise críticos para que se possa decidir a respeito das transformações e diretrizes adequadas para reduzir a dominação e promover a democratização.

Há também um trecho em que Ingram apresenta uma visão dos direitos que se encontra em desacordo com sua caracterização mais ampla. Recorde que os três direcionamentos que partem da idéia de soberania individual dependem de diferentes concepções de direitos: a absolutista, a constitucional e a dos direitos inalienáveis. Ingram explica a diferença entre as interpretações proprietária e política dos direitos da seguinte forma: na visão proprietária, os direitos aos “dotes pessoais” são alienáveis. Em contrapartida, a concepção política “coloca as pessoas totalmente fora da esfera instrumental da propriedade”. A idéia de autogoverno é a “de que são designados a toda pessoa direitos inalienáveis em sua pessoa e poderes pessoais no âmbito de um sistema político – os princípios e regras de um sistema de governo liberal-democrático” (Id., p. 192).

Aqui está, pois, um exemplo do terceiro direcionamento. Os direitos aos dotes pessoais – à propriedade na pessoa – são inalienáveis. Como observei anteriormente, Ingram afirma agora que uma visão política dos direitos e da autonomia envolve uma soberania restrita. Não obstante, a soberania restrita (ou seja, para usar minha própria terminologia, o direcionamento constitucional), ao contrário da soberania absoluta do contratarianismo, implica que, embora alguns direitos possam ser inalienáveis, outros, principalmente o direito de se dispor da força de trabalho, são alienáveis. Como argumentei antes, o direcionamento constitucional é necessário para o desenvolvimento da instituição do emprego e o tráfico da força de trabalho. Ingram, assim, acaba se colocando em uma posição bastante irônica ao apresentar os direitos inalienáveis. Uma das premissas mais importantes de sua argumentação é a de que é preciso admitir como verdadeiro o fato de que as instituições

principais são fontes das interpretações recebidas. Se, porém, os direitos na pessoa e os poderes pessoais são inalienáveis, a justificativa da instituição do emprego se coloca fora de alcance.

IV. Emprego, direitos inalienáveis e democratização

Meu interesse pelo conceito de propriedade na pessoa deriva de uma antiga preocupação com o caráter não democrático de algumas das principais instituições. Em meu primeiro livro, discuti esse déficit democrático (para usar uma expressão idiomática que se encontra muito em voga) ao investigar a ausência de democracia nos locais de trabalho e seu efeito sobre as capacidades e a participação política dos cidadãos (PATEMAN, 1970). Mais recentemente, em *The sexual contract*, estruturei a questão em termos da subordinação criada nas instituições constituídas por contratos sobre a propriedade na pessoa. Em outras palavras, meu interesse nesse conceito faz parte de minha preocupação mais ampla com o problema da democratização.

Em termos mais gerais, minha abordagem da teoria política, incluindo a interpretação de textos clássicos e a análise de conceitos fundamentais, baseia-se no exame de problemas políticos específicos. É necessário, invariavelmente, fazer uma certa investigação histórica para compreender por que motivo um problema atual toma uma determinada forma, e para realçar a contribuição de idéias e teorias políticas para o desenvolvimento e transformação de instituições e relacionamentos. Tal abordagem trata necessariamente de conceitos e valores substanciais, e exige que a ponte levadiça rawlsiana seja baixada, para que as instituições e os princípios e conceitos democráticos fundamentais possam ser novamente reunidos. Não se pode esperar que a análise parta de um acordo com relação às interpretações compartilhadas, ou que a tarefa seja a de justificar essas interpretações. Em vez disso, já que cada abordagem incorpora interpretações específicas, o costumeiro ponto de partida é o desacordo. Esclarecer como e por que certas interpretações são descartadas e o significado dessa exclusão para a democratização constitui uma importante função dos teóricos políticos.

Essa modalidade de análise é muito diferente da concepção despolitizada e não-histórica de teoria política que serve de base para os recentes debates sobre soberania individual. O rawlsianismo metodológico e a assimilação da filosofia política para o âmbito da argumentação moral agem contra

uma avaliação das implicações de se aceitar ou rejeitar a linguagem da soberania individual como forma-padrão de falar de autonomia. Combinado à aceitação tácita de uma visão minimalista de democracia e ao legado da esquerda política, que enfoca a exploração à custa da subordinação, o fato de a instituição do emprego não ser tratada como um problema para a democracia não chega a surpreender.

Tanto Cohen quanto Ingram desejam ir mais além da soberania individual. Nos parágrafos finais de *Self-ownership, freedom, and equality* (1995, p. 264), Cohen oferece uma pista de como se pode conseguir isso. Com base em *Equality, moral incentives, and the market*, de Joseph Carens (1981), ele sugere que se necessita de uma combinação de igualdade social, a ser mantida por meio de políticas de tributação, e da preservação do “mercado” para a alocação de bens e serviços, mas com uma importante ressalva: é preciso desenvolver uma “ética de serviços mútuos” para substituir a motivação de interesse próprio do mercado. Com suas observações excessivamente concisas, Cohen não deixa claro se conjectura na preservação do mercado de trabalho. “O mercado” é uma abstração. Há um grande número de diferentes mercados, muitos dos quais são essenciais em uma sociedade moderna. O mercado de trabalho – o tráfico da força de trabalho –, porém, é diferente dos demais. Não é um mercado de bens e serviços, e sim um mercado de propriedade na pessoa. Para os libertários, os contratos relativos à propriedade na pessoa são contratos de serviços mútuos. Cohen, evidentemente, está se referindo a “serviços mútuos” em um sentido diferente, que eu chamaria de ética de auxílio mútuo, e está exigindo uma transformação na cultura política.

É pouco provável que essa transformação ocorra sem uma conscientização mais geral sobre o problema que o emprego representa para a democracia. Ao longo do último quarto de século houve uma grande mudança na cultura política, mas não na direção defendida por Cohen. A motivação de interesse próprio e o conceito de posse – de que uma gama ainda mais ampla de entidades deveria ser objeto de direitos de propriedade privada – têm sido cada vez mais disseminadas.

Cohen observa que os críticos liberais da estrutura não democrática dos locais de trabalho não “consideram a injustiça do relacionamento capitalista em sua forma geral como um dado; [assim], eles não têm, por consequência, uma propensão a aceitar o princípio da soberania individual” (1995, p. 161). Negligenciar o conceito, entretanto, constitui um obstáculo e não uma

vantagem para a crítica deles. A dúvida fundamental com referência à posse e ao emprego é a de como justificar a estrutura não democrática da empresa e o direito que os empregadores têm de dar ordens aos trabalhadores.

Em *A preface to economic democracy* (*Um prefácio à democracia econômica*), Dahl afirma que uma forma de governo que nos países democráticos é considerada “intolerável” para governar o Estado é, nas empresas, vista como desejável; e ele defende sua substituição pela democracia representativa (DAHL, 1985, p. 162). Se a democracia se justifica no governo do Estado – uma suposição que é agora mais amplamente aceita do que quando o livro de Dahl foi publicado –, então precisa se justificar também na administração das empresas econômicas; inversamente, se a democracia não se justifica nas empresas, então não se justifica no Estado. A empresa, como o Estado, constitui um sistema político em que o poder é exercido sobre aqueles que são governados (PATEMAN, 1970). As decisões coletivas, obrigatórias de maneira uniforme para todos os participantes ou categorias de participantes, são tomadas tanto no Estado como na empresa; nos dois casos, as sanções que punem a desobediência são aplicadas e há custos envolvidos na saída. De fato, Dahl ressalta que a cidadania no Estado é, de certa forma, mais voluntária que o emprego. Em um Estado democrático, quando um cidadão se muda de uma determinada cidade ou região para outra, todos os seus direitos de cidadania são mantidos; mas o cidadão que sai de uma empresa não pode se transferir para outra com base em um direito (DAHL, 1985, p. 113-6).

De que maneira, então, se deve criticar essa “intolerável” estrutura de autoridade? Um dos argumentos de Dahl é o de que não se pode justificar a posse privada de empresas corporativas. A posse da propriedade é protegida por uma montanha de direitos, como o direito ao uso, ao gerenciamento, à renda gerada pela coisa possuída, à transmissão para outrem, à alienação, e daí por diante. Esses direitos, observa Dahl, não conseguem especificar suficientemente o escopo da propriedade privada para justificar “a reivindicação da posse privada de empresas que existem em forma corporativa” (Id., p. 77). Ele discute, conseqüentemente, diversas formas alternativas de posse coletiva, e defende uma modalidade cooperativa (em vez de posse individual, estatal ou social) para as empresas democráticas.

Em parte, Dahl defende a posse cooperativa porque o histórico da passagem da posse privada para a posse pública revela poucos exemplos de democratização das estruturas de autoridade. Um conjunto de padrões

privados costuma ser trocado por outro conjunto de padrões públicos (recorde a observação irônica de Ellerman sobre a posse pública dos escravos). Em contrapartida, a posse privada não exclui a introdução de um elemento de governo representativo, como, por exemplo, os conselhos de fábrica em alguns países europeus.

A contradição entre a ausência de autogoverno nos locais de trabalho e o seu exercício em um sistema de governo democrático não costuma ser percebida, pois a questão da democratização dos locais de trabalho não faz parte da pauta política. Dahl salienta um motivo para isso: o local de trabalho é tratado como um local privado, e não político. Ao mesmo tempo, porém, ele deixa de se dar conta de outros dois motivos: o de que o emprego é apresentado como o paradigma do trabalho livre, e o de que se conserva a ficção política de que os objetos de negociação no mercado de trabalho são itens de propriedade, serviços ou fatores de produção, e não “pessoas inteiras”. Ou seja, Dahl negligencia mais um sentido do termo “posse”, o da posse da propriedade na pessoa.

Dahl argumenta que o autogoverno é um direito moral fundamental de que se deve desfrutar em todos os círculos políticos. Ele deixa, porém, de buscar o significado desse direito para o trabalho assalariado. Como já observei, Dahl discute também o direito à propriedade privada. Em sua forma básica, afirma ele, esse direito abrange apenas a posse dos recursos necessários para “a liberdade política e uma existência decente”, ou para “o exercício dos direitos democráticos” (Id., p. 112, 82). Ele discute a popularidade dessa visão da propriedade na América do século XIX, mas não a relaciona aos ideais de independência (autogoverno) e à crítica do trabalho assalariado. A implicação da argumentação de Dahl a respeito desses dois direitos é a de que o único exercício justificável do direito à propriedade privada é a manutenção do autogoverno. Tratar o direito ao autogoverno como fundamental coloca em questão a suposição convencional de que a posse dos meios de produção implica o direito de governar os trabalhadores. A alternativa da cooperativa defendida por Dahl é interessante não somente em razão da forma de posse, mas também porque os participantes da cooperativa não são empregados. Eles detêm o governo de si próprios, são autônomos, são membros e parceiros de uma unidade produtiva democrática.

A consequência do contrato de emprego, como afirmei anteriormente, é a de que o trabalhador, o dono da propriedade na pessoa, aliena ao empregador

(em parte) seu direito ao autogoverno. Uma peculiaridade dessa transação é que a autonomia é tanto pressuposta como negada. Para poder celebrar o contrato, o dono da propriedade na pessoa exerce autonomia ao decidir se lhe é ou não vantajoso arrendar essa propriedade para ser usada por outrem. A ficção, entretanto, é que aquilo que é oferecido no mercado de trabalho e que é arrendado é um item de propriedade (força de trabalho, um serviço, uma mercadoria, um fator de produção), e não uma pessoa detentora do governo de si própria. Uma vez, porém, que o contrato é celebrado e a propriedade é “empregada”, o trabalhador tem de fazer uso de seu discernimento, de suas habilidades e de sua experiência, ou seja, tem de exercer autonomia, caso contrário a produção seria impossível. O emprego, assim, fornece mais uma versão do paradoxo da escravidão (moderna) que discuti em *The sexual contract*. O paradoxo é que os escravos não pertencem a nenhuma categoria social, não constituindo mais do que simples propriedades; apesar disso, para que a instituição da escravidão prospere, a condição humana deles tem de ser reconhecida sob todos os aspectos, inclusive os relacionados a medidas de prevenção de fuga.

Ellerman defende o mesmo ponto de vista em termos diferentes (ELLERMAN, 1992, cap. 8; 1995, cap. 4). A simulação legal é a de que o que os empregadores adquirem no mercado de trabalho é apenas mais um fator de produção. Ele afirma que os empregados, assim, desempenham “o papel legal de instrumentos ou coisas no âmbito de seu emprego”.

Eles são empregados pela parte interessada que os havia arrendado apenas como outros fatores que são empregados no processo de produção. Tanto os fatores humanos quanto os não-humanos são produtivos, ou seja, causalmente eficazes; mas o aspecto que distingue os fatores humanos é que eles são também pessoas responsáveis, isto é, moralmente eficazes. O emprego nega essa responsabilidade. Os empregados “não têm responsabilidade legal pelos artigos produzidos, nem detêm a sua posse”, e também não têm “responsabilidade pelos materiais de produção que foram utilizados, nem a obrigação de arcar com os seus custos”. É “como se eles tivessem apenas uma causalidade física, sem nenhuma responsabilidade de facto” (ELLERMAN, 1995, p. 95).

O fato, porém, de que pessoas, e não fatores, são arrendadas para o mercado de trabalho significa que a responsabilidade também tem de ser admitida. Ellerman ilustra essa assertiva por meio do exemplo do “empre-

gado criminoso” (Id., 1992, p. 133-6). Um empregador havia arrendado dois fatores, um furgão e um trabalhador. No início não há nenhuma atividade criminosa, mas a certa altura o empregador utiliza os dois fatores para assaltar um banco, e eles são apanhados. No tribunal, o trabalhador alega que é tão inocente quanto o dono do furgão (que não é responsável pelo assalto, não está envolvido no crime e sequer tinha conhecimento dele), pois, exatamente como o furgão, ele, trabalhador, foi apenas contratado e empregado como um instrumento por seu empregador. O juiz não aceita essa defesa, pois o trabalhador havia cooperado conscientemente com o empregador na execução do crime, e os dois devem ser responsabilizados por ele³³.

Ao contrário da instituição do emprego, um local de trabalho democratizado pressupõe que as pessoas são seres responsáveis. A empresa é uma entidade legal unificada que é responsável pelo processo de produção. Embora possam delegar uma certa autoridade aos gerentes (representantes), em uma empresa democratizada todos os participantes são legalmente responsáveis por suas atividades conjuntas (Id., 1992, p. 137-9; 1995, p. 96-9)³⁴. Para defender esse ponto de vista nos termos de minha própria argumentação, os participantes de uma empresa democrática não são empregados; são membros e sócios da empresa, detentores de autogoverno (autônomos) e de direitos de cidadãos. Eles podem, embora não necessariamente, ser donos da empresa (“a corporação” pode ser a dona); eles podem contratar capital e outros fatores de produção. Os membros decidem o que produzir e como produzir, têm jurisdição sobre o produto final e decidem como governar a si mesmos. Os sócios participam como “pessoas inteiras”, não como donos de uma propriedade na pessoa, e não existe alienação do direito ao autogoverno. A empresa é constituída e mantida por meio do exercício do autogoverno em esforços cooperativos no dia-a-dia de trabalho e no grupo que exerce o governo coletivo.

Pelo menos em princípio, tudo isso é possível; mas, como ocorre em

³³ Ellerman ressalta que é a responsabilidade de facto que realmente importa. Não é que o trabalhador esteja isento de responsabilidade porque um contrato de trabalho que envolve um crime não é válido, nem se trata do julgamento legal nesse caso em particular. Trata-se da responsabilidade de facto em uma atividade conjunta – o trabalhador é uma pessoa, não é um fator, nem uma coisa, nem um instrumento.

³⁴ Ellerman se refere a isso como “auto-emprego”, mas, em minha opinião, essa expressão é confusa. Seria preferível deixar de lado a linguagem do emprego ao discutir as empresas democráticas, embora a hegemonia do emprego signifique que não é nada fácil encontrar uma alternativa.

qualquer área de transformação política, o verdadeiro problema é o de como consegui-lo. Essa questão é muitíssimo mais complexa hoje do que quando escrevi *Participation and democratic theory*. Já se passaram mais de duas décadas de uma rápida e completa reestruturação econômica, e, hoje em dia, muitas corporações multinacionais têm um “produto nacional bruto” mais alto que o de certos Estados de tamanho médio. O emprego temporário e de meio-período está se espalhando tão rapidamente quanto a “terceirização”. Não obstante, a não ser que a questão teórica seja readmitida na pauta política, não serão desenvolvidas soluções práticas.

Quando o indivíduo é considerado dono da propriedade na pessoa, os direitos são vistos a partir da perspectiva proprietária. A característica mais importante da propriedade privada é que ela é alienável; assim, é legítima a alienação do direito ao autogoverno, pelo menos na esfera “privada” das empresas econômicas. No mundo “político” da democracia, a alienação desse direito em particular é bloqueada. Essa configuração faz parte do direcionamento constitucional que parte da soberania individual, mas a bifurcação do autogoverno é arbitrária, como observa Dahl e como salientam os “contratários” de espírito independente. A dúvida levantada pelos contratários – a placa que indica o caminho ao longo do direcionamento absolutista a partir da soberania individual – é por que a alienação não pode ser ilimitada e se aplicar a todos os direitos. Por que são os proprietários impedidos de celebrar contratos de escravidão civil, de vender seus votos ou de vender todos os seus direitos democráticos em um *pactum subjectionis*?³⁵ Quando a soberania individual é vista simplesmente como uma forma de referência à autonomia, ou mesmo como um sinônimo dessa palavra, não há como contradizer os contratários de uma forma convincente.

Diferentes versões dessas perguntas, e uma grande variedade de respostas, têm ecoado no âmbito da moderna teoria política. A teoria democrática parte da premissa de que “todos os homens nascem livres” e que o autogoverno é um direito natural. Sempre foi objeto de discussão, porém, o que exatamente resultou dessa premissa, e a quem se referia esse resultado. Rousseau afirmava que o fato de um indivíduo celebrar um contrato de escravidão era sinal de que ele não se encontrava em seu juízo perfeito, e que perdera a capacidade de avaliar o significado de seu status de pessoa livre. Tanto Kant como Mill

³⁵ Com respeito à primeira pergunta, ver Pateman (1988, p. 73-4); com respeito às demais, Ellerman (1992, p. 100).

declaravam que os contratos de escravidão eram nulos e desprovidos de validade legal³⁶.

O bloqueio dos contratos de escravidão é compatível com o direcionamento constitucional e a alienabilidade parcial do direito ao autogoverno. Ingram argumenta que os direitos em pessoas e dotes pessoais são inalienáveis. Fica bloqueado, então, o acesso tanto ao direcionamento absolutista quanto ao direcionamento constitucionalista. Dar um passo como esse, porém, significa que, como Ingram reconhece, o direito ao autogoverno (autonomia) não pode ser encarado em termos proprietários. Esse direito precisa ser reconceituado como um direito político inalienável.

Um direito “inalienável” é um direito ao qual não se pode renunciar. E também não se pode revogá-lo, abrir mão dele juridicamente, transferi-lo a outrem nem perdê-lo por confisco; ele “concede a seu detentor um privilégio que esse detentor não pode anular” (MEYERS, 1985, p. 9, 24). Um direito inalienável não pode ser perdido nem extinto, e não pode ser separado de seu detentor (RADIN, 1996, p. 17)³⁷. Um direito inalienável, portanto, não pode ser negociado em um mercado. Inalienabilidade em mercado significa que a comercialização em mercado é uma forma proibida de organização e alocação social. O item em questão é colocado fora do alcance da fixação de preço determinada pela oferta e procura, da corretagem, da arbitragem de câmbio, da propaganda e marketing, da acumulação de estoque, da especulação e da atribuição de valor em termos do custo de oportunidade de produção (Id., p. 20).

A linguagem dos direitos inalienáveis tem um tom ligeiramente antiquado. A influência das idéias libertárias, a mudança na cultura política e a expansão do emprego geraram um debate sobre a democratização dos locais de trabalho, e pôr fim ao tráfico na força de trabalho também parece antiquado. Os direitos inalienáveis e a democracia no local de trabalho, porém, fazem parte de uma série de problemas muito mais recentes – como a

³⁶ A pessoa que celebra tal contrato, escreve Mill (1989, p. 103), “anula, em seu próprio caso, a própria finalidade que justifica sua possibilidade de dispor de si mesmo. (...) Ter permissão para alienar a própria liberdade não é liberdade”. Tanto Rousseau quanto Kant negaram às mulheres o status de pessoas detentoras do governo de si próprias, e defenderam a subordinação delas no âmbito do casamento. Dentre teóricos políticos famosos, Mill é virtualmente o único a criticar tanto o contrato de casamento como a falta de participação dos trabalhadores na administração das empresas. Ele ansiava pelo dia em que os trabalhadores formassem cooperativas, possuíssem capital e elessem seus gestores.

³⁷ Para outros sentidos de “inalienabilidade”, ver Radin (1996, p. 16-20).

prática da barriga de aluguel, o tráfico de órgãos e o ato de se patentear itens de material genético –, todos relacionados às questões da transformação de certos fatores em produtos de consumo, da propriedade na pessoa, dos direitos à propriedade e da alienabilidade.

A justificativa do emprego como paradigma do trabalho livre tem como base a ficção política de que um item da propriedade na pessoa, sua força de trabalho, é alienável. De fato, a força de trabalho não pode ser separada de seu dono e, assim, não é alienável. Já que a força de trabalho não pode ser alienada, todo debate sobre se ela deve ou não deve ser alienável, ao contrário dos debates sobre a “propriedade” que pode ser separada de seu dono (órgãos ou material genético, por exemplo), é um debate que parte do conceito “vamos fazer de conta que...”. Um debate como esse desvia a atenção da subordinação que constitui o emprego, e daquilo que é realmente alienado por meio do contrato de emprego – o direito ao autogoverno.

Os direitos geram controvérsia, e grande parte do debate é alimentada pelo “histórico de crenças” que Ingram deseja afirmar como indiscutível. A maneira como os direitos e a autonomia ou autogoverno são interpretados está relacionada à compreensão de “democracia”³⁸. A reinterpretação de conceitos e a reconstrução de instituições fazem parte do processo de democratização. Sob o aspecto teórico, a visão proprietária dos direitos (parte da propriedade que os indivíduos possuem em suas pessoas) precisa ser reconceituada. A análise de Henry Shue (1980) dos direitos básicos ou fundamentais – direitos que constituem uma condição necessária para o gozo de outros direitos – oferece uma sugestão promissora de como se poderia começar a reconfigurar o direito ao autogoverno. E os conceitos de propriedade na pessoa e soberania individual precisam ser abandonados. A posição política e a integridade física que se resumem em “soberania individual” e que, historicamente, conferiram a essa expressão sua força política e seu atrativo, podem ser expressas em outra linguagem e em outros conceitos mais adequados a uma democracia.

Em termos práticos, o direito dos cidadãos a exercer o autogoverno em seus locais de trabalho precisa ser reconhecido. A filiação e participação em organizações democráticas que exercem o autogoverno exigem não apenas uma transformação nas estruturas de autoridade, mas também as condições

³⁸ Para uma outra visão de autonomia e democracia, ver Held (1995; 1996) e Gaffaney (2000).

resumidas por Ingram como “forte provisão social”. A meta aqui é a de maximizar a autonomia. Como salienta Ingram, é preciso prover as condições para uma posição plena e igual para todos os cidadãos, para que eles sejam igualmente respeitados e possam desfrutar do autogoverno, participando tão plenamente quanto o desejarem da vida social e política. Assim, a provisão é necessária para garantir que as capacidades morais e políticas sejam desenvolvidas, que todos recebam uma educação satisfatória, que todos tenham acesso a uma habitação adequada e à assistência à saúde, e que recebam uma renda suficiente para manter um padrão de vida modesto mas decente e ter acesso ao lazer e a atividades culturais.

Os conceitos que servem de base à forte provisão social e à democratização das empresas econômicas ajudaram a estimular muitas das atividades intelectuais e populares ao longo das três décadas subseqüentes à Segunda Guerra Mundial, mas foram negligenciados pelo debate político durante a década de 1990. O crescimento da desigualdade e a disseminação da doutrina dos direitos à posse e à propriedade privada significam que as condições para a democratização e o desenvolvimento de uma concepção política de direitos democráticos foram deterioradas. Existem agora sinais de que o clima político pode estar mudando novamente, mas, seja esse o caso ou não, a democratização precisa ser mantida na pauta política e nas mentes dos filósofos políticos.

É importante, assim, que os críticos das doutrinas econômicas neoliberais e do libertarianismo político disponham das melhores ferramentas possíveis. Essas ferramentas foram descartadas na maioria dos debates sobre a soberania individual pelo uso indiscriminado do termo como sinônimo de autonomia. Cohen e Ingram rejeitam a identificação da soberania individual com a autonomia, mas o ataque deles ao libertarianismo é inibido pelas suas respectivas abordagens da filosofia política e por sua concentração na exploração à custa da subordinação. As concepções fundamentais dos liberais – a posse da propriedade na pessoa e o contrato – não foram levadas suficientemente a sério na discussão sobre a soberania individual. Quando a propriedade na pessoa é traduzida para a linguagem da soberania individual, torna-se difícil entender por que os “contratários” discutem da forma como o fazem, e por que se recusam (se tiverem espírito independente) a aceitar o bloqueio aos direitos à propriedade que são alienáveis. Apesar disso, é de fundamental importância a compreensão do significado e da força política

da propriedade na pessoa para tratar das novas questões relativas a órgãos, genética e patentes. A distinção entre propriedade e mercadoria, entre o que deve ser alienável e inalienável, e onde se encontra o equilíbrio entre os dois constituem algumas das questões mais urgentes deste novo século.

Ocorreu uma disjunção entre a cultura política, que segue um direcionamento absolutista em que tudo pode se tornar propriedade privada alienável, e a democracia como um lema global. A democratização exige um ato de equilíbrio. O conceito de propriedade na pessoa é indispensável para que se possa avaliar por que o emprego e a democracia se encontram em desacordo, e qual é a direção da transformação que se faz necessária. Para que a democratização ocorra, porém, a propriedade na pessoa precisa ser deixada para trás com a subordinação civil. Duas das questões mais importantes são a de se o direito ao autogoverno deve continuar a ser (parcialmente) alienável, e a de se o arrendamento de pessoas deve continuar a ser considerado compatível com a cidadania democrática.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Elisabeth S. (1999), “What is the point of equality?”. *Ethics*, nº. 109, p. 287-337.
- ARNESON, Richard J. (1991), “‘Lockean self-ownership’: towards a demolition”. *Political Studies*, v. XXXIX, nº. 1, p. 36-54.
- _____. (1992), “Property rights in persons”. *Social Philosophy and Policy*, v. 9, nº. 1, p. 201-30.
- BARRY, Brian. (1996a), “You have to be crazy to believe it”. *Times Literary Supplement*, Oct. 25, p. 28.
- _____. (1996b), “Self ownership and the libertarian challenge”. *Times Literary Supplement*, Nov. 15, p. 19.
- BOWMAN, Scott R. (1996), *The modern corporation and American political thought: law, power, and ideology*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- CARENS, Joseph H. (1981), *Equality, moral incentives, and the market: an essay in Utopian politico-economic theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- CHRISTMAN, John. (1989), *The inner citadel: essays on individual autonomy*. Oxford: Oxford University Press.

- COHEN, G. A. (1983), "The structure of proletarian unfreedom". *Philosophy and Public Affairs*, v. 12, n°. 1.
- _____. (1995), *Self-ownership, freedom, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1996), "Self-ownership and the libertarian challenge". *Times Literary Supplement*.
- DAN-COHEN, Meir. (forthcoming), "The value of ownership". *Journal of Political Philosophy*.
- ELLERMAN, David P. (1992), *Property and contract in economics: the case for economic democracy*. Oxford: Blackwell.
- _____. (1995), *Intellectual trespassing as a way of life: essays in philosophy, economics, and mathematics*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- GORR, Michael. (1995), "Justice, self-ownership, and natural assets". *Social Philosophy and Policy*, n°. 12, p. 267-91.
- HAYEK, Friedrich A. (1960), *The constitution of liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- HELD, David. (1995), *Democracy and the global order*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1996), *Models of democracy*. 2. ed. Cambridge: Polity Press.
- INGRAM, Attracta. (1994), *A political theory of rights*. New York: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will. 1990. *Contemporary political philosophy: an introduction*. New York: Oxford University Press.
- LLOYD THOMAS, David A.(1988), *In defence of liberalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- LOCKE, John. (1988), *Two treatises of government*. New York: Cambridge University Press.
- MACPHERSON, C. B. (1962), *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1973), *Democratic theory: essays in retrieval*. Oxford: Oxford University Press.
- MEYER, John M. "Rights to life? On nature, property and biotechnology". *The Journal of Political Philosophy*, v. 8, n°. 2, p. 154-75.
- MEYERS, Diana T. (1985), *Inalienable rights: a defense*. New York:

Columbia University Press.

MILLS, Charles. (1997), *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press.

NEDERMAN, Cary J. (1996), "Property and protest: political theory and subjective rights in 14th-century England". *The Review of Politics*, v. 58, n.º. 2, p. 323-44.

NORMAN, Wayne. (1998), "'Inevitable and unacceptable?': methodological rawlsianism in Anglo-American political philosophy". *Political Studies*, v. 46, n.º. 2, p. 276-94.

OKIN, Susan M. (1999), *Is multiculturalism bad for women?*. In: COHEN, Joshua; HOWARD, Matthew and NUSSBAUM, Martha C. *Is multiculturalism bad for women?*. Princeton: Princeton University Press.

ORREN, Karen, (1991), *Belated feudalism: labor, the law and liberal development in the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1994), "Labor regulation and constitutional theory in the United States and England". *Political Theory*, v. 22, n.º. 1, p. 98-123.

PATEMAN, Carole. (1970), *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1985 [1979]), *The problem of political obligation*. Cambridge: Polity Press.

_____. (1988), *The sexual contract*. Cambridge; Stanford: Polity Press; Stanford University Press.

_____. (1989 [1975]), "Sublimation and reification: Locke, Wolin and the liberal-democratic conception of the political". In: _____. *The disorder of women*. Cambridge: Polity Press.

PHILMORE, Joseph. (1982), "The libertarian case for slavery". *The Philosophical Forum*, XIV.

PUFENDORF, Samuel von. (1934 [1699]), *On the law of nature*, bk VI.

RADIN, Margaret Jane. (1996), *Contested commodities*. Cambridge: Harvard University Press.

RYAN, Alan. (1994), "Self-ownership, autonomy, and property rights". *Social Philosophy and Policy Foundation*, v. 11, n.º. 2, p. 241-58.

SANDEL, Michael J. (1996), *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- SHACHAR, Ayelet. (1998), "Group identity and women's rights in family law: the perils of multicultural accommodation". *Journal of Political Philosophy*, n° 6, p. 285-305.
- SHKLAR, Judith N. (1991), *American citizenship: the quest for inclusion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SHUE, Henry. (1980), *Rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. Princeton: Princeton University Press.
- SPENDER, Peta. (1999), "Resurrecting Mrs. Salomon". *Federal Law Review*, v. 27, n° 2, p. 217-41.
- STANLEY, Amy D. (1996), "Home life and the morality of the market". In: STOKES, Melvyn and CONWAY, Stephen (ed.), *The market revolution in America*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- STEINER, Hillel, (1994), *An essay on rights*. Oxford: Blackwell.
- TULLY, James. (1993), "After the Macpherson thesis". In: _____. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN PARIJS, Phillippe. (1995), *Real freedom for all*. New York: Oxford University Press.
- WILSON, Margaret. (1997), "New contractualism and the employment relationship in New Zealand". In: DAVIS, Glyn; SULLIVAN, Barbara; YEATMAN, Anna (ed.), *The new contractualism?*. South Melbourne: Macmillan Education.