

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ECONOMIA

NATASHA PERGHER SILVA

**PROPRIEDADE, DISTRIBUIÇÃO E IGUALDADE EM MARX:
UMA CRÍTICA DIALÉTICA ÀS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA DO MARXISMO
ANALÍTICO**

Porto Alegre
2016

NATASHA PERGHER SILVA

**PROPRIEDADE, DISTRIBUIÇÃO E IGUALDADE EM MARX:
UMA CRÍTICA DIALÉTICA ÀS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA DO MARXISMO
ANALÍTICO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Economia do Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Cezar Dutra Fonseca
Coorientador: Prof. Dr. Marcelo Milan

Porto Alegre
2016

NATASHA PERGHER SILVA

**PROPRIEDADE, DISTRIBUIÇÃO E IGUALDADE EM MARX:
UMA CRÍTICA DIALÉTICA ÀS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA DO MARXISMO
ANALÍTICO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da
UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título
de mestre em Economia do Desenvolvimento

Aprovada em: Porto Alegre, 12 de dezembro de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Pedro Cezar Dutra Fonseca - orientador
UFRGS

Prof.^a Dr.^a Angela Ganem
UFRJ

Prof.^a Dr.^a Gláucia Angélica Campergher
UFRGS

Prof. Dr. Luiz Augusto Estrella Faria
UFRGS

CIP - Catalogação na Publicação

Pergher, Natasha Silva

Propriedade, distribuição e igualdade em Marx: uma crítica dialética às concepções de justiça do Marxismo Analítico / Natasha Silva Pergher. -- 2016.
102. f.

Orientador: Pedro Cezar Dutra Fonseca.
Coorientador: Marcelo Milan.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Economia, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Marxismo. 2. Justiça. 3. Dialética. 4. Marxismo Analítico. I. Fonseca, Pedro Cezar Dutra, orient. II. Milan, Marcelo, coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

AGRADECIMENTOS

Se a vida é mesmo a arte do encontro, nada melhor que agradecer aos melhores e mais potentes encontros que me lembro de ter vivido nesses anos de mestrado. Aqui vai:

Ao meu orientador e amigo, prof. Pedro Fonseca, pessoa que muito admiro e que, desde o convite para orientar esse trabalho (inicialmente megalomaniaco), se mostrou disposto a contribuir, sempre respeitando os meus anseios e as minhas vontades em relação à pesquisa. Agradeço pelas palavras de estímulo e inclusive por aquelas não tão estimulantes (como o “Eu te avisei”) sem as quais esse texto não teria saído da dimensão das ideias. O meu encontro com o Pedro foi um **encontro afortunado**.

Ao meu co-orientador, prof. Marcelo Milan, por ter aceitado a tarefa de me acompanhar nesse percurso acadêmico e me provar, em sala de aula, nos momentos de orientação, em grupos de estudo, que pesquisa nenhuma é possível sem sensibilidade, sem rigor e sem honestidade. O meu encontro com o Milan foi um **encontro gratificante**.

Aos queridos companheiros e companheiras do Grupo de Pesquisa em Economia Política (GPEP) do PPGE-UFRGS: Giliad, Daniel, Fernanda, Débora, Allan, Cristina, Henrique, Lucas, Leonardo, Leonel, Alexandre, Maldonado e Milan. Porque não há mestrado nenhum no Brasil que aglutine tanto marxista gente boa por metro quadrado. Com vocês, tive um **encontro valioso**.

À Ana Sofia, ao Jonas e à Bárbara, o Bloco da Encruzilhada, por terem vivido comigo a frevura que só quem já foi ao carnaval de Recife-Olinda é capaz de entender. Em um contexto em que a cultura popular é cerceada, apropriada, vendida como mercadoria, conhecer a arruaça do frevo autêntico, praticado na rua, na praça pública, bailar côco na beira da praia, assistir ao desfile de cerca de vinte escolas de maracatu sendo orquestradas pelo (pra sempre) mestre Naná Vasconcelos e pular de bloco em bloco o carnaval mais lindo desse Brasil foi, sem sombra de dúvida, um **encontro visceral**.

Ao Adão e ao Doug por terem atravessado o meu caminho acidentalmente naquela madrugada de maio, em que o meu único desejo latente era estar reclusa dentro da bolha, e esquecer o gás lacrimogênio, a bala de borracha e as recentes votações no Congresso e no Senado da República. Naquela noite fria e angustiante, o presente trabalho brotou na minha cabeça com uma clareza que, até então, eu não identificara. Foi, de fato, um **encontro esclarecedor**.

Às minhas irmãs do Bloco Não Mexe Comigo que Eu Não Ando Só por terem aparecido na minha vida dessa forma tão potente e marcante. O desafio de constituir um

grupo de batucada de mulheres, feministas, artistas das mais variadas áreas, detentoras de múltiplos saberes, esteticamente plurais e dispostas a se organizar colaborativamente tem enriquecido a minha vida e me feito ter certeza que o toque do nosso tambor vai pra além do batuque. Esse grupo é, indubitavelmente, um **encontro potente**.

À turma do Contraponto: Debatendo Política nas Escolas que me salvaram, no fim de 2015, da condição contemplativa na qual eu me encontrava e deram sentido e materialidade para o meu agir no mundo, desde então. Nas trocas com vocês e com essas juventudes maravilhosas com as quais entramos em contato eu pude me enxergar melhor e redescobrir aquela alegria que me motiva a viver e lutar a cada novo dia. Foi, tem sido e ainda será um **encontro fortalecedor**.

À Margareth, por me auxiliar na minha autodescoberta há mais de quatro anos. Esse é, seguramente, um **encontro venturoso**.

Às manhãs, às tardes e às noites do meu janeiro de 2016. Momento de maior potência afetiva, intensidade de vida e de **encontros apaixonantes**.

Ao Mario Benedetti, à Maria Bethânia, à Elza Soares, à Mercedes Sosa e ao Belchior. Pela arte inspiradora que tanto admiro e tanto me ajudaram a superar desencontros. Os nossos, são **encontros inspiradores**.

À Bárbara, à Cecília, à Débora, à Tábata, à Ana Júlia e à Carolina. Esse agradecimento, sinto, não precisaria de justificativa além do fato de serem elas as melhores amigas da vida. Mas para fazer jus(tiça) à importância que essas mulheres têm para a minha singela existência digo que, cada uma do seu jeito, com suas características peculiares, encarnam em mim o sentido mais puro da palavra “amor” e do sentimento de “admiração”. Eu sou o que sou, porque vocês são. O nosso, é um **encontro mágico**.

Finalmente, às três pessoas mais importantes da minha vida: a Selene, o Gerson e o Lucas (ou minha mãe, meu pai e meu mano). É a vocês três que dirijo o agradecimento mais genuíno e recheado de amor que sou capaz de fazer. Se eu sou merecedora de todo o afeto e do amparo que vocês me dão eu não sei, mas sinto que com vocês aprendi o sentido mais sublime da locução “amor incondicional”. Obrigada. Obrigada. E obrigada.

“Uma teoria ética marxista é necessária, e deve estar alinhada com a intenção original de Marx: a dimensão ética não pode ultrapassar a luta anticapitalista em detrimento do real, isto é, da política” (YENIGUN, 2013, p. 309)

“[...] há um lugar para a moral no marxismo, mas precisando imediatamente que existe se o marxismo se interpreta não em um sentido cientificista, determinista ou objetivista, mas como ‘filosofia da práxis’” (VAZQUEZ, 2007 p. 326)

“[...] desde o momento em que o processo do movimento dialético se reduz ao simples processo de opor o bem ao mal, de equacionar problemas cuja finalidade consiste em eliminar o mal e empregar uma categoria como antídoto da outra, as categorias perdem sua espontaneidade; a ideia deixa de funcionar; já não há vida nela” (MARX, 1976, p. 108)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo avaliar a matéria da justiça sob um prisma marxista, apresentando uma revisão sistemática das principais linhas de argumentação dentro do campo, explorando as nuances e ênfases de algumas dessas abordagens, bem como os impactos que suas distintas concepções epistemológicas e metodológicas produzem no entendimento do problema. A partir dessa revisão, pergunta-se: é possível elaborar uma interpretação da justiça a partir de Marx? Nesse trabalho, defende-se que tal esforço é possível, desde que a interpretação se pautem em uma abordagem dialética, a qual permite compreender a justiça de maneira não atomizada e, ao mesmo tempo, desvencilhá-la do economicismo dogmático que afirma que todas as determinações sociais resultam unicamente dos fatores econômicos. Para construir uma abordagem marxista da justiça, porém, além da dialética há que se ter claro outros dois pilares que constituem a sua teoria: a ideia de transcendência da autoalienação e a máxima marxiana presente na Crítica ao Programa de Gotha: “de cada qual segundo suas capacidades, a cada qual segundo suas necessidades”.

Palavras-chaves: Marxismo. Justiça. Dialética. Marxismo Analítico.

ABSTRACT

This study aims to appreciate the question of justice using a Marxist approach, presenting a systematic review of the main lines of argument within the field, exploring the hues and emphases between these approaches as well as the impacts that their distinct epistemological and methodological concepts produce in understanding the problem. From this review, a question is posed: is it possible to develop an interpretation of justice based on Marx? In this paper, it is argued that this effort is possible if the interpretation is guided on a dialectical approach, which allows the comprehension of justice in a non-atomized look and, at the same time, free from the dogmatic economicism that states that all social determinations result only from economic factors. In order to build a Marxist approach to justice, however, besides the dialectics, one must consider also two other pillars that constitute his theory: the idea of transcendence of self-alienation and the Marxian aphorism presented in the Critique of the Gotha Program, "from each according to his ability, to each according to his needs".

Keywords: Marxism. Justice. Dialectic. Analytical Marxism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	MARXISMO E (I)MORALIDADE: HÁ UM ESPAÇO PARA A JUSTIÇA NO PENSAMENTO DIALÉTICO?	14
2.1	A GÊNESE DA DISCUSSÃO SOBRE JUSTIÇA EM MARX: EPIFENÔMENO DO MODO DE PRODUÇÃO VERSUS JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.....	14
2.1.1	A concepção de justiça como epifenômeno do modo de produção.....	15
2.1.2	A ótica da justiça distributiva como norma superior	21
2.1.3	Justiça baseada em valores meta-históricos versus justiça baseada em um historicismo contingente.....	27
2.2	O DILEMA DA MORALIDADE SOB UM PRISMA DIALÉTICO: HISTÓRIA E LUTA DE CLASSES NA CONSTRUÇÃO DA MORAL	30
2.2.1	As categorias morais sob um prisma dialético	30
2.2.2	O realismo moral e luta de classes.....	32
2.2.3	Interpretar e transformar: a filosofia da práxis como fundamento moral	34
3	A BUSCA INDIVIDUALISTA PELA JUSTIÇA: O MÉTODO DO MARXISMO ANALÍTICO (OU MARXISMO SEM MARX) E A CRÍTICA DIALÉTICA	39
3.1	A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICO-METODOLÓGICA DO MARXISMO ANALÍTICO.....	40
3.1.1	Filosofia Analítica: lógica formal e construção da linguagem.....	40
3.1.2	Filosofia analítica no marxismo analítico:.....	43
3.2	PARA A CRÍTICA FILOSÓFICA DO MARXISMO ANALÍTICO	48
3.2.1	O necessário resgate da dialética para o pensamento marxista	49
3.2.2	Totalidade concreta como categoria filosófica fundamental do marxismo	55
3.2.3	Ontologia da aut mediação e transcendência da autoalienação	59
4	O ENCONTRO INDIVIDUALISTA DA JUSTIÇA NO MARXISMO ANALÍTICO:	65
4.1	AS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA NO MARXISMO ANALÍTICO	65
4.1.1	A justiça alocativa de Jon Elster	66
4.1.2	O igualitarismo de Gerald Cohen	68

4.1.3	Distribuição e igualdade de oportunidade em John Roemer.....	76
4.2	PARA UMA INTERPRETAÇÃO MARXISTA DA JUSTIÇA.....	84
4.2.1	A Crítica ao Programa de Gotha como esboço de uma justiça marxista	84
4.2.2	É possível pensar a justiça sob um viés socialista?	90
5	CONCLUSÃO.....	94
	REFERÊNCIAS.....	99

1 INTRODUÇÃO

As análises econômicas que tratam do tema da justiça restringem-se, em geral, ou à perspectiva liberal igualitária (de John Rawls), ou ao argumento das capacitações (de Amartya Sen), ou ainda a uma noção redistributivista em que a justiça é compreendida como igualdade de renda e/ou de bem-estar. Nesse trabalho, porém, analisa-se a justiça sob um prisma marxista, referenciado na crítica ao modo capitalista de produção, e não na consideração apriorística deste, como fazem tais abordagens. Para tanto, é estabelecida uma conexão entre a filosofia política e a economia política, mediadas pela ideia de justiça. Resgata-se a economia política marxista, por considerar que tal abordagem atingiu um entendimento e uma profundidade do sistema capitalista incontestável, e o posicionamento crítico em relação a este permite a elaboração de interpretações sobre a justiça contrárias à filosofia moral utilitarista, distintas daquelas propaladas pelo pensamento liberal, e críticas à ideia de distribuição de renda como condição suficiente para uma sociedade justa.

A conexão entre esses dois campos do saber, como seria de se esperar, não fomenta a concordância nem mesmo entre os teóricos marxistas. Desse esforço de compreender a justiça por essa ótica brotam ideias radicalmente distintas, que geram impasses interpretativos profundos. O presente trabalho, longe de tentar resolver essa questão, tem por objetivo geral avaliar a matéria da justiça sob um prisma marxista, apresentando uma revisão sistemática das principais linhas de argumentação dentro do campo, explorando as nuances e ênfases de algumas dessas abordagens, bem como os impactos que suas distintas concepções epistemológicas e metodológicas produzem no entendimento do problema. Por objetivos específicos temos: apresentar a percepção de que a concepção de justiça a partir de uma tradição marxista é um esforço recente e possui um substrato filosófico que (a despeito de não ser consensual entre os estudiosos) não deve ser ignorado; pormenorizar as interpretações alinhadas ao fenômeno do marxismo analítico, desde um panorama filosófico-metodológico, pontuando distinções que julgamos radicais em relação aos escritos de Marx; detalhar as concepções subjacentes à noção de justiça dentro de alguns autores do marxismo analítico e traçar algumas distinções em relação ao que julgamos essencial para a elaboração de uma justiça referenciada em Marx.

A partir desses objetivos, a questão que orienta o estudo é sistematizada da seguinte forma: é possível elaborar uma interpretação da justiça a partir de Marx? Nesse trabalho, defendo que tal esforço é possível, desde que a interpretação esteja desvincilhada do economicismo dogmático que afirma que todas as determinações sociais resultam unicamente

dos fatores econômicos. Há diversos fatores políticos e sociais que são condicionados pela produção e reprodução da vida social, mas que também a condicionam, gerando um impacto significativo na forma como se dá a dominação, a exploração e a opressão dentro do capitalismo. Desse modo, ignorá-los é reduzir o marxismo a um determinismo simplista do qual o próprio Marx buscou se afastar.

No entanto, para pensar a justiça de modo dialético é essencial que não se recorra a abordagens restritas a níveis analíticos atomizados, predominantes no marxismo analítico. Esse é um argumento relevante do texto a seguir. Tal visão impede a apreensão da costura que amarra e que, em grande medida, condiciona as relações sociais que se estabelecem sob a égide capitalista. Há, portanto, um aspecto imprescindível da abordagem de Marx que configura o ponto de partida deste trabalho: a compreensão de que a separação entre a teoria marxista e a perspectiva materialista-dialética é equivocada. Não se pode realizar uma cisão entre as categorias marxistas e a leitura dialética da realidade. Se a teoria do valor-trabalho de Marx fosse rejeitada, a epistemologia materialista-dialética estaria comprometida; assim como se esta fosse abandonada, o arranjo teórico marxista dificilmente seria mantido (BORON, 2007).

Desse modo, ignorar tanto a base material, quanto a perspectiva dialética, é aceitar que as relações sociais e de poder são mero reflexo de uma razão idealizada, coerente e pura. Assumir tal olhar epistemológico é negar aquela que julgamos ser maior contribuição de Marx para a filosofia ocidental: o materialismo dialético e a noção de totalidade concreta, que Karel Kosik (2011) sistematiza com primor.

Para o intento a que o trabalho se propõe resgatam-se as contribuições de autores que trabalharam o tema – de maneira direta ou indireta –, reivindicando a tradição marxista, além dos dilemas filosóficos e metodológicos que se impuseram a partir de suas reflexões. Portanto, o trabalho constitui-se metodologicamente a partir de um esforço de releitura e interpretação bibliográfica, sem que, no entanto, isso represente uma leitura exegética da matéria. Assim, exprime-se um caráter exploratório, com vistas ao aprofundamento da temática e ao mapeamento e à sistematização de algumas das contribuições já realizadas em outras regiões do mundo, mas ainda como um debate incipiente no Brasil. Nisso se justifica o presente estudo.

Os critérios utilizados para a seleção dos autores e dos textos trabalhados nessa pesquisa foram:

- a) a afinidade com a temática, ou seja, análises que convergissem ou que permitissem a convergência entre a teoria do valor-trabalho de Marx e a perspectiva da justiça;
- b) o vínculo com o pensamento e o método marxista;
- c) a variedade e o diálogo interdisciplinar.

Quanto a este último item, pelo próprio caráter transversal da pesquisa, as referências que deram suporte às análises possuíam um amplo espectro e atravessavam distintas áreas do conhecimento, uma vez que a complexidade inerente ao tema é impossível de ser apreendida por meio de uma visão unidimensional, parcimoniosa e evolutiva da ciência.

Antes de prosseguir, registra-se uma consideração relevante sobre a narrativa subsequente. Ao longo do texto utilizam-se os termos “classe trabalhadora” e “seres humanos” para evitar o viés de gênero presente regularmente nos discursos teóricos através da utilização das expressões “trabalhador” e “homem”. Esse cuidado reflete-se também na alteração das traduções originais, quando o objetivo era utilizar o termo “homem” enquanto ser genérico ou de um grupo entendido enquanto classe social. Compreendemos que tais alterações podem tornar o texto repetitivo e moroso. Não obstante, optamos por essa desconstrução por priorizarmos o conteúdo em detrimento da forma e o fizemos conscientemente, sabendo de seus efeitos estilísticos para a narrativa.

O trabalho está organizado da seguinte forma: o capítulo 1, que se segue a essa introdução, aborda os debates inaugurais – datados do início dos anos 1970 – que aproximaram o pensamento marxista das considerações sobre justiça e que dividiram as opiniões em dois caminhos majoritários: o da ótica da justiça enquanto epifenômeno do modo de produção e o da interpretação do tema a partir da noção de justiça distributiva. Como consideração acerca dessa polarização, são explicitadas as perspectivas subjacentes a cada um desses posicionamentos, erigindo a indagação sobre se a noção de justiça, desde Marx, deve ser construída a partir de valores meta-históricos ou se deve esta ser pensada a partir de um historicismo não idealista. A seguir, apresentam-se perspectivas que vinculam a constituição de uma interpretação marxista da justiça à abordagem dialética; as que defendem a possibilidade de pensar a justiça a partir de Marx, desde que esta esteja alinhada ao percurso da história e da luta de classes; e as que identificam na noção de práxis revolucionária o elo interpretativo entre marxismo e justiça.

O capítulo 2 volta-se para a análise dos fundamentos filosóficos subjacentes ao aclamado marxismo analítico, vertente marxista que ganha respaldo no início dos anos 1980 e

que tem no tema da justiça uma problemática comum. Sendo as principais características desse grupo a incorporação do individualismo metodológico (em maior ou menor medida) e a adoção de uma visão de ciência fundamentada em modelos matemáticos construídos a partir do raciocínio lógico-formal, constrói-se uma crítica epistemológica, ontológica e metodológica ao viés analítico do marxismo, tendo por base a perspectiva crítica.

Por fim, no capítulo 3 analisam-se as ideias de justiça esboçadas pelos principais nomes que constituíram o marxismo analítico, Jon Elster, John Roemer e Gerald Cohen, elaborando-se uma crítica conceitual de suas abordagens. Embora tais perspectivas constituam interpretações sobre justiça, não podem ser consideradas marxistas, já que se constituem a partir da negação da teoria do valor – um dos pilares fundamentais da filosofia marxiana – e diferem da máxima marxiana presente na Crítica ao Programa de Gotha, “de cada qual segundo suas capacidades, a cada qual segundo suas necessidades”.

A isso se segue a conclusão, na qual resgatam-se os principais aspectos abordados em cada parte desse estudo e aponta-se para a construção de uma abordagem marxista de justiça calcada na utilização da abordagem dialética e da Teoria do Valor presentes em Marx. Por fim, defende-se que, para pensar a justiça sob o prisma marxista, faz-se necessário buscar aquelas obras em que Marx dá pistas do que seria um horizonte estratégico voltado para a emancipação da classe trabalhadora, e esse horizonte pode ser encontrado no conceito de transcendência da autoalienação e no princípio exposto na Crítica ao Programa de Gotha. O marxismo, desse ponto de vista, é, portanto, identificado como uma alternativa ao conservadorismo neoliberal e ao niilismo hodierno. Pensar sobre essa matéria a partir dessa perspectiva é, assim, uma alternativa para a banalização dos problemas sociais decorrentes do capitalismo e para a inércia que domina a ação política nas sociedades contemporâneas.

2 MARXISMO E (I)MORALIDADE: HÁ UM ESPAÇO PARA A JUSTIÇA NO PENSAMENTO DIALÉTICO?

Nos anos 1970, o campo marxista deparou-se com um descrédito tanto político quanto intelectual, na medida em que, primeiro, o socialismo real passava a ser questionado como alternativa de emancipação das classes trabalhadoras e, segundo, as teorias marxistas eram desafiadas “tanto à sua direita por um pensamento liberal tornado dominante, como à sua esquerda por ‘novos pensamentos críticos’ que oferecem alternativas aos que contestam o estado atual das coisas” (KOUVELAKIS, 2011, p. 75). Como resposta a esse movimento, o pensamento marxista pulverizou-se em uma multiplicidade de correntes e interpretações e espalhou-se por espaços até então pouco frequentados, como o mundo anglófono.

Essa difusão se deu não somente no âmbito espacial, mas, também, no escopo temático, incorporando discussões até então marginais para o marxismo ortodoxo, como por exemplo, a justiça ou a injustiça do modo de produção capitalista. Os primeiros debates sobre o tema datam do início dos anos 1970, acompanhando o movimento inaugurado por autores como John Rawls (1971), Amartya Sen (1970), Robert Nozick (1974), Ronald Dworkin (1977). A gênese da discussão, no entanto, concentra-se neste primeiro momento no status moral do capitalismo, problema que conduz a uma reflexão acerca da moralidade ou da imoralidade implícita do capitalismo no pensamento de Marx.

As seções que se seguem têm por objetivo apresentar esses debates pioneiros e os distintos posicionamentos dos diferentes interlocutores em relação ao dilema da moralidade no marxismo, bem como estabelecer uma conexão entre esse problema filosófico de ordem maior e a possibilidade de, a partir dele, pensar a justiça. Para tanto, os principais textos são apresentados. Como conclusão dessa primeira parte, apresenta-se uma defesa da abordagem dialética e da noção de práxis revolucionária como essenciais para se refletir sobre a justiça através da ótica marxista crítica.

2.1 A GÊNESE DA DISCUSSÃO SOBRE JUSTIÇA EM MARX: EPIFENÔMENO DO MODO DE PRODUÇÃO VERSUS JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Os primeiros textos a abordar a matéria da justiça pela teoria marxista, tinham por objeto não a sistematização de uma concepção marxista de justiça, mas um problema anterior:

haveria uma moralidade subjacente ao pensamento de Marx?¹ Tal reflexão, ainda que não explicitada dessa forma, foi explorada pelos autores através de suas interpretações a respeito do posicionamento de Marx quanto ao status capitalismo, ou seja, se era esse um sistema injusto e condenável ou se a sua teoria permitia que se considerasse o contrário.

Um grupo de filósofos (WOOD, 1972, 1979; TUCKER, 1963) defendeu nessa discussão, a posição de que Marx não denunciou a injustiça do modo de produção capitalista, uma vez que em um sistema voltado para a acumulação de capital e baseado na exploração de mais-valor do trabalho é condição *sine qua non* para sua reprodução. Assim, centram sua análise no status moral da exploração. Ao passo que outros (VAN DE VEER, 1973; HUSAMI, 1978) insistiram na posição que Marx era um crítico severo das injustiças do capitalismo, as quais se davam, sobretudo pela lógica da propriedade privada.

Desse conflito emerge um universo de perspectivas voltadas para a elucidação do pensamento marxista de um ponto de vista filosófico-moral – tanto para afirmá-lo quanto para rejeitá-lo. A partir das visões que defendem uma moralidade (implícita ou explícita) em Marx, são sistematizadas concepções de justiça e os princípios que as regem. De modo contrário, para aquelas que negam a existência de uma concepção moral no pensamento marxiano, o esforço de construção de uma ideia de justiça é dado como incoerente com o pensamento de Marx e inútil do ponto de vista científico. A seguir detalham-se esses posicionamentos que germinaram esse debate.

2.1.1 A concepção de justiça como epifenômeno do modo de produção

A primeira tentativa de analisar a justiça sob a ótica da economia política marxista teve como mote a defesa de que a percepção dominante de justiça em um organismo social é

¹ Justiça, moral, ética e direito são conceitos distintos, mas que guardam imbricações profundas. Em relação às duas primeiras – de cuja reflexão brotaram os primeiros estudos sobre justiça a partir de Marx – alguns autores se manifestam. Ricoeur (2008), por exemplo, resgatando Aristóteles (1991), afirma ser a justiça o meio caminho entre moral e política e, em certa medida, uma temática negligenciada frente a estas duas. Essa dupla direção defendida pelo filósofo expressa-se, de pronto, no subtítulo de sua obra: “a justiça como regra moral e como instituição”. Diz ele: “*O fato é que o que exige exame é a vida, a maneira de levar a vida. A primeira indagação de ordem moral não é ‘que devo fazer?’; mas ‘como eu gostaria de levar a vida?’.* Que a questão do justo pertence a essa interrogação é coisa que Aristóteles já atestava no início de *Ética nicomaquéia*, ao afirmar que a pretensão à felicidade não detém sua trajetória na solidão [...]” (RICOEUR, 2008, p. 10). Já Reale (1953) argumenta que, sendo o “bem” o objeto da moral e o objetivo da ética, a justiça, enquanto experiência jurídica configura: “1) uma experiência histórico-cultural; 2) de ordem ética; 3) e normativa; 4) que tem como valor fundante o bem social da convivência ordenada, ou o valor do justo” (REALE, 1953, P.25). Em Nietzsche, a abolição de toda noção absoluta de moral provoca na percepção sobre o justo a mesma quebra: “*A crítica de Nietzsche aponta para a ausência de sentido moral absoluto para a existência, com a consequência de não mais se poder falar também em um valor justo por si mesmo.*” (CAMARGO, 2011, p. 81)

resultante do modo de produção em vigor. Nesse entendimento, “justiça” significa o aparato jurídico-institucional da sociedade, cuja razão de ser orienta-se para a reprodução do sistema em questão. Assim, em uma estrutura escravocrata o trabalho escravo não seria injusto; no feudalismo, a servidão tampouco; e, por fim, o trabalho assalariado marcado pela exploração da mão de obra seria somente a realização das leis que regem o capitalismo.

Allen Wood (1972) argumenta que não há nenhuma tentativa nos escritos de Marx e Engels de avaliar a justiça ou a injustiça do capitalismo. Há, por outro lado, uma crítica explícita àqueles autores que, a partir de um argumento moralista, condenam o sistema. Segundo Wood, para o marxismo as relações de produção são inexoráveis, visto que o primeiro ato histórico é a produção de coisas para suprir as necessidades. Essa produção humana primária, porém, ao transformar a natureza, transforma a própria condição humana e cria, também, novas necessidades. Esse processo, implacável e necessário, erige instituições adequadas a essas relações. Nesse sentido é que a justiça é pensada e, por isso, compreendida como um epifenômeno do modo de produção.

Sendo assim, a justiça adquire um papel de reprodutora da ordem, ocultando-se em um discurso transcendental e moralizante, o qual promove arbitrariedades e imposições ideológicas. Para a consecução da livre associação do trabalho, que edificaria a nova sociedade defendida por Marx, a abolição do Estado e, portanto, da justiça, seriam condições necessárias.

Por todo o seu estudo detalhado da realidade social e sua profunda preocupação com a análise racional desta, não encontramos nenhuma tentativa real nos escritos de Marx para fornecer uma concepção clara e positiva do direito ou da justiça. Esta negligência relativa dos conceitos e princípios jurídicos não deriva de uma aversão pessoal à 'pregação moral' ou de uma atitude 'amoral' em relação à realidade social, como alguns sugeriram. É, sim, devida à percepção de Marx sobre o papel das instituições jurídicas na vida social (WOOD, 1972, p. 255)².

Dessa forma, a justiça não configura um parâmetro erigido a partir da razão humana para inspeção das instituições e demais relações sociais, mas como um parâmetro criado e alicerçado a partir do próprio modo de produção para avaliação deste. Logo, não existe, segundo a ótica da justiça como epifenômeno do modo de produção, um princípio de justiça natural ou de direitos humanos transcendentais – como na concepção aristotélica e utilitarista

² No original: “For all his detailed study for social reality and his profound concern with the rational assessment of it, we find no real attempt in Marx’s writings to provide a clear and positive conception of right or justice. This relative neglect of juridical concepts and principles does not derive from a personal aversion to ‘moral preaching’ or from an ‘amoral’ attitude toward social reality, as some have suggested. It is due rather to Marx’s assessments of the role of juridical conceptions in social life”

benthamiana, por exemplo, em que a moralidade caracteriza-se pela perseguição da felicidade para o maior número de pessoas. Por outro lado, tal concepção compatibiliza a justiça com a opressão e a exploração da massa trabalhadora tão somente porque é sobre essa dinâmica que o sistema capitalista se edifica.

Em referência a Engels, Wood (1972) afirma que justiça ou injustiça de um modo de produção deve, portanto, ser avaliada a partir da ciência dedicada ao estudo concreto dessas relações de produção: a economia política. É através dela que se concebem os parâmetros de avaliação da estabilidade ou instabilidade do sistema. Nessa visão, portanto, a justiça sugere uma conexão com a estabilidade econômica.

Todas as formas jurídicas e princípios de justiça são, portanto, sem sentido se não aplicados a um modo de produção específico, e eles mantêm a sua validade racional apenas enquanto o conteúdo que eles possuem e as ações específicas a que se aplicam surgem naturalmente de, e correspondem concretamente a, este modo de produção (WOOD, 1972, p. 257)³.

A análise marxista da economia política capitalista, porém, apresenta-o como um sistema inerentemente instável e propício ao aprofundamento dos antagonismos sociais, até um limite em que sua perpetuação torna-se inviável. Nessa fase, a justiça, que até então contribuía para a sua manutenção, potencializa sua derrocada. “Para Marx, uma transação é justa em razão da sua função dentro do todo, e não em razão de suas consequências para o todo” (WOOD, 1972, p. 259).

Wood (1972) rejeita a possibilidade de que tal posição configure um relativismo moral, afirmando que uma posição relativista pressupõe que – dada uma mesma circunstância e pelo exercício da razão – duas posições distintas sejam consideradas válidas. Não é o caso na análise moral dos modos de produção. Pelo exercício da razão, diz ele, é possível determinar o que favorece ou não a sua reprodução⁴.

³ No original: “*All juridical forms and principles of justice are therefore meaningless unless applied to a specific mode of production, and they retain their rational validity only as long as the content they possess and the particular actions to which they apply arise naturally out of and correspond concretely to this productive mode*”

⁴ Tal afirmação advém de uma concepção de razão pura, analítica e pouco dialética. Se o movimento do capital é contraditório, determinados fenômenos podem contribuir para a sua acumulação ao mesmo tempo em que criam o ambiente para a sua destruição. Em relação à matéria da justiça, pode-se pensar na dialética presente no movimento do capital através da articulação entre capitalismo e demais formas de opressão, como racismo, patriarcado, xenofobia: ora o capital se associa a essas opressões por serem elas adequadas ao processo cumulativo, ora se distancia por serem estruturas pré-capitalistas que impedem a acumulação mais eficiente de capital. Embora não seja esse o tema do presente estudo, tais exemplos são ilustrativos dessa crítica à concepção de razão no pensamento de Allen Wood.

Quando Marx e Engels observam que o [ser humano], em diferentes épocas e lugares mantêm diversos pontos de vista sobre a natureza da “justiça eterna”, eles não estão defendendo uma posição relativista em que diferentes pontos de vista são “corretos” em diferentes épocas e lugares. Eles estão, por outro lado, argumentando que todas as concepções glorificadas, ideológicas de justiça são, em alguns aspectos, falsas e enganosas, uma vez que a sua aplicabilidade é limitada no que diz respeito ao tempo e ao lugar, e também porque muitas vezes expressam uma visão unilateral daquelas instituições às quais os fazem aplicar (WOOD, 1972, p. 260)⁵.

Quanto às posições que afirmam que o marxismo condena a apropriação do mais-valor – dado que o direito de propriedade da classe trabalhadora baseia-se no seu próprio trabalho e que a apropriação desse produto cria uma injustiça –, a ótica da justiça como epifenômeno do modo de produção afirma ser esta uma concepção de “propriedade privada individual” (WOOD, 1972, P. 263). Esta, no entanto, não é, no limite, a lógica na qual se funda o modo de produção capitalista. No capitalismo, a divisão na propriedade dos meios de produção exige que o trabalho seja cooperativo, a partir do uso comum dos meios de produção pela classe trabalhadora.

A crítica estende-se à ótica subconsumista⁶ por questionar a noção de valor da força de trabalho em relação ao valor do produto do trabalho realizado por essa força. Da diferença entre essas categorias é que se origina o mais-valor. No entanto, Wood (1972) trabalha a categoria “valor da força de trabalho” enquanto expresso na troca da capacidade de que dispõe a classe trabalhadora de trabalhar pelo salário. Nesse sentido, há equivalência na troca, uma vez que tal quantia (salário) é determinada socialmente pelas necessidades de reprodução da força de trabalho, acrescentando-se o fato de o capitalista não comprar os bens prontos, mas pagar antecipadamente pela mercadoria força de trabalho.

Independentemente de receber um salário “justo” ou “injusto” frente ao valor do produto produzido, portanto, a classe trabalhadora será explorada, uma vez que o valor da força de trabalho e o valor do produto do trabalho são categorias que não se equivalem. Por esse motivo, a ótica da justiça como epifenômeno do modo de produção recusa a ideia de distribuição justa propalada pela ótica subconsumista e da justiça distributiva.

⁵ No original: “When Marx and Engles remark that man at different times and places have held diverse views about the nature of ‘eternal justice’, they are not espousing the relativistic position that different views are ‘right’ at different times and places. They are rather arguing that all glorified, ideological conceptions of justice are in some respects false and misleading, since their applicability is limited as regards time and place, and also because they often express a one-sided view even of those institutions to which they do apply”

⁶ Segundo a ótica subconsumista, a causa prioritária das crises capitalistas decorre da insuficiência da demanda. No início do século XX, através dos escritos de Rosa Luxemburgo, essa tese ganhou força e, em certa medida, explicou a corrida imperialista disputada entre os Estados capitalistas centrais.

[...] em resposta à demanda lassaleana por uma “distribuição justa” Marx questiona: “que distribuição justa? A burguesia não afirma ser justa a presente distribuição? E não é esta, de fato, a única distribuição justa baseada nesse modo de produção? As relações econômicas são ditadas pela concepção jurídica ou são as relações jurídicas que, ao contrário, emergem das relações econômicas?” (MARX, *citado em* WOOD, 1972, p. 266)⁷.

Acreditar, portanto, que o arranjo jurídico institucional é capaz de determinar em alguma medida as relações econômicas é, para Wood (1972), aproximar-se da abordagem socialista utópica contra a qual Marx tanto relutou na sua época. Pensar uma justiça socialista seria irrelevante, visto que a destruição do capitalismo e da sociedade de classes implicaria novos padrões de relações alheios à necessidade social de um Estado e de um arcabouço jurídico para implementá-los. Desse modo:

Se [...] insistirmos em dizer que a verdadeira concepção de justiça marxista é aquela apropriada a uma sociedade comunista plena, nossa conclusão provavelmente será a de que a verdadeira concepção de justiça marxista é a ausência de toda e qualquer concepção de justiça (WOOD, 1972, p. 271)⁸.

Ou seja, esta é a sociedade na qual a contradição indivíduo *versus* sociedade, a qual origina a condição para a necessidade de justiça, já não se faz mais presente e, por isso, a própria ideia de justiça é dispensável. A linha argumentativa de Wood, portanto, desacreditava de uma ideia de justiça em Marx porque esta se referia ao aparato jurídico legal e, novamente, enquanto tal, seria um epifenômeno do modo de produção.

Para Tucker, outro autor dessa linha argumentativa, Marx não considerava o capitalismo injusto, assim como não haveria um padrão superior de justiça, mas um padrão de distribuição em cada modo de produção. Cada sistema, em si, possui uma lei que define o que são consideradas “equidade” e “justiça”. Por isso, “uma justiça distributiva ideal é algo completamente estranho ao universo mental de Marx” (TUCKER, 1963, p. 22).

Reivindicando a herança marxiana, Tucker opôs-se aos movimentos que identificavam em Marx um sujeito histórico semelhante a um profeta religioso ou ao mais radical moralista. A justiça de um sistema deve ser avaliada a partir da natureza própria desse sistema, o que só é possível mediante a análise pela ciência da Economia Política. Dessa forma, na visão de

⁷ No original: “in response to the Lassallean demand for ‘a just distribution of the proceeds of labor’ Marx asks: ‘what is just distribution? Do not the bourgeois assert that the present distribution is just?’ And isn’t it in fact the only just distribution based on the present mode of production? Are economic relations ruled by juridical concepts or do not juridical relations arise on the contrary out of economic ones?”

⁸ No original: “If, [...] one insists on saying that Marx’s real concept of justice is the one he would deem appropriate to a fully developed communist society, one’s conclusion probably should be that Marx’s real concept of justice is no concept of it at all.”

Marx, não há direito que se sobreponha a estrutura produtiva das sociedades, justamente porque tais direitos se formam e são condicionados a partir desse arranjo.

O argumento resume-se na sentença: “[...] não existe injustiça alguma no trabalho assalariado. O salário de subsistência, afirmam ambos [Marx e Engels], é precisamente o que vale a força de trabalho do trabalhador sob o capitalismo.” (TUCKER, 1963, p. 20). Ou seja, na própria ideia de assalariamento está implícita a prática da exploração. O salário é inevitavelmente de subsistência. A parte restante da produção é apropriado pelo capitalista com vistas à acumulação. A condenação de Marx não diz respeito à exploração, à extração de mais-valor, posto que esta é inerente ao trabalho assalariado que cria essa dinâmica. Não é um posicionamento sobre a justiça ou injustiça do capitalismo ou do trabalho assalariado. Mas constitui-se enquanto um posicionamento que subsidia um projeto político: a formação do partido dos trabalhadores alemães (TUCKER, 1963, p. 21).

Tucker (1963), mais adiante em sua obra, afirma como se constituiu um mito em torno do socialismo científico e da trajetória teleológica pela qual o “mundo histórico do capital e do trabalho se torna, no fim, um mundo que não conhece capital ou trabalho” (TUCKER, 1963, p. 246). Esse mito da inexorabilidade do processo de destruição do capital era, segundo Tucker, perfeitamente compatível com a noção de justiça distributiva pois concebia abstratamente um sistema harmônico, equilibrado, acordado – incompatível com o conflito real sobre o qual a sociedade de Marx se edificara. Diz ele:

A única solução possível para tal conflito era o seu fim pela abolição da força que criava duas entidades hostis de uma só, isto é, o trabalho e o capital, criados do [ser humano]. Não admira, portanto, que Marx encarasse como grotescos chavões socialistas de sua época, tais como “uma diária justa para um dia de trabalho justo” e zombasse da ideia de justiça. Insistia continuamente em que a luta entre o trabalho e o capital era um combate mortal e só poderia terminar com a destruição do capital. A questão para Marx não era de justiça, mas da perda que o [ser humano] sofre de si próprio sob a escravidão de um *unmenschliche Macht*, e sua recuperação pela derrocada completa dessa força. O término do empobrecimento material do trabalhador era secundário quanto ao objetivo real – o término de sua desumanização. (TUCKER, 1963, p. 247)

Ademais, o princípio distributivo não configuraria um princípio de justiça marxista, visto que nenhum socialista lograria definir uma distribuição que contemplasse a todos os membros da sociedade.

2.1.2 A ótica da justiça distributiva como norma superior

Os primeiros autores marxistas a se contraporem à visão apresentada na seção anterior foram Donald Van de Veer e Ziyad Husami. Para estes, a adoção de uma postura normativamente neutra diante da estrutura capitalista, como supunham Wood e Tucker, não representava precisamente o pensamento de Marx. Contrapondo-se a essa interpretação, Van de Veer propõe uma crítica metaética à visão de Tucker – para quem o marxismo fundava-se em um relativismo moral e era, portanto, eticamente vazio –, ao passo que Husami debruça-se sobre a crítica à exploração econômica como elemento basilar de uma concepção de justiça em Marx, em resposta à noção estreita de justiça elaborada por Wood.

Van de Veer (1973) inicia sua crítica afirmando que Robert Tucker apresenta uma leitura deturpada de Marx ao postular sua aversão à ideia de justiça, e sistematizando a defesa de um princípio de justiça distributiva também baseado na **Crítica ao Programa de Gotha**, publicado em 1875. Em verdade, argumenta Van de Veer, o que Tucker combate quando rejeita a ideia de justiça em Marx é a visão segundo a qual a luta contra o capitalismo é, a rigor, uma disputa moral contra as injustiças sociais decorrentes da lógica da acumulação capitalista. A crítica marxiana ao capitalismo não se direcionaria às suas injustiças e, tampouco, o comunismo seria um ordenamento social no qual reinaria a justiça. Ademais, falar de distribuição justa seria, para Marx, sem sentido, um exercício antiquado.

Para Van de Veer, no entanto, as críticas de Marx são menos direcionadas à justiça em si e mais voltadas à retórica que as terminologias referentes ao termo assumiram, possibilitando a emergência de um sistema normativo capaz de respaldar a ordem burguesa. Evidentemente, Marx empenhou-se em não sancionar essa ordem, da qual o sistema jurídico-legal era subsidiário. Porém, um maior rigor no trato dos conceitos fazia-se necessário, especialmente no que dizia respeito à justiça. Considerá-la, por um lado, como o aparato institucional que reproduz a ordem capitalista não é o mesmo que considerá-la a partir da ótica presente na Crítica ao Programa de Gotha, centrada em um princípio de distribuição.

[...] Isso não nos dá razão para negar que o princípio da distribuição de Marx é um princípio de justiça. Nitidamente, devemos dizer, eu acho, que qualquer princípio que afirme como os bens devem ser distribuídos entre os membros de uma determinada classe e, explicitamente, ou implicitamente, sugere que uma violação desse princípio é maléfica ou exploradora, é um princípio de justiça (VAN DE VEER, 1973, p. 375)⁹.

⁹ No original: “[...] this does not provide us with any reason to deny that Marx's principle of distribution is a principle of justice. Positively, we must say, I think, that any principle stating how goods ought to be

Assim, o que está em discussão nesse debate é a justiça analisada sob a égide capitalista em contraposição à justiça baseada em um princípio universal superior. Se para Tucker não haveria um padrão superior de justiça em Marx, haja vista que cada modo de produção possuiria um padrão distributivo característico, para Van de Veer era possível deduzir um princípio de justiça distributiva com o qual Marx estava comprometido. Este teria na exploração a sua chave interpretativa.

Em essência, é que o valor de troca de uma mercadoria excede o valor de troca do trabalho que o trabalhador coloca na produção do bem. O excesso ou a "mais-valia", que por direito pertence ao trabalhador é, então, de acordo com Marx, apropriada pelo capitalista para si mesmo; para Marx isto é a exploração, e é a própria essência do capitalismo (VAN DE VEER, 1973, p. 370)¹⁰.

Assim, o status moral do capitalismo seria condenado pela troca desigual entre o que o trabalhador fornece em termos de valor e o que recebe pelo seu trabalho. Visando superar isso que, no socialismo, o princípio de distribuição condizente com a eliminação da exploração seria *“de cada qual segundo o seu trabalho”*. Na etapa superior do comunismo, no entanto, a distribuição do produto não mais seguiria esse preceito igualitário, visto que teria de englobar as diferenças entre os sujeitos sociais tanto em termos de contribuição (trabalho) quanto em termos de necessidades. Assim, a igualdade apregoada na fase socialista – que se choca com a desigualdade capitalista – deveria ser desfeita em nome do suprimento das necessidades de todos os sujeitos sociais no comunismo.

O reconhecimento da ambivalência entre princípios bem estabelecidos e um relativismo moral na obra de Marx levanta uma série de dúvidas: se é verdade que Marx possuía princípios normativos fortes, como justificá-los? Como afirmar que determinados princípios são mais razoáveis do que outros sem recair em um mote ideológico? Para Van de Veer, a distinção entre as fases inferior e superior do comunismo é um elemento importante para responder a essas questões e compreender no que consiste a moralidade do pensamento de Marx.

Primeiramente, o discurso em prol da igualdade foi difundido como princípio moral atemporal dentro do pensamento da justiça distributiva. Contudo, perceber a moralidade como

distributed among members of a given class and, explicitly, or implicitly, implies that a violation of the principle is evil or exploitative, is a principle of justice”

¹⁰ No original: *“In essence, it is that the exchange value of a commodity exceeds the exchange value of the labor that the worker put into the production of the commodity. The excess or "surplus value" which rightfully belongs to the laborer is then, according to Marx, expropriated by the capitalist for himself; for Marx this is exploitation and it is the very essence of capitalism”*

um produto histórico não vai de encontro à ideia de que “alguns apelos morais são justificáveis e outros não são” (VAN DE VEER, 1973, p. 381). Nisso consiste o que o autor chama de absolutismo ético, ou seja, uma postura ética formada e justificada pelo exercício da razão. Diferentemente de um dogmatismo moral, o absolutismo ético resulta no revisionismo constante dos preceitos e das premissas morais. Ou seja, diante dos dogmas, deve-se adotar uma postura cética a fim de repensá-los para o tempo histórico presente. Assim, não haveria incompatibilidade entre o pensamento de Marx e princípios morais racionalmente justificáveis, ainda que o autor reconheça que muitas leituras permitam uma relativização da justiça ou da moral – postura que Robert Tucker creditava a Marx, por exemplo.

Ademais, para Van de Veer (1973), o aspecto normativo do marxismo sustentava-se fortemente na prática revolucionária da luta contra a desumanização e a exploração. Tinha, portanto, um vínculo estreito com a teoria da revolução de Marx, com a afirmação de que para além de interpretar o mundo era necessário transformá-lo (MARX, 2007). Por fim, Van de Veer admite a posição de que a teoria de Marx poderia gerar uma inconsistência. No entanto, admitir tal inconsistência seria melhor do que afirmar que Marx não possuía um princípio de justiça, como nas leituras relativistas de Tucker e Wood:

Alguns dos escritos de Marx sugerem que ele poderia ter uma visão parecida com a que temos esboçado e outras que ele pode ter sido um relativista ético. Por "relativismo ético" me refiro àquela visão de que, pelo menos em alguns casos, não há base racional para preferir uma moralidade a outra, e se há qualquer sentido no qual a moralidade é vinculante, isto se dá, na melhor das hipóteses, somente na cultura ou em uma época em que esse sentido é ou foi dominante. No entanto, [...] somos confrontados com um paradoxo de proporções saudáveis uma vez que há também indicações de que Marx, como sugerimos, era um moralista de primeira classe, que ele considerava inúmeros princípios morais embutidos na prática burguesa como [...] injustificáveis e inválidos e, portanto, não obrigatórios. Nitidamente, ele parece estar profundamente comprometido com outros princípios normativos, ao menos implicitamente, o que sugere que ele os considerava justificáveis ou válidos. Será que Marx, ao final, foi as duas coisas, ou há alguma maneira de resolver esse paradoxo? E, neste último caso, isto de algum modo prejudicaria a nossa tese sobre a concepção de Marx sobre a justiça? (VAN DER VEER, 1973, p. 378)¹¹

¹¹ No original: “*Some of Marx's writings suggest that he held a view somewhat like that which we have sketched and that he may have been an ethical relativist. By "ethical relativism" I mean the view that there is at least in some cases, no rational basis for preferring one morality to another, and if there is any sense in which a morality is "binding" it is so, at best, only in the culture or cultural epoch in which it is or was dominant. However, [...] we are confronted with a paradox of healthy proportions since there is also indication that Marx, as we have suggested, was a first-class moralist himself, that he regarded numerous moral principles embedded in bourgeois practice as [...] unjustified and invalid and, therefore, not practically binding. Positively, he appears deeply committed to other normative principles, implicitly (at least) suggesting that he regarded 'them as justified or valid. Did Marx, in the end, try to have it both ways, or is there some way of resolving the paradox? And if the latter, would this in any way undermine our thesis concerning Marx's views on justice?*”

Ao passo que Van de Veer disserta sobre o caráter da moralidade no marxismo, voltando-se para uma crítica de Tucker, Ziyad Husami insere-se no debate contrapondo-se à visão de Allen Wood. Husami (1978) defende que, quando Marx caracteriza o capitalismo como um sistema baseado na dominação, na exploração e na propriedade privada, o está condenando severamente. Se não diz explicitamente que o capitalismo é “injusto”, usa, ao menos, uma linguagem muito clara de denúncia. Faz isso ao identificar, na essência dessa estrutura produtiva, contradições que reverberam e se reproduzem em múltiplos níveis, a saber: as contradições entre quem produz e quem se apropria do produto do trabalho; o conflito entre coordenação ou anarquia do processo produtivo; a concentração de capital concomitante às crescentes desigualdades na distribuição; a situação da classe trabalhadora potencialmente miserável; a coerção que permeia todo o processo produtivo e que se dá em uma tripla relação (seres humanos entre si, coisa-seres humanos, forças impessoais-seres humanos); e o monopólio do desenvolvimento social, cuja dinâmica passa a depender quase que em sua totalidade desse sistema, fundado na propriedade privada. Afirma o autor então:

Marx usa uma linguagem semelhante e mais explícita em outro trecho no qual ele caracterizar exploração como "assalto", "usurpação", "fraude", "pilhagem", "saque", "roubo", "arrebato", e "engano". Por exemplo, no *Grundrisse*, ele fala de "o roubo [Diebstahl] de tempo de trabalho alienado [quer dizer, de mais-valor excesso de trabalho] no qual a riqueza presente é baseada." Se o capitalista rouba o trabalhador, então ele se apropria daquilo que não é propriamente dele ou ele se apropria daquilo que legalmente pertence ao trabalhador. Assim não há nenhum sentido em dizer que o capitalista pode roubar o trabalhador e simultaneamente o tratar com justiça (HUSAMI, 1978, p. 30)¹².

Para Husami, Tucker e Wood não percebem um elemento importante da teoria marxista: a liberdade capitalista é, na essência, uma não-liberdade, e a igualdade capitalista é, da mesma forma, uma desigualdade. No limite, tal interpretação não diferenciaria a dimensão da norma aparente e a dimensão do processo real, reduzindo o conceito de justiça a um epifenômeno do processo produtivo voltado a sua reprodução. Se as normas sociais forem analisadas não apenas como epifenômenos dos modos de produção em si, mas também como decorrentes da própria existência das classes sociais que compõem esse modo de produção, supera-se esse equívoco:

¹² No original: “Marx elsewhere uses identical and far more explicit language when he characterizes exploitation as “robbery,” “usurpation,” “embezzlement,” “plunder,” “booty,” “theft,” “snatching,” and “swindling.” For instance, in the *Grundrisse*, he speaks of “the theft [Diebstahl] of alien labor time [that is, of surplus value or surplus labor] on which the present wealth is based.” If the capitalist robs the worker, then he appropriates what is not rightfully his own or he appropriates what rightfully belongs to the worker. Thus there is no meaningful sense in which the capitalist can simultaneously rob the worker and treat him justly”

Wood e Tucker desconstruem a sociologia da moral marxista ao não notar que os elementos da superestrutura, tal como as concepções de justiça, possuem dois níveis de determinação. Visualizando apenas a determinação social das normas e excluindo a determinação de classe destas, eles são levados a acreditar que, para Marx, uma norma é justa quando está de acordo com o modo de produção e injusta quando está em desacordo com ele. Eles negligenciam a relação que Marx faz entre as concepções morais internas a um mesmo modo de produção pelas diferentes classes sociais (HUSAMI, 1978, p. 35)¹³.

Assim, para Husami, os padrões morais, sim, são históricos¹⁴ – como advoga Wood –, mas também se formam pela estrutura e pelos interesses de classes, reverberando na consciência dos sujeitos¹⁵ (KAIN, 1986). Dessa forma, a existência de uma classe revolucionária que difunde um ideal (também) revolucionário pressupõe uma moral que a sustente (YENIGUN, 2013).

Segundo Husami, a moralidade presente em Marx tem sua gênese nos valores hegelianos de auto realização e autodeterminação. Esses valores ancoram os princípios de justiça distributiva que constituem o eixo central da perspectiva normativa de Marx da ideia de justiça socialista. Tanto a auto realização quanto a autodeterminação são incongruentes com a lógica da propriedade privada e da exploração de classe, nas quais se fundamenta o capitalismo. A justiça socialista, portanto, ao estabelecer o controle racional e coletivo dos meios de produção – eliminando a propriedade privada – e se basear em um princípio de distribuição, possibilitaria o usufruto real da liberdade e da igualdade.

No entanto, no princípio da justiça distributiva da primeira fase do comunismo (de cada um segundo seu trabalho), a soma das distribuições individuais não representaria a soma do produto social, pois uma sociedade socialista não se manteria caso a totalidade da produção fosse imediatamente distribuída e consumida. Seriam necessárias deduções,

¹³ No original: “Wood and Tucker misconstrue the Marxian sociology of morals by failing to note that elements of the superstructure, such as conceptions of justice, have two levels of determination. By focusing only on the social determination of norms to the exclusion of their class determination, they are led to believe that, for Marx, a norm is just when it accords with a mode of production and unjust when it discords with that mode. They overlook Marx’s relation of moral conceptions within the same mode of production to the opposed social classes”

¹⁴ “Se o porta-voz de uma classe justificar seus valores ao afirmar que sua visão moral é independente da evolução histórica ou dos interesses de classe, então ele mantém falsas crenças sobre sua moralidade” (HUSAMI, 1978, p. 33). No original: “If the spokesmen for a class justify their values by maintaining that their moral outlook is independent of historical development or of class interests, then they maintain false beliefs about their morality”

¹⁵ “É o burguês que vê justiça em meio à exploração, não Marx ou a consciência de classe do proletariado. O componente normativo na consciência das classes oprimidas, sejam eles escravos da antiguidade ou proletários do capitalismo, contribui para as condições subjetivas (além de as condições objetivas) que minam e derrubam estes sistemas sociais” (HUSAMI, 1978, p. 38). No original: “It is the bourgeois who sees justice in the midst of exploitation, not Marx or the class-conscious proletarian. The normative component in the consciousness of the oppressed classes, whether they are the slaves of antiquity or the proletarians of capitalism, contributes to the subjective conditions (aside from the objective conditions) which undermine and lead to the overthrow of these social systems”

relativas à necessidade econômica e não à equidade econômica, como: a substituição dos meios de produção, a expansão da produção futura, e um fundo de reserva para emergências e desastres. Após esses descontos, o consumo se dividiria no consumo social (necessidades sociais, educação, serviços de saúde, fundos para os inaptos ao trabalho) e no consumo individual.

Muito distinta desse formato é a organização social capitalista, no qual as trabalhadoras e os trabalhadores recebem um valor menor do que o valor da força de trabalho empregada para a produção dos bens e serviços. Mais do que isso, mesmo que a classe trabalhadora recebesse o equivalente ao valor de sua força de trabalho – como já afirmara Tucker –, ainda assim estaria sendo explorada, visto que o valor total que a força de trabalho produz excede o valor da força de trabalho em si, e esse excedente é apropriado pela classe capitalista. A injustiça do capitalismo, portanto, “consiste na não equivalência entre contribuição e recompensa, no despojamento e na exploração da força de trabalho” (HUSAMI, 1978, p. 47). Assim, o status moral do capitalismo é condenável e alicerça-se nas denúncias à exploração da força de trabalho (derivada das relações sociais) e à propriedade privada.

No entanto, a condenação do sistema fundamenta-se não somente em um conteúdo moral, mas também (e, sobretudo) em bases científicas, argumenta Husami, uma vez que nesse modo de produção há desperdício de recursos humanos e da capacidade produtiva que vão de encontro à satisfação das necessidades. Visto que o que orienta a produção é a geração de mais-valor, é o lucro que pauta toda a esfera produtiva (desde a determinação de quais bens serão produzidos e em quais quantidades, até a definição dos serviços que serão providos). Portanto, o capitalismo está eivado de contradições, sendo que um dos conflitos fundamentais reside no subconsumismo, ou seja, no “desenvolvimento irrestrito de riqueza sob a forma de mercadorias e o poder de consumo restrito da sociedade”¹⁶ (HUSAMI, 1978, p. 58). Logo, há como lutar por reformas sem que, com isso, se recaia em um reformismo, e tal luta se concretiza através da distribuição das rendas e da riqueza sob o capitalismo.

¹⁶ No original: “*between the unrestricted development of wealth in the form of commodities and the restricted consuming power of society*”.

2.1.3 Justiça baseada em valores meta-históricos versus justiça baseada em um historicismo contingente

A controvérsia exposta na subseção anterior se funda na diferença entre dois níveis analíticos: a justiça interna ao modo de produção em questão (nesse caso, o que é justo dada a estrutura capitalista) e a perspectiva de justiça que perpassa modos de produção (o que é justo para além da estrutura capitalista). Uma ideia de justiça baseada em um historicismo contingente e uma outra ideia fundada em valores meta-históricos é, portanto, a distinção subjacente a essas duas concepções acima expostas. Distingui-las é necessário para compreender a gênese do debate sobre a justiça no marxismo e as implicações que dificultam a elaboração de uma teoria mais sistemática da matéria, fundada no pensamento de Marx.

Tucker (1970) e Wood (1972) assentam sua análise sobre uma interpretação da percepção de Marx sobre o sistema capitalista *em si*, reafirmando que as lógicas de distribuição condizem, e variam de acordo, com a infraestrutura do sistema, e que, portanto, a justiça é um atributo do modo de produção vigente.

Quando Marx refere-se às relações de produção como as relações "econômicas", ele não pretende isolar um aspecto das relações sociais como sendo o crucial, mas simplesmente enfatizar que todas essas relações são formas de atividade produtiva humana, e devem ser vistas em sua conexão com a produção (WOOD, 1972, P. 250)¹⁷.

Considerar a justiça como um atributo do modo de produção vigente implica, porém, reconhecer não apenas a dimensão jurídico-legal do termo “justiça”, mas os impactos que o sistema produtivo exerce na totalidade das relações e dos sujeitos sociais. Por exemplo, os reflexos que a lei geral da acumulação capitalista gera, não apenas para o Capital, mas para a classe trabalhadora e para os demais grupos sociais desfavorecidos e ausentes de privilégios sob o jugo capitalista. Tomando a justiça exclusivamente enquanto arcabouço institucional funcional à reprodução da lógica econômica, recai-se em um historicismo contingente, alheio aos próprios sujeitos que produzem a história.

Husami, por outro lado, ao apresentar uma visão sobre a evolução histórica dos sistemas de produção, advoga pela comparabilidade dos padrões morais entre modos de produção distintos. A pressuposição de um conceito de justiça baseado em valores meta-históricos, no entanto, pode facilmente culminar em uma noção dogmática, em um horizonte

¹⁷ No original: “When Marx refers to production relations as 'economic' relations, he does not mean to isolate one aspect of social relations as the crucial one, but simply to emphasize that all such relations are forms of human productive activity, and should be viewed in their connection with production”

normativo calcado em um princípio geral ou futuro único a ser perseguido, o que faz com que muitos estudos marxistas que seguem a mesma orientação sejam descreditados¹⁸ por um suposto caráter sobredeterminista e teleológico¹⁹.

Por esse motivo, Husami qualifica seu posicionamento, afirmando que os valores atuais das sociedades, por disporem de maior complexidade, funcionam como parâmetros valorativos das sociedades anteriores, mas a dificuldade de avaliar um horizonte normativo faz com que os parâmetros atuais não funcionem como referência para sociedades futuras. Pensando assim, seria improvável a projeção de um conjunto de valores vindouros capaz de avaliar as sociedades atuais:

[...] considerando a origem social e a historicidade das normas, a sociologia da moral marxista não afirma nem sugere que uma norma decorrente de, ou relativa a, um modo de produção não pode ser validamente utilizado na avaliação de outro modo. Pelo contrário, a determinação existencial dos padrões morais implica restrições existenciais ou pré-requisitos existenciais para a sua realização. Por exemplo, as normas de justiça dos proletários podem ser validamente utilizadas na avaliação de sociedades anteriores, mas essas normas não podem ser realizadas em qualquer ou em todas as sociedades (HUSAMI, 1978, p. 34)²⁰

O desafio em sistematizar uma teoria marxista da justiça, portanto, esbarra nessas dificuldades que uma perspectiva epistemológica materialista histórica provoca no fazer científico. E é por esse recorte que deve-se compreender o debate seminal entre Tucker-Wood e Van de Veer-Husami. Algumas pistas sobre como tratar isso podem ser resgatadas no texto

¹⁸ Nesse aspecto as abordagens pós-coloniais, por exemplo, demarcam algumas discordâncias epistemológicas com relação às teorias marxistas críticas. Boaventura de Souza Santos (2002), ícone do pensamento descolonizante, argumenta, por exemplo que o fato de a teoria crítica conceber a sociedade como uma totalidade, a sua alternativa é, também, totalizante. Desse modo, em vez de emancipar os sujeitos, insere-os dentro de uma alternativa cerrada e regulatória, o que significa que, apesar de buscar alternativas emancipatórias dentro do paradigma dominante, a teoria crítica traça uma alternativa que se agarra a um conhecimento de ordem sobre o caos, de princípio único de transformação social. Na verdade, a crítica a essa saída totalizante baseia-se em uma concepção de totalidade hegeliana – que é abstrata e homogeneizante – em detrimento da totalidade marxista – concreta e múltipla, como será visto adiante. Ademais, a posição de Boaventura assemelha-se muito àquela assumida por Marx quando critica o sistema fechado de Proudhon por “*abolir a alienação político-econômica dentro da alienação político-econômica*” (citado em MÉZÁROS, 2006, p. 92).

¹⁹ Posicionamentos sobredeterministas, recorrentes no marxismo estruturalista de alguns de seus intérpretes, são incapazes de identificar o caráter aberto, dinâmico e complexo da obra de Marx, transformando seu conteúdo em um arcabouço instrumental que funciona através de mediações simples e automáticas, em detrimento das mediações complexas trabalhadas pelo marxismo crítico e que tem a capacidade de explicar a fetichização das relações sociais, sua alienação e reificação.

²⁰ No original: “[...] *in accounting for the social origin and historicity of norms, the Marxian sociology of morals does not state or imply that a norm arising in, or pertaining to, one mode of production cannot be validly used in the evaluation of another mode. Rather, the existential determination of moral standards implies existential constraints or existential prerequisites for their realization. For instance, proletarian norms of justice can be validly used in evaluating earlier societies but these norms cannot be realized in any or all societies.*”

A Miséria da Filosofia (1976), publicado pela primeira vez em 1847, no qual Marx elabora uma crítica aguda à teoria de Prudhon.

Nessa obra, Marx tipifica as teorias econômicas, o que é essencial para compreender tanto a confusão das interpretações que conferem à filosofia de Marx um caráter teleologicamente cerrado, quanto o seu posicionamento crítico às visões pragmaticamente orientadas. Há, então (i) as teorias fatalistas: aquelas que são indiferentes aos ditames do capitalismo e que se posicionam segundo a máxima de que seus inconvenientes não são mais do que a “dor do parto” (MARX, 1976, p. 188); (ii) as teorias humanitárias / filantrópicas: aquelas que enfatizam o lado “mau” das relações de produção capitalistas, mas que não estão preocupadas com a sua superação. Ou seja, buscam eliminar o antagonismo inerente ao capitalismo sem eliminar, com isso, as categorias e a lógica próprias a ele; e (iii) as teorias socialistas e comunistas: que não passam de utopismos enquanto as condições concretas para a transformação do modo de produção não estiverem dadas. Nesse caso, uma vez evidenciadas as condições concretas de luta do proletariado, a estes últimos:

[...] basta-lhes dar-se conta do que se desenvolve ante seus olhos, e se converterem em porta-vozes dessa realidade [...] Uma vez advertido esse aspecto, a ciência, produto do movimento histórico, no qual participa já com pleno conhecimento de causa, deixa de ser doutrinária para converter-se em revolucionária (MARX, 1976, p. 120).

É importante resgatar essa contribuição de Marx para rejeitar, em primeiro lugar, aquelas teorias que, fundadas no cientificismo e no pragmatismo justificam e legitimam os ditames capitalistas e seus inconvenientes; em segundo lugar, as propostas reformistas que, fundadas em um pacto de classes, buscam combater o capitalismo sem combatê-lo, de fato; e, em terceiro lugar, as leituras fundadas em uma saída totalizante, calcada em um processo único de transformação social²¹.

Por conta disso, a discussão sobre a justiça para além do capitalismo constitui um desafio, pois coloca em pauta o aprofundamento de uma proposta alternativa sobre a justiça que, ao mesmo tempo, transcenda as relações capitalistas de produção e não se resuma a fórmulas acabadas e trajetórias prontas de transformação da sociedade, como Marx claramente criticou n’ **A Miséria da Filosofia**.

²¹ Tal ótica se fez presente em alguns marxismos teóricos e práticos, é verdade, o que levou à redução do poder de agência frente à estrutura e da importância da abordagem desenvolvida por Marx em seus textos filosóficos e políticos. Mas nas abordagens fundadas em uma práxis revolucionária que conferem centralidade à luta de classes, por exemplo, o único aspecto teleológico identificável é a necessária superação das relações alienantes e reificadas preponderantes no modo de produção capitalista fundado na lei do valor.

Assim, a discussão sobre a justiça interna ao modo de produção capitalista não deve ser resumida ao fato de que, nos marcos das relações burguesas de produção, o conceito de justiça será sempre e em sua totalidade uma forma de reprodução da ideologia da dominação. Como deixa explícito na obra supracitada, Marx acreditava que a transformação da proposta socialista de mero utopismo em realidade passava pela existência de condições concretas, de traços claros da luta do proletariado. Considerando que as condições concretas dizem respeito não somente aos elementos materiais, mas também à estrutura legal que conforma a teia de relações sociais de determinada época – a qual, por sua vez impacta e é impactada dialeticamente pela infraestrutura material – o debate sobre a justiça capitalista ganha relevância.

2.2 O DILEMA DA MORALIDADE SOB UM PRISMA DIALÉTICO: HISTÓRIA E LUTA DE CLASSES NA CONSTRUÇÃO DA MORAL

Diante do exposto na seção anterior, discussão que inaugura a análise sobre a justiça em Marx, outras óticas surgem. A presente seção dedica-se à exploração dessas novas mediações teóricas originadas a partir do debate antecedente.

2.2.1 As categorias morais sob um prisma dialético

O dilema sobre a moralidade em Marx, se analisado a partir de uma abordagem dialética, ganha uma nova interpretação. Philip Kain (1986) afirma que tanto Tucker-Wood quanto Van de Veer-Husami estão corretos e, ao mesmo tempo, errados, já que ambas as perspectivas possuem uma visão restrita do quadro geral. Para o autor, há situações nas quais a lei do valor não viola o preceito da troca de equivalentes, mas, ainda assim, há a produção de valor. Logo, o capitalismo é justo e injusto e a explicação para esse fenômeno está no método subjacente a teoria marxista.

O método dialético, segundo o autor, parte da definição de categorias relativamente comuns a determinados períodos históricos e, a partir disso, analisa suas diferentes concretudes em cada época, permitindo que se avalie como se complexificam e se tornam mais abstratas na sua relação com a estrutura econômica e com a dinâmica da história. Disso decorre que essas abstrações encontram seu máximo desenvolvimento em sociedades mais complexas, em épocas relativamente mais avançadas na história.

Compreender, portanto, as sociedades modernas e suas interconexões com as categorias a que dizem respeito possibilita o entendimento das sociedades passadas, pois há uma estrutura que se articula através do curso da história. Assim, é possível elucidar e identificar as transformações tanto quanto as invariâncias das sociedades ao longo do tempo. Essa ótica parte de uma *episteme* cumulativa e progressiva, em que o conhecimento se dá do momento presente para o passado, visto que o desenvolvimento futuro das sociedades é incerto e, com ele, as categorias mais abstratas e complexas que a explicam. Como argumenta Kain:

Como vimos, o método de Marx requer que comecemos com as categorias mais desenvolvidas que expressam nossa própria época e que se produza um paradigma que nos permita compreender esta época, bem como a sua história passada. A questão que surge aqui é a razão pela qual devemos privilegiar nossa própria época e suas categorias ou, em geral, por que épocas posteriores e suas categorias devem ser privilegiada em relação às anteriores. Pior ainda, pode parecer que se aceitarmos o método de Marx, épocas futuras e suas categorias serão privilegiadas sobre nossa própria. O ponto aqui, eu acho, é que qualquer história deve ser escrita a partir de um ponto de vista. Marx, que queria entender sua própria época, bem razoavelmente a toma como seu ponto de partida. [...] Não há teleologia aqui. Estamos simplesmente a olhar para trás na história para explicar o que tornou possível para nós para chegar ao nosso ponto de vista presente (KAIN, 1986, p. 530)²².

Assim, o método de Marx, segundo Kain, segue as seguintes etapas: através da análise do presente, elencam-se categorias abstratas que se tornam mais abstratas e heterogêneas ao longo do desenvolvimento histórico. Paralelamente a sua complexificação, tais categorias tornam-se, também, mais subordinadas à estrutura econômica. Para compreender empiricamente a sociedade moderna e as sociedades passadas, faz-se necessário sistematizar essa estrutura categórica em torno de um paradigma, o que permite que o conhecimento vá para além da aparência, atingindo a essência das relações sociais. Isso também é válido para a ética (e as categorias que a conformam, como igualdade, liberdade e moralidade que também são aprimoradas no percurso da história). Por exemplo, utilizar a noção de igualdade que se constitui dentro do capitalismo é possível para avaliar a igualdade que se estabelece internamente a esse modo de produção e os modos de produção que o antecederam, mas não para explicar ou promover um tipo mais complexo de igualdade (socialista).

²² No original: “As we have seen, Marx's method requires that we begin with the highly developed categories which express our own epoch and that we work up the paradigm which allows us to understand this epoch as well as its past history. The question arises here as to why we should privilege our own epoch and its categories or, in general, why later epochs and their categories should be privileged over earlier ones. Even worse, it would seem to follow that if we accept Marx's method, future epochs and their categories would be privileged over our own. The point here, I think, is that any history must be written from a standpoint. Marx, who wants to understand his own epoch, quite reasonably takes that epoch as his standpoint. (...) There is no teleology here. We are simply looking back in history to explain what made it possible for us to reach our present standpoint”

No entanto, se por referência de igualdade e justiça se adotar a base jurídica que legitima e avaliza as relações de produção capitalistas, o resultado será a mistificação das relações sociais e de produção. Isso ocorre porque no capitalismo, a igualdade e a liberdade, pensadas a partir da noção de livre troca de equivalentes, são determinadas por um processo social eclipsado, cujas relações aparentes – que são simples e superficiais – diferem das relações essenciais – complexas e heterogêneas.

Ao especular sobre a noção de igualdade nos diferentes estágios do comunismo, Klein afirma que ressignificar um conceito é diferente de abandonar a ideia desse conceito em si. Assim, Wood equivoca-se ao defender:

- a) a impossibilidade de condenar o capitalismo sob critérios socialistas de justiça;
- b) o abandono da ideia de igualdade na segunda etapa do comunismo, já que o princípio manifesto na Crítica ao Programa de Gotha “incorpora uma concepção de igualdade transformada” (KAIN, 1986, p. 535)²³.

Ao mesmo tempo, Husami é inconsistente quando sustenta que, mesmo avaliando a partir da aparência, Marx está condenando as injustiças do capitalismo através de ironias.

Finalmente, ainda que nas obras de Marx não se explicitem claramente quais seriam os critérios normativos balizadores de uma sociedade socialista, isso não implica considerar o modo de produção capitalista justo. Ademais, o fato de qualquer esfera da teoria marxiana possuir estreita relação com o ato revolucionário e, enquanto tal, com o processo de formação da consciência proletária, sugere a necessidade de se pensar um horizonte normativo, mesmo que a sua sistematização em uma teoria ética seja incapaz de, isoladamente, pôr em marcha a revolução e transformar as condições concretas. Reivindicar uma moralidade revolucionária da classe trabalhadora e ressignificar os critérios de justiça que a subjazem permite estabelecer o sentido da luta que se quer travar.

2.2.2 O realismo moral e luta de classes

O debate que se segue à problemática inaugurada na década de 1970 sobre o posicionamento moral de Marx abre caminhos distintos para se pensar a articulação entre a economia política marxista e a ética enquanto disciplina filosófica. Das vertentes que reagem ao vazio ético apregoado pela perspectiva relativista, já foi trabalhada a noção de absolutismo

²³ No original: “*embodies a transformed concept of equality*”.

ético presente nos escritos de Van der Veer (1973), a qual tem como fundamento a defesa do princípio expresso na Crítica ao Programa de Gotha.

O absolutismo ético, como já mencionado, defende a existência de princípios morais que dialogam com os momentos históricos, mas que, no entanto, por serem justificáveis pela razão, não são subjetivos. Isso, por um lado, não engessa as normas, uma vez que não lhes incute um aspecto imutável e, por outro, não as relativiza, pois situa fora dos sujeitos – na razão, enquanto categoria analítica – a defesa da possibilidade de sistematizar um princípio de justiça que, apesar de ser um princípio, deve ser sempre revisado e reformulado.

Uma visão mais recente acerca do status moral do pensamento marxista é a defendida por Halil Yenigun (2013), sintetizada no realismo moral. Tal ótica fundamenta-se na radical historicidade e na estreita relação da ética subjacente ao pensamento marxista com a ação política orientada para a transformação social. Segundo esta, a moralidade responde ao pensamento prático necessário à ação da classe trabalhadora na luta de classes.

Yenigun (2013) defende a possibilidade de se pensar uma teoria ética a partir de Marx, ainda que a sua teoria moral tenha sido mal desenvolvida. Este mirava, sobretudo, aquelas teorias que, sob a escusa dos direitos humanos e naturais transcendentais, negligenciavam a estrutura econômica objetiva. Disso não resulta a ausência de uma ação em prol da libertação, mas o entendimento de que esta será histórica, imanente – e, enquanto tal, dialética –, em oposição à libertação intelectual e transcendental – e, por sua vez, positiva – resultante do argumento do atendimento dos direitos humanos. Assim, pelo fato de a luta contra o capitalismo não se resumir a um tratado moral, mas exigir a ação política da classe trabalhadora, e, portanto, ser histórica e imanente, Yenigun (2013) identifica Marx como um historicista radical em oposição a um relativista moral.

O elemento-chave aqui é a sua compreensão de ciência, que não se baseia em uma relação de causa e efeito, mas na razão dialética. Disso decorre uma perspectiva na qual ‘um sistema de conhecimento natural e histórico, abrangendo tudo e definitivo, é uma contradição’ (MARX; ENGELS, 1978²⁴, p. 698 citado por YENIGUN, 2013, p. 317)²⁵.

Evidentemente, argumenta o autor, há fatos morais tidos como verdade. No entanto, eles devem estar sempre sujeitos à revisão pelo tempo, pelo espaço e pela cultura no qual

²⁴ MARX, K. ENGELS, F. (1978). **The Marx Engels Reader** (2nd. Ed.). TUCKER, R. C. New York, NY: Norton.

²⁵ No original: “*The key element here is their unique understanding of science, which is based not on a cause-effect relationship, but on dialectical reasoning. This maintains a view in which “a system of natural and historical knowledge, embracing everything, and final for all time is a contradiction”*”

estão contextualizados. Ademais, para além dessa recorrente reavaliação – que dialoga com a ideia do absolutismo ético de Van der Veer – é preciso ter claro que o aprofundamento de uma ética marxista não deve sobrepujar a luta no campo político, ou seja, não é na mudança do espírito, mas na mudança real da sociedade, que será possível construir o socialismo/comunismo. Segundo o autor:

A revisão do debate sobre Marx e justiça no rescaldo da virada ética na teoria política, bem como da transição de muitos marxistas para o pós-marxismo, só torna a hipótese de uma ética intrínseca a Marx mais forte. No entanto, Marx, na minha interpretação, ainda não endossaria uma crítica ao capitalismo moralmente fundamentada que exigisse justiça para as classes exploradas. No fim das contas, seu objetivo era o de retirar a ênfase desse tipo de crítica e articular a luta real como a verdadeira ação política histórica. [...] em oposição ao pensamento ocidental, eu diria que Marx preferia esperar que a realidade histórica se realizasse (YENIGUN, 2013, p. 321)²⁶.

Em certo sentido, a resistência de Marx em pensar de forma mais sistemática a ética e estabelecer, a partir dela, uma leitura moral da sociedade alinhava-se à rejeição ao moralismo impregnado nas abordagens socialistas de sua época. A tentativa, portanto, de não enfatizar uma leitura das relações sociais descolada da realidade e fundada apenas nos princípios morais que regiam o espírito moderno – como faziam os jovens hegelianos e os socialistas utópicos – teve impactos na elaboração deste sistema normativo de uma forma mais clara e precisa, o que “[...] novamente, não nega a possibilidade de que o seu sistema intelectual contenha uma teoria [ética] subdesenvolvida e implícita” (YENIGUN, 2013, p. 320)²⁷. Para Marx, a dimensão primária da análise era a história e o contexto da luta de classes e não a ética, a qual configurava um problema secundário.

2.2.3 Interpretar e transformar: a filosofia da práxis como fundamento moral

Uma concepção de justiça, apesar de não ter sido apreciada de maneira explícita por Marx, pode ser analisada a partir de uma abordagem marxista se reconhecermos que “justiça” não diz respeito somente ao aparato jurídico-legal edificado a partir da ordem social burguesa

²⁶ No original: “Revisiting the debate on Marx and justice in the aftermath of the ethical turn in political theory, as well as many Marxists’ transition to post-Marxism, only makes the case for the intrinsic ethics of Marx stronger. However Marx, in my interpretation, would still not endorse a morally grounded critique of capitalism that demands justice for the exploited classes. All in all, his goal was to de-emphasize exactly such a critique and to articulate the real struggle as a historical, real, political action. (...) concurring with West, I would say that Marx would rather wait for historical reality to work itself out.”

²⁷ No original: “This again does not negate the possibility that his intellectual system contained an under-theorized and implicit one”

– como apregoa Wood (1972) –, mas também, e sobretudo, à concepção normativa que subjaz os escritos do autor. Nesse aspecto, a moral seria um elemento fundamental para se pensar a justiça em Marx.

Partindo dessa apreciação, Vazquez (2007), filósofo da linha do marxismo crítico que marcou o pensamento marxista no século XX, constrói seu argumento em torno da ética em Marx.. Para ele, a luta pelo socialismo implicava, além de aprofundar o projeto marxista em termos teóricos, atuar no âmbito prático para a sua consolidação. Ou seja, no chão de fábrica, ombro a ombro com as trabalhadoras e os trabalhadores.

Segundo o filósofo, existe um espaço reservado para a moral dentro do marxismo – diferentemente das ideias recorrentes de uma suposta aversão de Marx ao tema. Reconhecer a multiplicidade de “marxismos” e ser capaz de diferenciá-los é o que permite conceber uma moral fundada em Marx. Por exemplo, para o “marxismo cientificista” – o qual identifica um corte epistemológico entre as obras do jovem e do velho Marx, e se funda no estruturalismo econômico sobre as diversas variáveis sociais –, Marx seria um cientista, o marxismo uma ciência e O Capital a sua obra madura e acabada. Nessa perspectiva, a moral seria um mero objeto de análise ao qual Marx tece severas críticas (VAZQUEZ, 2007). Um dos grandes expoentes desta corrente marxista foi o filósofo francês Louis Althusser.

Já para o marxismo crítico – fundado na práxis revolucionária e apoiado na **XI Tese contra Feuerbach**, publicada por Marx pela primeira vez em 1845 – a teoria e a prática são dimensões completamente imbricadas. O desacordo de Marx com Feuerbach relaciona-se ao caráter especulativo da dialética deste, a qual não tem correspondência com a realidade prática. Por isso, a transformação social torna-se prioritária para o marxismo crítico e, nessa perspectiva, a moral deixa de ser somente um objeto desvinculado do sujeito que o analisa e passa a constituir e ser constituída por esse sujeito.

Vazquez (1967) apresenta uma potente tese do pensamento crítico antidogmático, defendendo que o marxismo deve ser entendido como uma filosofia da práxis e não como uma nova práxis filosófica (VÁZQUEZ, 1967). A filosofia da práxis, que perpassa todo o conjunto da obra de Marx, não é uma revolução meramente filosófico-abstrata, mas, sobretudo, uma nova forma da classe trabalhadora atuar sobre o mundo, transformando-o e por ele sendo transformada. É a partir dessa concepção que Vazquez encontra um espaço para se pensar a moral e a ética no marxismo: “[...] há um lugar para a moral no marxismo, mas precisando imediatamente que existe se o marxismo se interpreta não em um sentido cientificista, determinista ou objetivista, mas como ‘filosofia da práxis’” (VAZQUEZ, 2007 p. 326).

Em essência, esta é uma filosofia que transborda as fronteiras das ideias e abstrações para se conectar diretamente com a realidade; uma filosofia que abandona a pretensa neutralidade, colocando-se, na luta de classes, ao lado da classe trabalhadora. Porém, não é porque a prática revolucionária tem um papel essencial dentro da filosofia da práxis que o exercício da consciência deva ser descartado. O cerne da noção de práxis nos diz que teoria e prática são interdependentes e, logo, não se deve furtar à interpretação da realidade, deve-se apenas não se limitar a isso.

Mas como, a partir da noção de práxis, pode-se extrair uma interpretação marxista da ética e da moral? É justamente nesse ponto que a abordagem de Vaquez inova. Geralmente, nos estudos éticos, busca-se sistematizar o que seria “certo” e “errado” em determinada situação. É assim na ética de Aristóteles – “correto” é exercitar as virtudes em busca da felicidade –, de Kant – “correto” é respeitar os imperativos categóricos –, de Bentham – “correto” é fazer o que gera mais prazer e menos dor ao maior número de pessoas possível – etc. Todas essas abordagens são pensadas a partir de um sujeito que observa o mundo de fora, como se dele não participasse.

A ética e a moral no marxismo de Vazquez, tem na transformação social o objetivo prioritário e, portanto, deixam de ser somente objetos separados dos sujeitos que as analisam e passam a ser constituídas por esse sujeito. Assim, não se pode falar, dentro de tal abordagem, de um “certo” e “errado” separado da realidade concreta, essencialmente ditada pelas relações de produção capitalistas. Não há valores que pairam no absoluto; há, tão somente, valores que se constituem a partir do espaço que se ocupa dentro do arranjo social em que se está inserido: o capitalismo²⁸.

A abordagem marxista, portanto, pretende resgatar a mulher e o homem concretos que as filosofias idealistas haviam eliminado em nome de um sujeito abstrato. Assim, defende Vazquez (1987), há uma indissociabilidade entre “um ser espiritual e sensível, natural e

²⁸ Essa percepção dialoga com uma noção imanente e dialética de justiça e, nesse sentido, difere da ideia de justiça enquanto um epifenômeno do modo de produção pois não representa um conceito acabado e rígido, elaborado a partir da materialidade. Se assim fosse, em nada diferiria de uma elaboração empirista simples. Aguiar (1982) defende que pensar a justiça a partir de uma ótica dialética, que reivindique a herança de Marx, é possível desde que a justiça seja destituída de seu caráter tradicional, o qual a define enquanto uma noção de ordem e harmonia em um universo estático. Em contraposição a essa ótica, a justiça analisada por um viés dialético incorpora na própria definição o caos e o conflito existente no mundo concreto. Não é, pois, um conceito metafísico e transcendental, mas uma construção imanente à realidade e, portanto, alheia à pretensa neutralidade, imparcialidade e acriticidade reinante na perspectiva hegemônica de justiça. A justiça sob um prisma dialético, portanto, volta-se para a “mudança social, pela derrubada de poderes discricionários e pela transformação da economia em favor dos dominados” (AGUIAR, 1982, p. XIV). A justiça dialética não é translúcida e distante, não se alicerça no equilíbrio, não é mediana; mas emerge do conflito, da contradição, compromete-se com a população oprimida, é de extremos e, portanto, configura o “dever-ser de esperança para os oprimidos” em contraposição ao “dever-ser da ordem para os dirigentes” (AGUIAR, 1982, p. 17). Situa-se, portanto, no seio da luta de classes.

propriamente humano, teórico e prático, objetivo e subjetivo” (VAZQUEZ, 1987, p. 258). O ser humano, através da práxis, ou seja, por sua ação sobre a natureza, pelo seu trabalho, é capaz de transformá-la e de se transformar e, assim, “cria um mundo à sua medida, isto é, à medida de sua natureza humana” (VAZQUEZ, 1987, p. 258)²⁹.

Há um caráter criador na ação das mulheres e dos homens, não sendo elas e eles meros receptores passivos de um mundo externo a si. Sua ação é capaz de criar valores de uso (bens), estabelecer relações sociais de produção “sobre as quais se elevam as demais relações humanas, sem excluir as que constituem a superestrutura ideológica da qual faz parte a moral” (VAZQUEZ, 1987, p. 258). Segundo tal perspectiva, os seres humanos são seres históricos que estão em movimento e produzem e respondem a dinâmicas de momentos e espaços distintos. Mudando a base da estrutura produtiva, mudam também os elementos ideológicos e morais que a ela correspondem³⁰.

É importante salientar que, para Vazquez (1987, 2002), não existe uma fatalidade nos processos históricos. Não há uma trajetória definida, mas uma trajetória que se realiza através do mundo concreto e objetivo na relação que se estabelece com a consciência dos sujeitos. Mas quais seriam esses sujeitos? Quem seriam os protagonistas dessas transformações? Aqueles sujeitos que representam não a ordem, não a moral dominante, mas o que está fora dela, fora do padrão objetivo e subjetivo hegemônico.

Assim, a moral proletária, tendo como propósito a superação do modo de produção capitalista, concentra em si e na ação concreta de classe por ela estimulada as possibilidades de transformação e libertação humana. A partir dessa superação, uma nova moral há de constituir-se: mais emancipatória, livre da exploração e da alienação imperante no capitalismo e propícia ao exercício pleno dos sentidos, dos poderes e das capacidades humanas.

De modo resumido, a perspectiva moral marxista apresentada por Vazquez (1987) pode ser sistematizada em sete teses:

- a) moral cumpre o papel de sancionar a ordem dominante, visto que se situa no plano superestrutural;
- b) a moral é erigida a partir das relações sociais, das ocupações sociais, do período histórico e do espaço e se funda em interesses particulares. Assim, não

²⁹ Na base dessa dinâmica de o ser humano criar um mundo à sua medida reside o conceito “automeiação”, que é abordado no capítulo 2 do presente trabalho.

³⁰ Isso não quer dizer, no entanto, que a luta revolucionária contra o capitalismo, protagonizada pela classe trabalhadora, não apresente limitações quando se pensa em uma justiça que abranja outros tipos de opressões, como a opressão de raça, de gênero, étnica, etc.

há uma moral dessa natureza que seja atemporal e que paire no absoluto, ela é datada;

- c) a moral proletária, no entanto, por ser uma moral que visa abolir a classe trabalhadora enquanto classe e eliminar as particularidades, é uma moral que “prepara a passagem a uma moral universalmente humana” (VAZQUEZ, 1987, p. 259);
- d) a moral responde às necessidades sociais;
- e) uma nova moral é necessária para regular a nova relação entre as novas mulheres e os novos homens que há de se estabelecer a partir da abolição da sociedade de classes;
- f) a transformação da sociedade mediante a moral recai em um moralismo típico do socialismo utópico que Marx tanto criticou. Isso não significa, porém, que a partir da ação revolucionária transformadora das estruturas não se deva pensar ou elaborar determinados apelos morais, visto que a ação inconsciente do ser humano torna-o refém, mero autômato, de uma trajetória social;
- g) por outro lado, a redução da ação social transformadora a imperativos categóricos “transformaria a moral naquilo que Marx, de certa feita, chamou de ‘impotência em ação’” (VAZQUEZ, 1987, p. 260).

Assim, segundo a filosofia de Vazquez (1967, 1987) a práxis – elo essencial entre a ação prática sobre o mundo e a teorização desta ação – constitui-se como uma categoria prioritária para se pensar a justiça a partir de uma abordagem marxista.

3 A BUSCA INDIVIDUALISTA PELA JUSTIÇA: O MÉTODO DO MARXISMO ANALÍTICO (OU MARXISMO SEM MARX) E A CRÍTICA DIALÉTICA

A possibilidade de se pensar a justiça a partir de um prisma marxista ganhou força no início da década de 1970 com os debates apresentados na Parte I do presente trabalho. O teor das discussões, à época, situava-se no campo epistemológico e ontológico das distintas interpretações, em detrimento da elaboração de um possível conceito de justiça coadunado à filosofia marxista. No ocaso da década de 1970 e no início dos anos 1980, um círculo de intelectuais próximos ao marxismo¹ – mas propondo sua atualização e revisão – inaugura uma série de encontros acadêmicos com o intuito de repensar a tradição marxista, dando-lhe um caráter supostamente mais científico, através de um olhar analítico.

Esses intelectuais, apesar de se reconhecerem enquanto grupo, o Grupo de Setembro², versavam sobre temas variados e apresentavam interpretações – ora convergentes, ora divergentes – sobre esses assuntos, de modo que não constituíram uma escola de pensamento no sentido tradicional, mas receberam e assumiram a alcunha de marxistas analíticos. Para Ware (1989), o marxismo analítico não seria uma escola, um movimento, uma teoria, um paradigma; o marxismo analítico seria tão somente um fenômeno, dada essa heterogeneidade interna (e fragmentação) entre os intelectuais que o constituíram.

Uma das matérias sobre a qual esse grupo se debruçou foi a temática da justiça. Dialogando com autores da filosofia política estadunidense – a saber, John Rawls (1970), Ronald Dworkin (1977) e Robert Nozick (1974) –, os intelectuais do Grupo de Setembro empenharam-se em sistematizar interpretações sobre a justiça referenciadas nos escritos de Marx, partindo da ideia de que o marxismo vigente e difundido ao longo do século XX era pouco rigoroso do ponto de vista científico e demasiadamente ideológico nos seus diagnósticos.

Embora houvesse diferenças entre os autores que o compunha, o Grupo de Setembro apresentava elementos comuns inegáveis: primeiro, a noção de que a perspectiva dialética não seria suficientemente rigorosa para o trato dos fenômenos pela ciência; e, segundo, a rejeição da categoria essencial da Teoria do Valor – o valor – pela impossibilidade de objetivá-la e, com isso, construir ferramentas analíticas mais acuradas.

¹ Dentre esses intelectuais listam-se: John Elster, Gerald Cohen, John Roemer, Erik Olin Wright, Philippe Van Parijs, Adam Przewooski, dentre outros.

² O nome faz alusão ao fato de as reuniões do grupo ocorrerem anualmente, no mês de setembro de 1979 a setembro de 2000.

Visando estabelecer o diálogo com esses autores do Grupo de Setembro – poucos que, dentro do marxismo, lograram tratar a justiça de forma mais sistemática – os capítulos subsequentes apresentam o marxismo analítico sob o prisma filosófico (epistemológico, ontológico e metodológico). O intento dessa segunda parte não é defender uma visão “correta” do marxismo – ainda que nesse trabalho seja adotado o viés crítico –, já que são inúmeras as possibilidades de interpretação dos escritos de Marx. Mas sinalizar que, independentemente de qual for o direcionamento dado por essas distintas visões, reivindicar a tradição marxista requer, no mínimo, a aceitação dos pilares estruturantes de tal filosofia: a dialética e a teoria do valor.

Essa segunda parte dirige-se à avaliação da abordagem analítica que recusa a dialética e os elementos filosóficos a ela inerentes, a saber, a totalidade concreta e a transcendência da autoalienação.

3.1 A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICO-METODOLÓGICA DO MARXISMO ANALÍTICO

Para compreender o marxismo analítico e o que o diferencia das demais abordagens marxistas é necessário avaliá-lo a partir do adjetivo que o qualifica: o *analítico*. Para tanto, a presente seção dedica-se à análise da filosofia analítica enquanto epistemologia determinante para o Grupo de Setembro, tanto quanto a maneira como seus autores operacionalizam o método analítico e o utilizam na sua edificação teórica.

3.1.1 Filosofia Analítica: lógica formal e construção da linguagem

A filosofia subjacente ao fenômeno do marxismo analítico não poderia ser outra se não a própria filosofia analítica. Curiosamente, ironiza Ware (1989), “quando muitas escolas tradicionais estão escrevendo sobre uma ‘filosofia pós-analítica’, na filosofia marxista se tem a satisfação em falar de marxismo analítico” (WARE, 1989, p. 3)³. O fato é que, assim como Ware (1989) sinaliza para as múltiplas idiosincrasias entre os autores do marxismo analítico, a filosofia analítica enquanto tradição filosófica contemporânea também pode ser concebida de distintas formas. Marcondes (2004), por exemplo, destaca que a filosofia analítica pode ser tanto uma maneira de produzir um conhecimento filosófico recorrendo ao método analítico,

³ No original: “when many in the tradition are writing about ‘post analytic philosophy’ many doing marxist philosophy are happy to speak of Analytical Marxism”

quanto uma escola de pensamento que emerge no final do século XIX e início do século XX⁴ e que tem em nomes como George Edward Moore, Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein, John Austin e Gilbert Ryle seus representantes.

Para quaisquer dessas definições é necessário compreender filosoficamente a questão lógico-linguística e, para tanto, discorrer sobre o processo de *análise*. Marcondes (2004) define *análise* como um procedimento de decomposição, separação e definição necessárias para o estabelecimento do significado de conceitos básicos – as chamadas entidades linguísticas. Ou seja, *análise* é o desmembramento e polimento dos conceitos linguísticos, de modo a torná-los mais precisos e claros. Para isso, a viagem dos conceitos – sua construção histórica – deve ser em parte ignorada, pois não é a origem e a evolução do mesmo que interessam para a solução de um problema filosófico, mas sua compreensão crua, justa, precisa (MARCONDES, 2004).

A filosofia analítica enquanto divisão da filosofia contemporânea relaciona-se de maneira estreita com o positivismo lógico do Círculo de Viena, que busca eliminar os aspectos psicológicos e metafísicos do conhecimento científico, focando-se nos elementos lógicos da linguagem. Para os filósofos analíticos, a filosofia deveria ser um ramo do conhecimento suficientemente sólido e prescritivo, e rigorosamente embasado a ponto de funcionar como um juiz competente para o fazer científico. Assim, teria por função clarificar, elucidar, desvendar, tornar precisos todos os conceitos, as proposições e os discursos dos quais a ciência se vale para a construção teórica.

Evidentemente, a filosofia analítica não configura um campo monolítico. Apresentou fases de desenvolvimento e facetas distintas como qualquer filosofia de largo alcance. Assim, Marcondes (2004) a separa em pelo menos dois grandes momentos: primeiro, o da semântica clássica, em que a fundamentação científica diz respeito à construção lógica e à relação entre linguagem e realidade; e segundo, a filosofia da linguagem ordinária, que trata de como as partes decompostas se relacionam com o todo e, a partir disso, define as fronteiras do conhecimento, uma vez que, na decomposição, alcança-se um nível de simplicidade tão grande que impossibilita nova análise, fazendo com que uma parte do conhecimento torne-se inalcançada⁵.

⁴ Curiosa, porém não casualmente, o mesmo período de fortalecimento e consolidação do pensamento econômico neoclássico no campo econômico.

⁵ Esse problema é conhecido como Paradoxo de Teeto e Marcondes (2004, p. 16) o ilustra da seguinte forma: “A definição (*logos*) formula-se em uma composição que é um complexo (*synthesis*), articulando dois elementos (*sujeito e predicado*), como nos exemplos acima; portanto, não se pode expressar em uma proposição o simples (*asyntheton*). [...] O discurso é sempre incapaz de chegar à definição da essência da realidade; a definição discursiva é sempre composta de palavras que remetem a outras palavras”.

Um aspecto constitutivo da vertente analítica alinhada à semântica clássica é o logicismo, presente desde os primórdios da filosofia da linguagem de tradição analítica. Para Gottlob Ferge, por exemplo, o estudo da produção dos signos linguísticos, desde os mais simples até os mais complexos, e da realidade – ou seja, do objeto de conhecimento e do seu reconhecimento – tem como parâmetro a coerência lógica e objetiva. A análise dos símbolos, portanto, não é subjetiva, e o estudo da linguagem pressupõe a “[...] tradução de uma linguagem para outra mais perfeita” (MARCONDES, 2004, p. 25). Bertrand Russell, através da sua teoria das descrições, manifesta essa tradução por meio da ideia de que a forma gramatical da linguagem é diferente da forma lógica, de modo que se faz necessário dar àquela um tratamento compatível aos princípios da lógica formal. Desse modo, “Todo problema filosófico [...] revela-se um problema lógico” (RUSSELL citado por MARCONDES, 2004, p. 30).

Os proponentes da filosofia da linguagem ordinária, como G. H. Moore, Gilbert Ryle, John Austin e a escola de Oxford, salientam, por outro lado, a linguística não como um fim em si, mas como um método. A análise de um conceito refere-se, portanto, não a sua decomposição, mas à sua equivalência a outros termos mais claros e bem definidos. Assim, pode-se dizer que os grandes problemas filosóficos têm sua gênese na má compreensão e no emprego equivocado de determinados termos. Assim, escolher cuidadosamente as palavras a serem empregadas é uma maneira de dirimir esses problemas. A análise, portanto é um processo inesgotável e sempre parcial, pois depende das circunstâncias.

A linguagem ordinária é o horizonte último onde a experiência se constitui. Isso não significa, contudo, que não possa ser criticada, reformulada ou alterada”; segundo Austin, “certamente a linguagem ordinária não pode ter nenhuma pretensão de ser a palavra final... A superstição, o erro e a fantasia de diversos tipos incorporam-se à linguagem ordinária”, portanto “ela pode em princípio ser corrigida e melhorada. (AUSTIN, 1970⁶ citado por MARCONDES, 2004, p. 36).

Ludwig Wittgenstein, um filósofo alinhado à tradição analítica, transitou pelas duas abordagens sintetizadas por Marcondes (2004). Na primeira fase, suas elaborações aproximavam-se das ideias de Ferge e Russell, da não coincidência entre as formas gramaticais e as formas lógicas e da matéria da filosofia ser a elucidação do pensamento por meio da busca das verdadeiras formas compatíveis com os fatos. Na segunda fase, Wittgenstein aproxima-se da perspectiva da escola de Oxford, segundo a qual a linguagem passa de uma forma lógica a um instrumento dinâmico e circunstancial. Nesse sentido, o

⁶ AUSTIN, J. A plea for excuses. *Philosophical Papers*. Oxford, Oxford UP, 1970, p. 181-185.

papel da filosofia seria encontrar caminhos mais elaborados e precisos para a linguagem, dados os fenômenos e as experiências dos sujeitos. Assim, afirma Wittgenstein, “Queremos compreender algo que já está plenamente à nossa vista. Pois isso é o que em certo sentido não parecemos compreender... Nossa investigação não está voltada para os fenômenos, mas sim para as possibilidades de fenômenos” (WITTGENSTEIN, citado por MARCONDES, 2004, p. 43). Por essa razão, segundo a filosofia da linguagem ordinária, os significados possuem resultados provisórios e parciais.

3.1.2 Filosofia analítica no marxismo analítico

Compreender a filosofia analítica é um primeiro passo para situar o fenômeno inaugurado no campo marxista com a publicação de **Karl Marx’s Theory of History: a Defense**, de Gerald Cohen (1978). O que a filosofia analítica subjacente ao marxismo neoclássico – ou analítico – faz é imputar ao marxismo uma roupagem mais sólida e cientificamente rigorosa que o tratamento dialético oferecia – assim como sugerido pelos filósofos analíticos através dos princípios da crueza, justeza e precisão linguística. Como ilustra Pernissoto:

Na verdade, segundo os marxistas analíticos, em especial Jon Elster, o grande problema metodológico do marxismo – tão grande a ponto de impedi-lo de fazer ciência – é exatamente o seu método, baseado, em termos gerais, em declarações de tipo funcional sem capacidade explicativa (PERNISSOTO, 2010, p. 114)

A crítica da dialética fundamenta-se na fraqueza lógica do funcionalismo imputado a ela. Sistematiza-se assim uma distinção entre o que seria uma teoria funcionalista e uma teoria explicativa. Para os analíticos, nas teorias funcionalistas os fenômenos são explicados *a posteriori*, ou seja, a partir de suas consequências sem que, com isso, se estabeleçam as causas objetivas que os implicam, os elementos geradores do fenômeno. Assim como um fenômeno não pode ser explicado pelas suas consequências, tampouco sua persistência pode se dar de modo tácito, como Elster acusa o marxismo funcionalista de fazer (PERNISSOTO, 2010).

A explicação funcional que a maior parte dos autores do Grupo de Setembro criticam advém da interpretação segundo a qual a estrutura econômica tem função de desenvolver as forças produtivas e a superestrutura a função de estabilizar a estrutura econômica, o que conduz a uma abordagem na qual as ações humanas são meros reflexos das estruturas e

necessidades sistêmicas⁷. No limite, o viés funcional seria uma explicação de última instância, calcada em uma imposição objetiva externa à compreensão e explicação das ações humanas:

O problema, contudo, não é que essas teses sejam indefensáveis, mas sim que a sua operacionalização nunca revela os mecanismos por meio dos quais tais necessidades sistêmicas ou tais lógicas objetivas se traduzem em condutas humanas que, por sua vez, produzem os efeitos objetivos necessários à reprodução ou à mudança social. Nesse sentido, o individualismo metodológico tem lá suas vantagens, pois os teóricos filiados a essa vertente nunca precisaram recorrer a quaisquer “necessidades objetivas” do capitalismo ou a leis imanentes da história para explicar a defasagem entre ações intencionais e resultados não-antecipados (PERNISSOTO, 2010, p. 116).

A concepção de John Elster, por exemplo, deve ser compreendida a partir dessa crítica ao marxismo funcionalista e resulta em esforços de harmonização de certos elementos do pensamento marxista com a filosofia analítica.

Diferentemente de muitos autores marxistas, Elster não reivindicou o método dialético e, tampouco, preservou Marx de severas críticas voltadas a sua “desonestidade intelectual”, ao “raciocínio dedutivo pobre” de sua teoria e aos “erros puramente lógicos” encontrados em seu pensamento (ELSTER, 1992). Ainda assim, autoproclamou-se um seguidor de Marx. Seus estudos, pela busca da mediação entre as categorias marxistas, a filosofia analítica e o método racional, permitiram a difusão do pensamento analítico para o seio do marxismo e a recondução proeminente deste ao cenário intelectual contemporâneo.

Em uma das primeiras obras de Elster (1986b) voltada ao estudo do pensamento marxista, o autor apresenta e discute elementos da teoria de Marx, avaliando sua pertinência ou defasagem. De modo sintético, são sistematizados os elementos da teoria marxista que estariam vivos e aqueles que estariam mortos. No que diz respeito aos aspectos que devem ser definitivamente abandonados, porque mortos, Elster enumera:

- a) o socialismo científico;
- b) o materialismo dialético;
- c) a teleologia e o funcionalismo;
- d) a teoria econômica marxista (à exceção da parte referente à mudança técnica);
- e) a teoria das forças produtivas e das relações de produção.

⁷ Pernissoto (2010) elenca três dessas abordagens: a ótica das funções latentes, de Merton; o viés das leis imanentes que condicionam o percurso histórico, de Feuerbach; e o argumento da causalidade estrutural, presente em Althusser.

Quanto aos aspectos ainda atuais do pensamento marxiano, Elster “salva”:

- a) parte do método dialético – a saber, aquela parcela da dialética que não viola os princípios da lógica formal, ou seja, que se relaciona ao plano fenomenológico e não lógico;
- b) a teoria da alienação – se analisada de forma “modificada e restrita” (ELSTER, 1986b, p. 215) com o intuito de que a ideia de autorrealização estimule o processo de transformação industrial e social de maneira ampla, tendo consciência de que tal autorrealização não será, de modo algum, universal ;
- c) a teoria da exploração – na sua versão que legitima e ratifica a noção de justiça alocativa, e não na versão que a considera um valor moral;
- d) a teoria da consciência de classes – segundo a ótica que as identifica enquanto atores coletivos da arena social, palco da cooperação, conflito e aliança de classes, mas não segundo a perspectiva que atrela a luta de classes à teoria das forças produtivas;
- e) a teoria da mudança técnica. Finalmente, a teoria da ideologia, argumenta o autor, não está necessariamente viva, mas “merece ser ressuscitada” (ELSTER, 1986b, p. 219).

Na prática, o único elemento que Elster resgata em sua plenitude é a teoria da mudança técnica, já que considera as teorias da alienação, da exploração, das classes e da política viciadas pelos seus intérpretes e que, por isso, merecem ser consideradas apenas parcialmente.

Além desse trabalho, Elster (1986a) pormenoriza o método marxista e a maneira pela qual seria interessante investigá-lo a partir do individualismo metodológico – que critica o caráter coletivo das entidades marxianas, como capital, classes, etc. – e da noção de escolha racional – como a saída para o pensamento estruturalista dominante no pensamento marxista.

O argumento de Elster, assim, se sustenta na ideia de que uma teoria que é incapaz de desvendar os mecanismos de causação (dimensão na qual reside o seu poder explicativo) não tem lugar na teoria social. Portanto, ou o marxismo deveria atualizar a sua explicação ou perderia o status científico. A partir disso, desenvolve estudos estabelecendo uma conexão entre as categorias marxianas e a teoria da escolha racional, a teoria do equilíbrio geral, a abordagem das preferências e a análise da linguagem, pois estas seriam as ferramentas que salvariam o marxismo dessa tendência à autodestruição enquanto teoria explicativa. O que

pretendia com isso era superar a dialética em direção a uma abordagem pós-hegeliana e pós-althusseriana (TARRIT, 2005).

Há autores, no entanto, que defendem não a eleição de um método ou a utilização de ferramentas de análise como características que diferenciaram o marxismo analítico, mas sim o “estilo”

[...] que enfatiza os detalhes, a clareza de interpretação e o rigor no argumento. Originalmente, em Russell e nos primeiros trabalhos de Wittgenstein havia a preocupação com a análise dos significados (linguagem e conceito) da matéria. No entanto, desde os últimos trabalhos de Wittgenstein, há quase meio século, que questionaram sua análise anterior, muito se avançou no convencimento de que não há átomos para a análise filosófica (WARE, 1989, p. 4).⁸

Através dessa argumentação sutil e do reconhecimento da ampla diversidade e falta de unidade interna ao Grupo de Setembro – que, de fato existiu (WARE, 1989; TARRIT, 2005) –, Ware poupa-os das críticas mais diretas das abordagens não individualistas. Evidentemente que o individualismo ou o holismo não se resumem ao plano metodológico, mas carregam elementos epistemológicos e ontológicos constitutivos e, por isso, possuem nuances entre si e internas a si. Porém, de maneira geral, o Grupo de Setembro, enquanto fenômeno, é identificado com um viés metodológico individualista.

Udehn (2002), por exemplo, divide o individualismo metodológico entre forte – aquelas teorias para as quais qualquer explicação tem de se dar no nível individual – e fraco – aquelas que incorporam elementos da estrutura e das instituições. De acordo com o autor, Elster e Roemer, dois dos representantes mais reconhecidos do Grupo de Setembro, optam pela versão mais reducionista do individualismo – o forte –, através da defesa da necessidade de estabelecer os microfundamentos para o marxismo. Para eles, os indivíduos, as crenças e as interações sociais é a matéria fundamental para a constituição teórica.

Paralelamente, mas conectado a isso, um dos elos que aglutina esses autores nesse fenômeno conhecido como marxismo analítico é a renúncia da Teoria do Valor enquanto interpretação válida para explicação da sociedade capitalista e de fenômenos como a exploração⁹, já que “valor” era uma categoria abstrata cuja mensuração tornava-se irrealizável. Em substituição à Teoria do Valor, empenharam-se na construção de uma Teoria

⁸ No original: “[...] a style emphasizing detail, clarity of interpretation, and rigor in argument. Originally in Russell and the early work of Wittgenstein there was a concern with the analysis of meaning (language or concepts) or matter. However, since the later work of Wittgenstein almost half a century ago which attacked his earlier ‘analysis,’ most have been persuaded that there are no atoms for philosophical analysis”.

⁹ Tal recusa, conforme será visto adiante, é o que permite que John Roemer, por exemplo, atribua ao problema da justiça um caráter meramente normativo do ponto de vista marxista.

do Equilíbrio Geral, que dispunha de métodos e recursos precisos para valoração dos fenômenos¹⁰.

Assim, no aparato discursivo dos analíticos é essencial a construção de interpretações passíveis de serem julgadas pelo crivo da razão instrumental (LEVINE, 1989). Por isso, em suas obras, os autores voltam-se para a construção, elaboração, revisão de conceitos capazes de ser mensurados e rejeitam outros – como a categoria “valor”. O enfoque reside na análise de problemas decorrentes da má formulação de conceitos e da busca por soluções para corrigi-las. Essa definição do que seria o marxismo analítico, da preocupação com o rigor conceitual, é ampla e, enquanto critério definidor, vazia, já que no processo de formulação de quaisquer teorias elaboram-se conceitos capazes de explicar, ao menos em parte, fenômenos reais. Essa busca não é uma prerrogativa da filosofia analítica.

A diferença reside na própria noção de conceito, enquanto uma abstração ideal ou enquanto uma aproximação do real que envolve e incorpora elementos contraditórios. Para os analíticos, tal contradição implica falta de rigor. São guiados pelo pensamento lógico-formal, segundo o qual as entidades abstratas não podem, concomitantemente, ser e não ser, pois assim deixariam de ser precisas, claras, rigorosas. Para o marxismo da primeira metade do século XX, porém, essa acepção epistemológica poderia ser tudo, menos marxista. Lukács, Sartre e Althusser, autores consagrados no pensamento marxista, afirmaram ser a dialética a única característica fundamental da linha que separa o que se enquadra e o que não se enquadra na herança marxista (LEVINE, 1989; PERNISSOTO, 2010).

Levine (1989, p. 36), por outro lado, afirma ser a dialética uma maneira de direcionar a narrativa de forma pré-teórica e não um método condizente com o nível científico contemporâneo e que, portanto, definir o que é marxismo e o que não é através do método é um equívoco:

[...] como o marxismo analítico surgiu como uma corrente distinta, pronunciamentos filosóficos radicais deram lugar em alguns círculos marxistas a uma teorização modesta, mas tratável, posições que foram cuidadosamente elaboradas, avaliadas, revistas e, em alguns casos, abandonadas; e a questão ‘O que é um marxista?’ assumiu, portanto, uma especificidade e oportunidade que anteriormente não tinham. (LEVINE, 1989, p. 32)¹¹

¹⁰ Diferentemente do que se poderia supor, Pernissoto (2010) elenca algumas diferenças entre o marxismo analítico e a teoria econômica neoclássica que são relevantes, por exemplo, a preocupação com os impactos da ação coletiva no sistema e com as tentativas de mitigação das injustiças do modo de produção capitalista, bem como a crença no projeto de emancipação marxista, ainda que o considerem um elemento tão somente normativo da teoria de Marx.

¹¹ No original: “*as analytical Marxism has emerged as a distinct current, sweeping philosophical pronouncements have given way in some Marxist circles to modest but tractable theorizing, positions have been carefully elaborated, assessed, revised and, in some cases, abandoned; and the question ‘What is a Marxist?’ has therefore taken on a specificity and timeliness that it previously lacked*”

Assim, para o autor, não se pode dizer que as teorias marxistas são holísticas, históricas, antiempiricistas e antipositivistas, ao contrário das teorias “burguesas” pois há uma grande variação interna ao marxismo (LEVINE, 1989, p. 37). Porém, se não há um viés metodológico e uma distinção teórica que diferencia o marxismo neoclássico do marxismo tradicional, qual o sentido em denominá-lo “analítico”? Como já destacado, o que une esses autores é a negação do método dialético e da Teoria do Valor e, dentre os cientistas sociais que se reivindicam marxistas analíticos, a defesa de análises alinhadas com a escolha racional também se fazem presentes.

O Grupo de Setembro é, portanto, esse movimento percebido no marxismo que acompanha a grande difusão da Teoria da Escolha Racional no ambiente intelectual e acadêmico a partir dos anos 1980 e situa-se na terceira onda de debates acerca do individualismo ou holismo metodológico¹² (UDEHN, 2002). É o marxismo que, segundo Tarrit (2005, p. 595), “transformou o marxismo no seu oposto”¹³ – através do embasamento da filosofia analítica, de uma epistemologia lógico-positivista e do individualismo metodológico – e roubou-lhe, dessa forma, seu “caráter subversivo” (TARRIT, 2005, p. 615).

3.2 PARA A CRÍTICA FILOSÓFICA DO MARXISMO ANALÍTICO

O capítulo precedente dedicou-se a uma exposição dos pilares filosóficos que sustentaram o marxismo analítico, embora se tenha ciência de que o grau de filiação a essa perspectiva varia para cada autor que compõe o Grupo de Setembro. O presente capítulo tem por finalidade contrapor à versão filosófica dos analíticos uma perspectiva marxista crítica, centrada na ideia de totalidade concreta, na abordagem dialética e na transcendência da auto-alienação do trabalho, por considerar que esses eixos constitutivos são cruciais para se pensar sobre quaisquer aspectos da realidade, sobretudo a justiça, desde um ponto de vista marxista.

A rejeição de qualquer um desses três eixos filosóficos representa, do ponto de vista aqui adotado, o abandono da tentativa de construção da ciência humana que Marx tanto perseguiu, baseada em uma síntese concreta integrada com a vida real. Não apenas a desistência de tal esforço. O que o marxismo analítico fez, com sua fundamentação filosófica, foi reforçar a produção científica característica de uma sociedade alienada, marcada por ser

¹² Udehn (2002) divide o individualismo metodológico entre forte – aquelas explicações para as quais todo e qualquer fenômeno tem que se dar no nível individual – e fraco – as que incorporam ao átomo elementos da estrutura e das instituições.

¹³ No original: “[...] analytical Marxism seems to have turned Marxism into its opposite”

“um modo de atividade ‘inconsciente’ e fragmentado, determinado pela inércia da estrutura institucionalizada do modo capitalista de produção” (MÉZÁROS, 2006, p. 98).

3.2.1 O necessário resgate da dialética para o pensamento marxista

A renúncia dirigida ao pensamento dialético, constitutivo do viés analítico, baseia-se em uma leitura e compreensão do conhecimento fundado aprioristicamente na lógica formal, marca do fazer científico hegemônico. Caio PRADO JÚNIOR caracteriza tal abordagem como uma “maneira ordinária de pensar e raciocinar” que é incapaz de alcançar a profundidade e a complexidade que a dialética confere aos fenômenos, já que compreendê-la pressupõe exercitar o próprio pensamento de maneira dialética. Tal entendimento, argumenta o autor, não se dará por meio de um pensar metafísico, tradicional, segundo o qual para conhecer algo é necessário defini-lo de acordo com alguns atributos, como essência, identidade, individualidade. Para o pensar metafísico “[...] o universo se apresentará como um aglomerado de ‘coisas’ ou ‘entidades’ distintas, embora ligadas e relacionadas entre si, detentoras cada qual de uma individualidade própria e exclusiva [...]” (PRADO JÚNIOR., 1980, p. 12).

Na mesma linha de PRADO JÚNIOR (1980), Kosik (2011) condena o conhecimento positivista anti-dialético e a-histórico que, pela lógica da parcimônia, reduz o potencial criativo dos sujeitos, através da padronização das relações e das variáveis sobre o concreto real: “A imagem fisicalista do positivismo empobreceu o mundo humano e no seu absoluto exclusivismo deformou a realidade: reduziu o mundo real a uma única dimensão e sob o único aspecto, à dimensão da extensão e das relações quantitativas” (KOSIK, 2011, p. 30).

Diferentemente, o pensar dialético não encara os objetos enquanto individualidades, mas nas suas relações. O percurso do conhecimento não transcorre da individualidade para as relações, mas sim reflete a maneira pela qual as relações constituem as individualidades. “A dialética foi aprendida pela humanidade, e veio fazendo caminho na sua cultura, através da própria experiência do [ser humano] e do progresso gradual de seu pensamento e conhecimento” (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 14).

Tradicionalmente, as teorias científicas mais consideradas nos meios acadêmicos são aquelas que partem de hipóteses a serem confrontadas com a experiência empírica e que se adaptam e se refazem a partir da sua confirmação ou refutação. Desse processo surge um conjunto de hipóteses, premissas e relações de causalidade que conformam essas teorias. No entanto, tais hipóteses são formuladas a partir de um aparato teórico-ideológico já constituído

e conduzem não a teorias sobre o mundo real, mas ao mundo abstrato das teorias que adquirem vida própria: “[...] o que a generalidade do processo de elaboração científica evidencia é que as hipóteses que vão sendo sugeridas como ‘projetos’ de teoria, não estão logicamente contidas na simples consideração dos fatos observados” (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 23).

A construção do conhecimento a partir de uma perspectiva dialética se dá, pelo contrário, na relação entre o conhecimento sobre o mundo e a ação sobre o mundo. Segundo tal perspectiva, o conhecimento se constrói na criação de novos problemas, no ato de pensar para além do que está dado como natural, como correto, como verdade. Problematizar e questionar antecede o encontro de soluções. Na caracterização desse modo de pensar, Prado Júnior (1980) retoma uma afirmação do maior físico do século XX, Albert Einstein segundo o qual

A ciência não é uma coleção de leis, um catálogo de fatos não ligados entre si. Ela é uma ação do espírito humano por via de ideias e conceitos livremente inventados, As teorias físicas procuram formar uma imagem da realidade e ligá-la ao vasto mundo das interpretações sensíveis. Assim, nossas construções se justificam somente se nossas teorias formam um tal laço, e de que maneira o fazem (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 37)

Na ciência, assim como na realidade, o conflito entre ação e negação é sociogênico, criador, potente, e o pensamento se constitui como algo extremamente real, capaz de impactar a realidade concreta. É um elemento que participa diretamente na criação e na transformação do mundo, bem como é, pelo mundo, formado e transformado. É um elemento imanente e ativo, e não transcendente e passivo, como na visão metafísica da realidade. Ou seja, não existe uma Razão absoluta que plaina sobre o mundo real e que se precisa alcançar para chegar cada vez mais perto de uma suposta criação divina. Existe o mundo real feito por mulheres e homens reais que, em relação, criam dinâmicas próprias que transformam o mundo e o entendimento sobre esse mundo. Esse é o pensar e o agir dialético e, sob essa base, quaisquer teorias que se digam marxistas – sem vulgarizar o termo ou usá-lo de modo desleal – deveriam orientar-se. Segundo Prado Júnior (1980):

[...] a ciência não se destina a ser um registro passivo do Universo, um espelho em que este se viesse refletir, e sim um instrumento de progresso com que o ser pensante que é o [ser humano], penetra a Realidade objetiva a fim de nela e sobre ela agir. Não se trata portanto para a ciência de simplesmente ‘retratar’ o universo, mas sim de armar o pensamento dos [seres humanos] e abrir novas perspectivas para a ação deles (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 27)

Evidentemente, há dentro do próprio marxismo distintas interpretações do percurso do pensamento dialético. Para Ruy Fausto (1983), por exemplo, uma série de leituras equivocadas daquilo que configura a dialética marxiana – que, no entanto, obtiveram respaldo nos meios intelectuais – contribuiu para o “esgotamento” desta. Para ele, “A ideia de que a dialética possa prescindir de uma certa tecnicidade é um mito” (FAUSTO, 1983, p. 14) e o processo de vulgarização, resultante da utilização pouco rigorosa do termo, a tornou um elemento banal dentro do marxismo e contribuiu para a descrença subsequente com que ela se deparou – descrédito que justifica o esforço empreendido por Fausto em reconstruí-la a partir de uma herança hegeliana (ALVES, 1999).

Segundo Fausto (1983), a crise da dialética é anterior à crise do marxismo, observada na primeira metade do século XX. Em certa medida, esta pode ser interpretada como uma das manifestações daquela, pois ao mesmo tempo em que se extrapolou o marxismo, não se alcançou a sua plena contribuição. Nesse sentido, a tentativa de reconstrução da dialética ganha um peso prioritário uma vez que, argumenta Fausto (1983), novas dialéticas são possíveis, mas não novos marxismos.

Só a retomada do projeto da dialética enquanto discurso rigoroso permitiria mostrar até onde pode ir o marxismo, em que sentido e em que medida ele se rompe. [...] A dialética é desconhecida: ela se perdeu nas dialéticas vulgares – antes de sofrer o contrachoco da ‘crise do marxismo’ (FAUSTO, 1983, p. 17)

Mas o que é essa vulgarização da dialética, à qual se refere Fausto? É um conjunto de interpretações que tratam a dialética como mero continuísmo ou ruptura e que confundem dialética e historicismo ou anti-historicismo. Ou seja, que são incapazes de compreender a complexidade, a profundidade e o rigor da ideia de negação enquanto *Aufhebung*¹⁴. Incapazes de apreender o conceito, o descartam como se este não fosse rigoroso, claro e parcimonioso o suficiente para o trato científico. Na economia, em particular, a tarefa em compreender e empregar a dialética marxiana configura um desafio adicional dado que filosofia e economia são identificadas como matérias desconectadas, que devem ser tratadas igualmente de maneiras separadas.

¹⁴ “*Quem diz contradição (dialética) diz ‘tensão’, separação, mas também união entre os dois termos. Quem diz ruptura, corte, diz ‘separação’: cada termo ‘fora’ do outro. Com efeito, se a relação entre os dois momentos é uma ruptura, não pode haver posição da passagem – um corte, uma ruptura e um vazio – e que não haja posição de passagem significa que o primeiro momento está fora do segundo, o segundo só pode aparecer como resultado (em sentido abstrato), que substitui o primeiro. [...] Ora, é somente se o segundo momento, ainda que contradizendo o primeiro, o conserva como momento negado que se poderá dizer que a classe operária perdeu seu produto. Se for rompida toda continuidade entre os dois momentos, mesmo a continuidade na descontinuidade [...], só se aprenderá a apropriação intervertida, não a interversão da apropriação.*” (FAUSTO, 1983, p. 49)

O ponto essencial no nível lógico é que eles não se dão conta que não pode haver compreensão da dialética, sem o movimento do que é exprimido (posto) e do que não é exprimido (pressuposto). O manejo rigoroso da distinção entre pressuposição (discurso implícito) e posição (discurso explícito) lhes escapa. E sem isso não há dialética. São essas insuficiências que nos fazem duvidar de um pós-hegelianismo e um pós-marxismo. (FAUSTO, 1983, p. 19)

O movimento entre o que é posto e o que está pressuposto para Fausto (1983) (que resgata o conceito de espírito em Hegel e o de ser humano em Marx) se dá da seguinte forma. O ser humano antes do comunismo é um predicado, precisa de outras coisas que o definam além da categoria “ser humano” em si. Assim, esses predicados, ao mesmo tempo em que definem o que é ser humano, negam-no enquanto ser existente, enquanto sujeito.

Na qualidade de predicado sobre si mesmo, o ser humano vive a sua pré-história e não a sua história: “A pré-história de um ser é, com efeito, a história dos seus predicados” (FAUSTO, 1983, p. 28). Por exemplo, diz Fausto, definir o ser humano como uma trabalhadora ou um trabalhador, um capitalista, uma cidadã ou um cidadão de Roma é negar a sua própria condição de ser humano. Define-o, porém o nega, pois na sua fase pré-histórica o ser “está ausente enquanto sujeito” (FAUSTO, 1983, p. 28).

A pré-história a que Fausto se refere não diz respeito apenas à pré-história do ser humano, mas também à pré-história da liberdade, da propriedade, da riqueza. Essência humana definida enquanto seu predicado, se reflete nas relações sociais. Só há uma direção nessa sentença e não uma relação de co-constituição. No pré-capitalismo, os agentes são sujeitos no interior do predicado (com foco no valor de uso); já no capitalismo, os agentes são suportes, predicados puros (com foco no valor de troca); porém em ambos os agentes são predicados.

Se o sujeito ‘ser humano’ existe enquanto sua negação ou como predicado, no capitalismo há um sujeito que se automeдея, que se autovaloriza e se encerra em si mesmo: o Capital. “No capitalismo, o capital é um sujeito no sentido ontológico (pleno)” (FAUSTO, 1983, p. 30). Os predicados do ser humano, no entanto, não são determinações. A caracterização conferida por eles configura um estado e não a natureza dos seres, e isso cria a possibilidade para sua superação. Dessa forma, a passagem da pré-história em história é a passagem do capital enquanto sujeito para o ser humano enquanto o único universal concreto¹⁵.

¹⁵ A centralidade dada ao capital enquanto sujeito gera interpretações como a de Wood (1972) – a qual apresentamos na Parte I – para quem a justiça configurava um mero epifenômeno do modo de produção.

Fausto destaca dois movimentos do exercício do pensar. Primeiro, a intersversão que caracteriza uma contradição vulgar, ou seja, a transformação de algo no seu contrário, na sua negação simples. E segundo, a supressão – exercício chave para o pensar dialético – que condensa em si a negação enquanto *Aufhebung* (negação dialética). Para Fausto, a supressão é o exercício de assumir a contradição para não se contradizer. Ou seja, é evitar a contradição vulgar (intersversão) assumindo a contradição dialética (supressão): “[...] enunciando a tese (dialeticamente) contraditória da ‘supressão’ [...] que se consegue escapar da contradição (vulgar) sem se refugiar na ‘tautologia’” (FAUSTO, 1983, p. 33).

Já que toda posição sobre o ser humano reverte-se no seu contrário, é necessário assumir a supressão do posto para evitar a sua intersversão no seu pressuposto. A rejeição do posto, na forma de supressão, assim, não o conduz ao pressuposto. É a negação dialética do posto que impede a assunção do pressuposto no próprio pressuposto.

Fausto expõe esses movimentos do pensar ao discorrer sobre o caráter humanista ou anti-humanista da filosofia marxista. Argumenta ele que, sendo o humanismo uma filosofia que enxerga o ser humano como meio e como fim em si (automediação), defendê-lo em um universo desumano é legitimar esse mesmo universo: “o humanismo deve então ser rejeitado” (FAUSTO, 1983, p. 32). Por outro lado, tal rejeição não significa a posição anti-humanista, visto que adotar uma postura anti-humanista leva somente à violência e ao inumano (tautologia), não conduzindo ao seu inverso. Há, portanto, a necessidade de suprimir os princípios pra não cair na intersversão, e a necessidade de aceitar a intersversão para não cair na tautologia.

Assim, se conforme os princípios da lógica do entendimento, fossemos obrigados a escolher entre o humanismo e o anti-humanismo, ficaríamos, respectivamente, entre a intersversão (isto é, a contradição: a não violência é violência, o humano é inumano), e uma espécie de ‘tautologia’ (o inumano (não) é (mais do que) o inumano, a violência (não) é (mais do que) a violência). (FAUSTO, 1983, p. 32)

Por esse motivo, Fausto (1983) defende que o marxismo deve ser encarado não como uma filosofia humanista (contradição vulgar) ou anti-humanista (tautologia), mas uma filosofia da supressão do humanismo (contradição dialética): “Assumimos a negação dialética para não sofrer a negação vulgar” (FAUSTO, 1983, p. 33). Evidentemente, muitos autores marxistas elaboraram respostas a Ruy Fausto, defendendo tanto a postura humanista, quanto a anti-humanista no cerne da filosofia marxista. No entanto, tal controvérsia não se aplica, por ora, na discussão sobre dialética. O que importa discorrer sobre a abordagem de Ruy Fausto é a sua herança hegeliana e a negação enquanto *Aufhebung*, que incorpora no objeto as suas

partes negativas, ocultas. Aceita-se, assim, a contradição enquanto um elemento sociogênico, e não a elimina pela suposição de um viés destrutivo do conflito, como defendem os marxistas analíticos.

O máximo de clareza é na realidade obscurecimento. Um discurso só é claro do ponto de vista da dialética, se ele for coberto por certas ‘zonas de sombra’. Só os discursos cujos fundamentos primeiros são de algum modo obscuros (isto é, afetados de ‘negação’) são discursos efetivamente claros, em sentido dialético (FAUSTO, 1983, p. 34).

A dialética é, segundo o autor, um movimento do pensar comprometido com a apropriação teórica e prática do mundo, e não com os atos fundacionais do pensamento. No entanto, deve ser rigorosa para que não recaia em um pensamento historicista e mundano e, tampouco, na sua alternativa antitética de totalização arbitrária. Assim, afirma Fausto (1983), as interpretações decorrentes da VI Tese sobre Feuerbach só serviram para a crítica do antropologismo, e não para a crítica do anti-anthropologismo para a qual ela era, também, dirigida, o que resultou em interpretações que se reivindicavam dialéticas, mas que dela se afastavam. Na linha da crítica de Ruy Fausto ao materialismo dialético vulgar, PRADO JÚNIOR. (1980) afirma:

Se o idealismo se concentra na esfera subjetiva, ele [materialismo vulgar] se isola na objetividade, e procura reduzir em consequência o papel das atividades mentais ao mínimo, a um simples reflexo passivo ou epifenômeno do mundo exterior. Posição tão unilateral e falsa como a outra; e se mais coerente com a evidência dos fatos do conhecimento e de sua base tão berrantemente empírica e objetiva, é, todavia, incapaz de dar conta da natureza daqueles fatos e proporcionar premissas concretas e realistas para a análise deles (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 39).

Finalmente, pode-se sistematizar a dialética de Ruy Fausto em quatro possibilidades que não as reduzem ao simples continuísmo *versus* ruptura, historicismo *versus* anti-historicismo:

- a) “essência pressuposta que se torna posta”;
- b) “classe como classe só pressuposta – classe que é e não é – que será posta”;
- c) “fins pressupostos, porque, se postos, eles se invertem”; e
- d) “partes que sendo partes não são partes” (FAUSTO, 2003, p. 112).

A contribuição de Ruy Fausto é relevante para esse trabalho porque se situa espaço-temporalmente no embalo do esgotamento do marxismo, resultante da vulgarização da dialética, e do surgimento de alternativas “marxistas” anti-dialéticas, responsáveis por o transformar no seu contrário, como fizeram os analíticos.

Para Bertell Ollman (2003), além de explicitar o que é a dialética, é necessário desconstruir as visões superficiais que circundam a questão. Primeiro, a dialética não é meramente o processo de construção de síntese a partir de uma tese e uma antítese; segundo, a dialética não é um mecanismo de previsão; terceiro, a dialética não é o motor da história. A dialética é “uma maneira de pensar que enfoca uma gama completa de transformações e interações que ocorrem no mundo” (OLLMAN, 2003, p. 12)¹⁶.

Segundo Ollman (2003), a dificuldade em tratar o conhecimento a partir dessa noção resulta da compreensão de que a dialética é uma dança¹⁷, um processo não estático que trata de relações e não de “coisas”, de “identidades”. A analogia para compreender a sociedade, desde um ponto de vista dialético, é similar à tentativa de pular para dentro de um carro em movimento.

O pensar dialético é esse esforço de construir um conhecimento integrado e interdisciplinar, capaz de incorporar toda sorte de fenômenos, visto que estes estão inter-relacionados. Evidentemente, há fenômenos com maior alcance e maior potencial de reverberação no conjunto social, e que, portanto, devem ser pensados de modo mais profundo para que sejam evidenciadas essas relações internas. Mas nunca a dialética deve partir de elementos separados, uma vez que aquilo que foi tratado de forma desconjuntada desde o início não pode ser recolocado em sua integridade, visto que se perdem justamente os elementos relacionais que formam as identidades.

3.2.2 Totalidade concreta como categoria filosófica fundamental do marxismo

A partir de uma abordagem dialética é possível chegar à noção de totalidade concreta, que engloba no seu entendimento a contradição entre a existência real dos fenômenos e a lei dos fenômenos (a estrutura da coisa, sua essência). Para entender o que subjaz à totalidade concreta é necessário, antes, compreender a pseudoconcreticidade das análises fenomênicas e conceituais e destruí-la. A pseudoconcreticidade é a elaboração abstrata (a consciência) que se forma tão somente a partir do conjunto fenomênico. O mundo da pseudoconcreticidade, portanto, é constituído por:

O mundo dos fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais; - O mundo do tráfico e da manipulação, isto é, da práxis fetichizada dos [seres humanos] (a qual não coincide com a práxis crítica

¹⁶ No original: “a way of thinking that brings into focus the full range of changes and interactions that occurs in the world”

¹⁷ Daí o nome do livro: “A Dança da Dialética”.

revolucionária da humanidade); -O mundo das representações comuns, que são projeções dos fenômenos externos à consciência dos [seres humanos], produto da práxis fetichizada, formas ideológicas de seu movimento; -O mundo dos objetos fixados, que dão a impressão de ser condições naturais e não são imediatamente reconhecíveis como resultados da atividade social dos [seres humanos] (KOSIK, 2011, p. 15).

Para a totalidade concreta, essência e fenômeno possuem uma relação real e concreta. Não são duas categorias desmembradas e, portanto, a reflexão e análise de ambas são necessárias para compreender as leis subjacentes aos fenômenos. Não há, entre fenômeno e essência, uma ordenação de realidade. Ambas são reais, na medida em que analisadas de maneira conjunta e dialética; ao passo que ambas são irrealis se desassociadas e fragmentadas em categorias descoladas. A atividade de compreender tal relação concreta e real é a justificativa para a ciência e a filosofia, uma vez que não é clara e explícita essa conexão. Desse modo:

Se a essência não se manifestasse absolutamente no mundo fenomênico, o mundo da realidade se distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno: em tal caso o mundo da realidade seria para o [ser humano] o ‘outro mundo’ (platonismo, cristianismo), e o único mundo ao alcance do [ser humano] seria o mundo dos fenômenos. O mundo fenomênico, porém, não é algo independente e absoluto; os fenômenos se transformam em mundo fenomênico na relação com a essência. O fenômeno não é radicalmente diferente da essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. Se assim fosse efetivamente, o fenômeno não se ligaria à essência através de uma relação íntima, não poderia manifestá-la e ao mesmo tempo escondê-la; a sua relação seria reciprocamente externa e indiferente (KOSIK, 2011, p. 16).

Argumenta ainda Kosik: “O conhecimento se realiza como separação de fenômeno e essência, do que é secundário e do que é essencial, já que só através dessa separação se pode mostrar a sua coerência interna” – coerência entre fenômeno e essência. No entanto, tal separação configura apenas parte do conhecimento e não “O” conhecimento, como prega a filosofia analítica. “Neste processo, o secundário não é deixado de lado como irreal ou menos real, mas revela seu caráter fenomênico ou secundário mediante a demonstração de sua verdade na essência da coisa.” (KOSIK, 2011, p. 18). Não enxergar a relação entre aparência e essência resulta, por um lado, em uma práxis fetichizada, voltada apenas para o mundo fenomênico (o que representa o conceito de alienação, conforme já apresentado, dado que naturaliza mediações secundárias, transformando-as em primárias); e, por outro, em uma práxis teórica descolada da realidade concreta dos fenômenos e historicamente cimentada.

A maneira de acabar com a pseudoconcreticidade, portanto, é o caminho de desvelar essas relações entre aparência e essência, identificar as leis do fenômeno que não são inteiramente explícitas no movimento visível. Não separá-las; não tratá-las de forma

independente; e, sobretudo, não encará-las como algo a-histórico e rígido: “A dialética não considera os produtos fixados, as configurações e os objetos do mundo material reificado, como algo originário e independente” (KOSIK, 2011, p. 21).

Assumir a ontologia do ser social é reconhecer essa constante transformação dos fenômenos, das leis que os explicam e evidenciar suas mediações que deturpam o entendimento da essência. É no pensar dialético-crítico que esse caminho pode ser trilhado. Mais importante que isso, é através dele que se abre uma brecha para a práxis revolucionária que destrói a pseudoconcreticidade: “[...] só porque e só na medida em que nós mesmos produzimos a realidade, e na medida em que saibamos que a realidade é produzida por nós” (KOSIK, 2011, p. 22).

Assim, conceitos transcendentais de justiça, objetos fixados pelo saber pseudoconcreto, situam-se no âmbito da aparência e não da totalidade concreta. Pensar a justiça de modo dialético-crítico é, assim, compreendê-la enquanto resultado de relações sociais, como produtos dos seres humanos tomados como sujeitos no mundo. Como, enfim, o processo de destruição da pseudoconcreticidade (tanto quanto dos elementos que a sustentam, como os conceitos transcendentais de justiça) e ao mesmo tempo de constituição da totalidade concreta. É, enquanto tal, um processo.

Do mesmo modo que se deve evitar a pseudoconcreticidade, deve-se atentar para não recair em uma falsa totalidade, que pode ser tanto vazia (exclui a análise dos momentos isolados, absolutizando o imediato), abstrata (configura um todo fechado, permanente e idealizado) ou má (substitui o sujeito concreto por um sujeito mítico). A ótica da totalidade concreta referencia-se no movimento dialético que parte de uma representação caótica do todo para chegar a uma totalidade rica e múltipla, que incorpora variadas determinações e relações. Não é a uniformização do real em um todo monolítico e homogêneo, mas o reconhecimento do concreto “em todos seus planos e dimensões” (KOSIK, 2011, p. 37)

Na realidade, totalidade não significa todos os fatos. Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato qualquer (classe de fatos, conjunto de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido. Acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade; e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade. [...] O concreto, a totalidade, não são, por conseguinte, todos os fatos, o conjunto dos fatos, o agrupamento de todos os aspectos, coisas e relações, visto que a tal agrupamento falta ainda o essencial: a totalidade e a concreticidade. Sem a compreensão de que a realidade é totalidade concreta – que se transforma em estrutura significativa para cada fato ou conjunto de fatos – o conhecimento da realidade concreta não passa de mística, ou a coisa incognoscível em si (KOSIK, 2011, P. 44)

Assim, a abordagem da totalidade concreta caracteriza-se por ser aberta, possuir uma estrutura, uma dinâmica e um potencial criador. Não é acabada, perfeita. Condena o reducionismo teórico que considera a substância como algo rígido e imutável, pois a substância, enquanto movimento das coisas, é dinâmica, e a negação não é uma prerrogativa apenas do conhecimento, mas também da matéria¹⁸.

Por esse motivo, o conhecimento não deve recair em um contemplativismo e em um positivismo quantitativista, que apenas observa a imagem/representação do mundo e não o mundo nas suas múltiplas determinações e relações dinâmicas. A verdade das coisas, diz Kosik, não reside na teoria das coisas. Esta é somente a “compreensão explicitamente reproduzida” dessas coisas, e não a sua face mais real. Para o marxismo crítico, que tem na totalidade concreta uma chave interpretativa, antes de conhecer o objeto em si, é necessário conhecê-lo para si, processo que se realiza submetendo-o à práxis dos sujeitos históricos.

O princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta, que antes de tudo significa que cada fenômeno pode ser compreendido como momento do todo. Um fenômeno social [...] desempenha, portanto, uma função dupla, a única capaz de dele fazer efetivamente um fato histórico: de um lado, definir a si mesmo, e de outro, definir o todo; ser ao mesmo tempo produtor e produto; ser revelador e ao mesmo tempo determinado; ser revelador e ao mesmo tempo decifrar a si mesmo; conquistar o próprio significado autêntico e ao mesmo tempo conferir um sentido a algo mais. Esta recíproca conexão e mediação da parte e do todo significam a um só tempo: os fatos isolados são abstrações, são momentos artificialmente separados do todo, os quais só quando inseridos no todo correspondente adquirem verdade e concreticidade. Do mesmo modo, o todo de que não foram diferenciados e determinados os momentos é um todo abstrato e vazio (KOSIK, 2011, p.49).

A noção de totalidade concreta, portanto, desmistifica a falsa separação engendrada pelo espírito capitalista entre universalismo X particularismo, parte X todo, ser humano X natureza, que resulta na alienação do conhecimento e da realidade. Nesse mesmo sentido, a contradição indivíduo X sociedade – que configura a circunstância da justiça desde David Hume, passando por Kant até chegar em John Rawls¹⁹ – resulta de uma visão distante da ótica da totalidade concreta, pois reproduz o entendimento de tais categorias como opostos recíprocos e não relacionadas dialeticamente. Incapazes de pensar o universal e o particular a

¹⁸ Apesar desse debate não ser o enfoque do presente estudo, vale destacar que nesse elemento reside mais uma das discordâncias do marxismo crítico em relação ao marxismo estruturalista.

¹⁹ Tradicionalmente, as teorias de justiça têm na visão de David Hume um elemento balizador. Quando se fala em “circunstância da justiça”, desde uma perspectiva humeana, se está recorrendo a ideia de que as questões de justiça existem quando há escassez (FLEISCHACKER, 2006) ou quando há um conflito entre a parte e o todo decorrente da natureza humana autointeressada (CERQUEIRA, 2012). A justiça é, nessa perspectiva, uma virtude humana artificial que possui íntima relação com as relações sociais de produção de uma sociedade. É construída mediante o exercício da razão para beneficiar os seres humanos já que, trabalhando conjuntamente possuem resultados mais satisfatórios e se expõe em menor medida aos azares (CERQUEIRA, 2012).

partir da totalidade concreta das múltiplas determinações e relações, o máximo que atingem é a universalização de um particular específico – o das relações burguesas.

A novidade histórica das soluções de Marx consistia em definir o problema em termos do conceito dialético concreto de ‘parcialidade predominando como universalidade’, em oposição à universalidade autêntica, a única que podia abarcar os múltiplos interesses da sociedade como um todo e do [ser humano] como ‘ser genérico’ (MÉZÁROS, 2006, p. 36).

Dessa forma, totalidade concreta e dialética são, indubitavelmente, elementos basilares para se construir uma leitura marxista crítica sobre a realidade capitalista. É o inverso do que projetam os marxistas analíticos na sua proposta de agenda de pesquisa: abandono da dialética e processo analítico fundado na decomposição das partes.

Há que se observar, entretanto, que o tratamento dialético pode ficar comprometido se a abordagem primar ou pelo viés vertical (centrado na relação entre fenômeno e essência), resultando em uma pseudoconcreticidade, ou pelo viés horizontal (que enfoca a relação entre as partes e o todo), caindo em uma falsa totalidade. Sem ambos os enfoques, horizontal e vertical, a compreensão das relações sociais alienadas e reificadas torna-se um desafio impraticável, visto que se perdem tanto a dialética, quanto a percepção da totalidade concreta.

3.2.3 Ontologia da aut mediação e transcendência da autoalienação

O marxismo analítico distancia-se das abordagens marxistas, também, no que diz respeito à perspectiva ontológica. Se para estes a alienação é uma categoria defasada, pouco rigorosa e dispensável para se pensar a justiça, para outras correntes marxistas configura um dos elementos centrais contra o qual a classe trabalhadora deve lutar. Da totalidade concreta e da noção dialética, o marxismo crítico, por exemplo, elabora uma síntese que parte da definição de que o único fator ontológico absoluto dos seres humanos é a capacidade de se aut mediaar e que, portanto, a alienação resultante das relações capitalistas de produção é, não só superável, como também uma tarefa historicamente necessária. É o que Mézáros (2006) vai chamar de transcendência da autoalienação.

A teoria da alienação, desenvolvida por Marx nos **Manuscritos Econômicos Filosóficos**, publicado por Marx em 1844, que contrapõe à alienação da filosofia abstrata uma ciência humana revolucionária, é essencial para compreender a visão ontológica do ser social. Mézáros (2006) caracteriza-a como uma ontologia ampla, materialista e dialética, capaz de perceber os processos sociais e a alienação na sua desafiante complexidade (da pessoa em

relação ao produto do seu trabalho; do ser humano particular com o ser humano genérico; do ser humano particular com outros seres humanos particulares). Essa filosofia se dá, assim, por meio de uma interação dialética entre especificidade antropológica (cujo limite leva a incapacidade de apreender fenômenos causais) e a totalidade ontológica (que, se extremada, culmina na defesa de uma essência humana).

O ‘princípio antropológico’ deve, portanto, ser colocado em seu lugar adequado, no interior do quadro geral de uma ontologia histórica ampla. Em termos mais precisos, qualquer princípio semelhante deve ser transcendido na direção de uma ontologia social dialética complexa (MÉZÁROS, 2006, p. 47)

Primeiramente, deve-se ter claro que, na ontologia do ser social de base marxista, a interação entre o ser humano, a natureza e a indústria é baseada na reciprocidade. Assim, o ser humano não é só humano ou só natural, mas humanamente natural e naturalmente humano, concomitantemente. A dificuldade em aceitar esse tipo de acepção – tanto por parte da filosofia especulativa e da economia política clássica, quanto pelas vertentes contemporâneas do marxismo analítico – se dá porque a construção formal dos discursos e das teorias será prejudicada em função da incorporação do contraditório, da endogeneidade. Ademais, quaisquer interpretações do real baseadas em interações recíprocas e multidimensionais são, de fato, de difícil execução, especialmente por não respeitar o princípio da parcimônia tão difundido dentro do positivismo acrítico.

Além da interação dialética entre ser humano, natureza e indústria, a ontologia marxista rejeita a noção clássica de essência humana. Se há um aspecto absoluto da ontologia do ser social é o de que este é *social e histórico* e, como tal, capaz de se automediar. O que Mézáros nomeia de automediação é o ato humano de criar e produzir coisas através da ação sobre a natureza – a atividade produtiva²⁰ –, ao mesmo tempo em que essa ação sobre o mundo a sua volta leva ao autodesenvolvimento humano. A automediação é uma característica ontológica absoluta para essa abordagem marxista.

Já a alienação é caracterizada pela transformação de tudo em mercadoria, vendável, intercambiável; pela transformação de seres humanos em coisas, capazes de também serem vendidos e pela atomização do corpo social em seres humanos isolados, autossuficientes e egoístas. Assim, estabelecem-se mediações entre o ser humano como criador e produto do seu próprio trabalho. Ora se a única característica absoluta da humanidade é a sua capacidade de

²⁰ Atividade produtiva (não quer dizer necessariamente física, industrial, mas também intelectual, criativa) é, de acordo com o marxismo, o único fator ontológico absoluto e a “fonte da consciência” (MÉZÁROS, 2006, p. 80).

se automediar – agir sobre o mundo produzindo coisas, que podem ser físicas ou não-físicas e, nesse processo, produzir-se a si mesmo – e, sendo esta automeadiação histórica e social, então as ideias de privatização da vida e individualidade isolada são avessas a ontologia do ser social marxiano.

A alienação, portanto, seria a alienação em relação à própria essência do ser social e sua manifestação seria o indivíduo alienado buscando sua máxima realização no âmbito privado, único espaço no qual tais sujeitos acreditam ser possível encontrar a libertação e o usufruto de suas máximas potencialidades (teoria das preferências). O ser humano real, não é, no entanto, o ser humano privado, mas o ser humano no exercício pleno de sua sociabilidade. Não é o indivíduo isolado, mas os sujeitos sociais em constante relação automediadora. Ter como referencial o indivíduo privado, atomizado apenas reforça a lógica da alienação.

Desse ponto de vista, a sociedade civil é encarada como algo externo a essência. Na verdade, diz Marx a sociedade civil é a própria essência materializada na existência desses indivíduos e alienada é a estrutura social que “[...] divide o [ser humano] em um cidadão público e um indivíduo privado, e separa o [ser humano] de seu ‘ser comunitário’, de si mesmo e dos outros [seres humanos]” (MÉZÁROS, 2006, p. 73). Assim, a auto alienação do trabalho que marca o sistema produtivo capitalista é, portanto, o fenômeno real que nega a ontologia do ser social e resulta da identificação de mediações secundárias (propriedade privada, troca e divisão do trabalho) enquanto mediações primárias naturalizando-as e interpolando-as entre os sujeitos e suas criações.

É importante ressaltar que, longe de rejeitar a ideia de mediações²¹, o que Marx faz é colocar essas mediações secundárias no seu devido momento histórico enquanto particularidades e não universalidades. Uma forma particular da atividade produtiva – como a forma alienada capitalista – não pode ser universalizada, tomada como elementar e constituinte da ontologia do ser social. A transformação de mediações de segunda ordem em mediações de primeira ordem provoca isso: a naturalização do modo de produção capitalista como modelo compatível com a ontologia absoluta do ser social.

O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma ‘mediação da mediação’, isto é, uma mediação historicamente específica da automeadiação ontologicamente fundamental do [ser humano] com a natureza (MÉZÁROS, 2006, p. 78).

²¹ A rejeição de toda e qualquer mediação resultaria na posição equivocada de identidade entre sujeito e objeto. Para que sujeito não se dilua na totalidade do objeto (ou seja, para que os seres humanos desenvolvam formas humanas de existência) uma mediação de primeira ordem – que para Marx corresponde à atividade produtiva – é necessária.

Nisso consiste, para Mézaros (2006), a contribuição histórica de Marx: desmascarar as mediações secundárias como formas particulares e históricas de mediações e identificar na atividade produtiva (material ou não-material) a única e absoluta mediação ontológica entre o ser humano e sua auto emancipação. Se para Marx a afirmação ontológica válida era de que os seres humanos deveriam produzir para sobreviver, para os teóricos do capitalismo – orientados pelas mediações secundárias – o princípio ontológico afirmava que os seres humanos deveriam intercambiar para sobreviver (MÉZÁROS, 2006, p. 87). Diferentemente daquela, essa última sentença parece um tanto disparatada se analisada como princípio ontológico absoluto.

Urge, porém, que não se absolutize a continuidade ontológica que se dá na interação dialética com a estrutura capitalista. Isso permite conceber a superação da alienação resultante dessa interação e transformar radicalmente a ontologia da estrutura social para além da “*expropriação política do capital*” (MÉZÁROS, 2006, p. 47). A necessária superação histórica do capitalismo é, desse ponto de vista, a condição para encará-lo como uma necessidade histórica. A forma alienada da consciência e da produção é entendida, portanto, como uma fase superável. Essa ideia de necessidade histórica não como algo rígido e eterno caracteriza a teoria marxista não como uma totalidade abstrata, especulativa, mas como uma totalidade concreta, dinâmica e complexa.

O sistema marxiano não é menos, mas sim muito mais complexo do que o hegeliano; pois uma coisa é inventar, engenhosamente, as ‘mediações’ logicamente adequadas entre ‘entidades do pensamento’, e outra muito diferente é identificar na realidade os complexos elos intermediários dos múltiplos fenômenos sociais, encontrar as leis que determinam sua relativa ‘fixidez’, bem como suas ‘modificações dinâmicas’, demonstrar tudo isso na realidade, em todos os níveis e esferas a atividade humana. Consequentemente, qualquer tentativa de ler Marx, não em termos de seu próprio sistema, mas de acordo com algum ‘modelo científico’ preconcebido e banal, em moda nos nossos dias, priva o sistema marxiano de seu significado revolucionário e o converte numa coleção morta de conceitos pseudocientíficos inúteis (MÉZÁROS, 2006, p. 94)

Assim, que tipo de teleologia poderia existir em Marx? Apenas uma teleologia histórica e aberta que não admite fixidez: “[...] o sistema marxiano permanece aberto porque o ‘objetivo’ mesmo da história é definido em termos inerentemente históricos e não como um alvo fixo” (MÉZÁROS, 2006, p. 111). Uma vez que toda necessidade é necessidade histórica, ela se torna historicamente superável e, assim, Marx aproxima-se de uma perspectiva imanente em oposição ao transcendentalismo das perspectivas abstratas (como a filosofia especulativa hegeliana e o materialismo teorista feuerbachiano). Sob esse aspecto que um

pensamento sobre justiça subjacente a ótica marxista distinto de valores meta-históricos e do historicismo contingente pode pensado.

[...] Nunca se pode alcançar um ponto na história no qual seja possível dizer: ‘agora a substância humana foi plenamente realizada’. Pois uma tal delimitação privaria o ser humano de seu atributo essencial: seu poder de ‘automeiação’ e ‘autodesenvolvimento’ (MÉZÁROS, 2006, p. 111).

De maneira resumida: quando as mediações de segunda ordem assumem um caráter predominante na sociedade, interpõem-se entre ser humano, indústria e natureza as noções de propriedade privada e trabalho assalariado, tornando a indústria e a natureza, polos alienados das relações sociais. Nesse momento, a ciência se fragmenta e cada esfera do conhecimento volta-se para uma das partes alienadas da vida: ética, economia política e ciências naturais passam a tratar, respectivamente, do ser humano, das relações de produção e da natureza.

Combinada a uma visão interdisciplinar que questiona o processo de fragmentação do conhecimento e de cada esfera da vida a uma disciplina específica, a abordagem de Marx afasta-se da compartimentalização do conhecimento recorrente na produção científica, a qual resulta na relação paradoxal que se estabelece entre economia política, moral, ciências naturais e outras disciplinas.

Se há, de fato, uma reciprocidade dialética entre seres humanos, natureza e indústria – como defende Mézáros (2006) a partir da leitura de Marx –, as perspectivas que alienam e separam o ser humano da natureza através de uma interação unidirecional, por encarar o ser humano como criador da indústria, e a indústria reflexo do ser humano, separam-no ainda mais da natureza. A ideia de humanidade, então, perde-se atrás da bruma que condiciona essas relações.

A abordagem de Marx é radicalmente diferente. Ele não fala simplesmente da alienação do [ser humano] em relação a ‘natureza’ como tal, mas sobre a alienação entre o [ser humano] e a sua própria natureza, a ‘natureza antropológica’ (tanto dentro como fora do [ser humano]). Esse conceito de ‘natureza própria do [ser humano]’ implica necessariamente automeiação ontologicamente fundamental entre o [ser humano] e a natureza por intermédio de sua própria atividade produtiva (e autoprodutora) (MÉZÁROS, 2006, p. 103).

Assim, a transcendência da autoalienação e a proposta de ciência humana elaborada e defendida por Marx representa, sobretudo, uma necessidade ontológica de um problema prático e real. A superação da autoalienação deve ser encarada a partir do sujeito consigo e do sujeito com a totalidade da esfera social. Do contrário, ou assume-se um determinismo a-histórico e estrutural que é incapaz de romper com essa cadeia de mediações secundárias, as

quais reforçam a reificação das relações sociais; ou recai-se na aceitação dessas mesmas mediações como aspectos imanentes à ontologia do ser social, criando trajetórias outras que não a da emancipação dos sujeitos. Os esforços de Marx através da abordagem dialética e da noção de totalidade, portanto, passam por eliminar a alienação na qual a economia política imergiu, bem como a especulação característica das teorias éticas.

Por isso a rejeição à teoria da alienação por parte dos marxistas analíticos é, em certa medida, o que sustenta e garante o arcabouço teórico da escolha racional e o que justifica o resgate das teorias microeconômicas das preferências individuais. Ao negligenciar a ideia de alienação (e de sua autotranscendência) na elaboração de um pensamento sobre justiça marxista, recai-se em estratégias de alcançá-la sem colocar em questão a própria estrutura capitalista. Como se, sem modificar o mundo concreto, fosse possível produzir novas relações e outras consciências.

Ademais, assumir como real o indivíduo na sua privacidade e isolamento pode significar uma porção de coisas, exceto uma abordagem marxista. Nesse sentido, reivindicar o marxismo e adotar uma acepção epistemológica, ontológica e metodológica radicalmente distinta das noções de totalidade, automediação e dialética é um equívoco, para dizer o mínimo.

4 O ENCONTRO INDIVIDUALISTA DA JUSTIÇA NO MARXISMO ANALÍTICO:

A terceira parte desse estudo dedica-se ao tema central do presente trabalho. O percurso até aqui se debruçou sobre a fundamentação filosófica dominante nos autores do marxismo analítico e as diferenças que se julgam essenciais para pensar a justiça a partir da tradição marxista. Argumenta-se que tal esforço assenta-se na compreensão de que a teorização sobre justiça dentro dessa corrente resulta, em grande medida, da abordagem epistemológica e metodológica adotada. Nesse sentido, estas configuram chaves interpretativas importantes para realçar as divergências em relação à matéria da justiça assumidas nesse trabalho.

Dessa forma, nos capítulos a seguir, serão detalhadas as abordagens de três autores do Grupo de Setembro – Jon Elster, Gerald Cohen e John Roemer – e suas abordagens em relação ao conceito de justiça propriamente dito. A escolha dos nomes se deu especialmente em função do grande alcance e importância que tiveram para a difusão dessa agenda de pesquisa nos meios acadêmicos e intelectuais.

Se no capítulo anterior o objetivo se concentrou na crítica referente ao método do marxismo analítico, o esforço empreendido neste capítulo é o de avaliar em que medida as perspectivas de justiça desses autores dialogam e condizem com a visão presente na Crítica ao Programa de Gotha, de Marx, texto no qual reside o embrião de uma justiça de viés marxista. Antecipando o argumento final dessa terceira parte, defende-se que essas sínteses são, indubitavelmente, visões de justiça. No entanto, não se apoiam no conteúdo desenvolvido por Marx no conjunto de sua obra, pois, diferentemente deste, não se orientam pela luta pela eliminação da lei do valor. Perdem, portanto, o seu aspecto revolucionário por situarem os critérios de justiça na dimensão da distribuição.

4.1 AS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA NO MARXISMO ANALÍTICO

As próximas subseções voltam-se para a construção conceitual da justiça subjacente ao pensamento dos três autores elegidos neste trabalho como referências ao marxismo analítico. A abordagem, portanto, debruça-se sobre as perspectivas da justiça alocativa, da defesa radical da igualdade e da distribuição da propriedade, que são as sínteses mais acabadas desses autores para a temática da justiça.

4.1.1 A justiça alocativa de Jon Elster

Na primeira metade dos anos 1990, Elster (1992; 1995) viria a publicar alguns livros problematizando o tema da justiça a partir da perspectiva da alocação de recursos escassos e da sua imbricação com as instituições. A ideia que ganha destaque nessas obras é a de que a justiça deve ser avaliada a partir de uma concepção distributiva, sendo entendida como uma categoria ampla, “que inclui a distribuição de bens escassos com o propósito de maximizar algum conjunto de características dos receptores ou, mais geralmente, de todos os cidadãos” (ELSTER, 1992, p. 14). É essa noção que origina o conceito de Justiça Local (*Local Justice*), na qual o adjetivo que a qualifica (local) diz respeito aos “diferentes setores institucionais que utilizam diferentes princípios substantivos de distribuição” (ELSTER, 1992, p. 14).

A diferença entre a justiça local e o que Elster chama de justiça geral – globalmente redistributivas – relaciona-se a três aspectos determinantes: primeiro, enquanto a justiça geral é pensada de maneira centralizada, a justiça local “é desenhada por instituições relativamente autônomas” (ELSTER, 1992, p. 16). Segundo, a justiça local não tem um caráter compensatório como a justiça global – na qual se busca eliminar, mediante compensação, os aspectos moralmente arbitrários que criam e perpetuam adversidades entre os cidadãos. E terceiro, a justiça local ocupa-se da alocação e redistribuição de bens e serviços não monetários, contrariamente à justiça global, para a qual a transferência de dinheiro configura um elemento importante¹.

Elster, apesar de ter como objeto de análise a Justiça Local, afirma, pragmaticamente, não ter a pretensão de construir uma teoria acabada sobre o tema, dada a incerteza da possibilidade de se elaborar conceitualmente um conjunto de condições necessárias e suficientes para aplicação de um princípio distributivo. Assim, justifica o olhar voltado tanto para a economia quanto para a psicologia social, buscando – na intersecção dessas duas áreas – os microfundamentos que sustentam os padrões da macrodistribuição dos bens não monetários passíveis de serem alocados (ELSTER, 1992).

Elster destaca alguns padrões de distribuição que se conformam a partir da identificação de três tipos de bens:

¹ Em relação a terceira diferença, Elster afirma: “Assim, por exemplo, não considero um problema de justiça local a determinação de salários por empresas. Apesar dessa limitação parecer arbitrária, está justificada pelo fato de que nas sociedades modernas os salários entram indiretamente em um sistema global redistributivo, através de esquemas gerais de negociação coletiva, tributação progressiva, planos de aposentadoria e demais”. (ELSTER, 1992, p. 16)

- a) os bens passíveis de serem alocados (dinheiro, os bens materiais e os serviços);
- b) os bens que não podem ser alocados, mas cuja distribuição pode ser modificada pela alocação de outros bens (por exemplo, bem-estar, conhecimento e saúde dependem da alocação de dinheiro, bens e serviços);
- c) os bens cuja distribuição não é afetada por políticas institucionais (aptidões mentais e físicas).

As distintas teorias da justiça diferem em relação à importância que atribuem a cada um desses grupos de bens. As concepções que defendem a igualdade são aquelas que em relação a cada um dos grupos de bens, adotam os seguintes padrões distributivos: equiparação direta dos bens do grupo (i), ou seja, a distribuição igual e, caso o bem não seja divisível, pela sorte; equiparação indireta dos bens do grupo (ii), o que quer dizer distribuição igual mediante a alocação apropriada de outros bens; e a compensação pelos bens do grupo (iii), o que significa compensar aqueles que não estão em uma situação favorável em relação ao bem X através do recebimento do bem Y.

Essas concepções, para Elster, possuem limitações em algumas circunstâncias, sendo, portanto, justificada a distribuição desigual sempre que esses casos se manifestarem. São eles: quando se trata de bens escassos e indivisíveis; quando os bens a serem alocados são bens multidimensionais (por exemplo, a divisão de tarefas de casa, que é um serviço multidimensional, se praticado de maneira igualitária pode incorrer em ineficiência); quando há desigualdades de bens meios para consecução de igualdade em bens fins; nos casos em que a equiparação do bem é impossível, como nos casos das habilidades mentais e físicas; quando o modo de alocação na produção influi na quantidade que haverá de determinado bem para distribuição (ou seja, muitas vezes a desigualdade na produção é aceita porque cria uma lógica de incentivos, o que não ocorreria no caso de uma distribuição igual); quando a desigualdade é causada por fatores internos ao controle do indivíduo, ou seja, quando se trata de uma questão subjetiva, relativa às preferências individuais; quando as tentativas de eliminação de desigualdade criam novas desigualdades.

Há que se salientar, ainda, a existência de uma noção de natureza humana presente na visão de Elster, quando este manifesta que

Não é possível criar igualdade econômica de uma vez para sempre e, em seguida, esperar que se mantenha sem outras intervenções. As desigualdades de capacidade ou de vontade para correr risco e trabalhar duro, sempre tendem a recriar desigualdades de renda. Para

elimina-las em sua raiz, são necessários o monitoramento e o controle contínuos. Esse controle constitui uma forma censurável de desigualdade. Sendo a *natureza humana* como é, os supervisores e controladores não somente desfrutariam de um poder especial mas também o utilizariam imediatamente para obter privilégios econômicos (ELSTER, 1992, p. 221, grifo nosso).

Ora, a aceitação de uma natureza humana implica negar a ideia do ser enquanto um sujeito automediador e, nesse sentido, de todo o arcabouço conceitual que deriva da ontologia do ser social, da historicidade e da práxis criadora. Se há uma natureza humana, há um absoluto imutável e, portanto, uma parte que transcende a materialidade e a historicidade dos processos. Assim, basta que conheçamos e apreendamos esse absoluto para conhecer a verdade, crua, rigorosa e eterna. E se essa verdade realmente existir, dela há de derivar uma noção de justiça que é, também, transcendental e imutável. Não há práxis, não há seres que se constituem das interações e que são por elas constituídos, não há automediação e, tampouco, dialética. O que há são sujeitos que, pelo exercício da razão, buscam encontrar o que há de essencial no ser humano, sua natureza, como se dela fossem desligados.

À ética subjacente a noção de Justiça Local somam-se dois atributos: o individualismo ético – ou seja, os grupos sociais não importam –, e foco no presente ético – o passado não importa. Nota-se aqui o porquê do conteúdo filosófico ser determinante para a construção do conceito de justiça. Por um lado, o individualismo ético é incapaz de oferecer uma interpretação à luz das relações de poder e de dominação que dificilmente se dão entre indivíduos isolados, mas entre coletivos que compartilham identidades e ocupam certos espaços na estrutura social e na história. Por outro lado, o foco no presente ético abole o movimento da história e recai em uma análise estática e positivista do mundo, incapaz de abarcar as condicionalidades sociais que surgem a partir dos processos de interação e das relações entre os sujeitos.² Através desses dois atributos, Elster nega pontos relevantes da teoria marxista sobre os quais foram discorridos no capítulo precedente: a dialética e a totalidade concreta.

4.1.2 O igualitarismo de Gerald Cohen

Gerald Cohen, renomado filósofo político canadense, é um dos mais destacados autores do Grupo de Setembro. Cohen buscou, através de uma vasta obra, conectar o pensamento marxista à concepção de justiça igualitária, conceito que desenvolve a partir do

² Essas abordagens justificam a contrariedade de Elster em relação a políticas compensatórias e de ações afirmativas para grupos historicamente subjugados, como mulheres e grupos alvos de racismo.

diálogo direto com as obras de John Rawls, para quem, na posição original – análogo ao estado de natureza humano no qual se estabeleceria um contrato entre os sujeitos – e sob um véu da ignorância – que impede que qualquer sujeito saiba que posição social irá ocupar –, todas as pessoas alcançariam um consenso sobre justiça, fundado nos princípios da igual liberdade e da diferença.

Os primeiros conceitos a serem tratados, posto que embasam todo o arcabouço teórico-filosófico igualitário ao qual se filia Cohen, são as noções de: sorte bruta e sorte derivada da opção. Enquanto a primeira diz respeito às vantagens inatas dos sujeitos, que são randômicas e não escolhidas, a segunda trata das vantagens resultantes das decisões tomadas pelos indivíduos ao longo da vida. A “leitura correta” (COHEN, 2011, p. viii) do igualitarismo deve ser aquela que busca eliminar não somente o primeiro tipo de sorte (sorte bruta) – conforme proposto no liberalismo igualitário de John Rawls –, mas também as vantagens advindas das sortes originadas pelas nossas próprias escolhas. Essa perspectiva é chamada pelo autor de Tese da Sorte pela Igualdade³. Essa tese chamou a atenção de autores como Amartya Sen que questionaram qual seria, a partir dessa perspectiva, a métrica da defesa da igualdade, ou seja, o que era fundamental que se equalizasse a fim de alcançar uma sociedade justa e igual.

Cohen (1990) ensaia uma resposta à pergunta de Sen, adotando um posicionamento que rejeita a métrica de bem-estar – a exemplo de John Rawls. Segundo este, duas críticas derivam da ótica da igualdade de bem-estar: primeiro, pode pressupor uma equivalência entre prazeres e preferências, nivelando, por exemplo, um prazer de dominação (gostos ofensivos) com uma atividade de lazer inofensiva. Segundo, atende de modo injustificado a gastos excessivos por parte de alguns indivíduos com gostos mais sofisticados (gostos expansivos).

Para Cohen, Rawls está correto na crítica aos gostos ofensivos, porém, a própria alternativa apontada por ele – a saber, que, desde uma perspectiva justa, os gostos ofensivos devem valer menos no cálculo das satisfações – não viola a concepção de igualdade de bem-estar. Quanto aos gostos expansivos, Cohen reconhece a validade da argumentação de Rawls e defende que a revisão do princípio do bem-estar, cuja equivalência determinante passaria a ser a da *oportunidade* para o bem-estar, mesmo que essa não seja a leitura de igualitarismo que ele defenda.

O princípio revisado pode ser chamado de igualdade de oportunidades para o bem-estar. Não é um princípio que eu defenda. Igualdade de oportunidades para o bem-estar é uma melhor leitura do igualitarismo que a igualdade de bem-estar em si, mas não é tão bom

³ A tradução é livre. O termo no original em inglês é: “*Luck Egalitarian Thesis*”

como o que atualmente me parece a leitura correta do igualitarismo, a saber, que o seu objetivo é eliminar desvantagem involuntária, que eu [...] reconheço como aquela desvantagem que a pessoa que sofre não pode ser responsabilizada, uma vez que não reflete apropriadamente as escolhas que ela fez, está fazendo ou faria (COHEN, 2011, p. 13)⁴

Tampouco ganha respaldo de Cohen o argumento de que a igualdade de recursos é o fundamento da justiça igualitária, tal como proposto pelo filósofo estadunidense Ronald Dworkin: “No meu ponto de vista [...] a igualdade de recursos está sujeita a objeções tão fortes quanto aquelas que derrotam a igualdade de bem-estar (e igualdade de oportunidades para o bem-estar)” (COHEN, 2011, p. 15)⁵. Para ele, esta visão penaliza as pessoas pelas preferências que a equidade não pode satisfazer, além de estabelecer um *trade-off* entre igualdade e valores (a priorização sistemática da amenização da miséria não permitiria que se dedicassem recursos à manutenção e criação de obras – culturais, arquitetônicas – de valor inestimável, por exemplo).

O argumento central – derivado de um exemplo no qual um sujeito não possui o movimento das pernas e, portanto, necessita de uma cadeira de rodas, mas que sofre muita dor ao mexer os braços, o que inviabiliza sua locomoção, problema que pode ser resolvido mediante a compra de um remédio caro – é o de que há diferenças substantivas entre recursos e bem-estar e entre tipos de recursos (cadeira de rodas e remédio caro) e tipos de bem-estar (capacidade de locomoção e ausência de dor):

O que parece claro é que deficiências de recurso e de bem-estar são tipos distintos de desvantagens e que cada um deles cobre subtipos bastante diversos: a pobreza e a fraqueza física são tipos de limitação de recursos muito diferentes e o desânimo e fracasso para alcançar objetivos são tipos muito diferentes de infortúnio (COHEN, 2011, p. 18)⁶

Para Dworkin, as pessoas devem ser compensadas pela diminuição das suas competências (recursos materiais, faculdades mentais, e potencialidades físicas), mas não pela alteração nos seus gostos e preferências. O que as pessoas atingem reflete, para o filósofo estadunidense, as diferenças nos seus desejos e nas suas buscas e não na habilidade de realizar esses desejos. A abordagem dworkiniana difere do igualitarismo de Cohen em dois sentidos:

⁴ No original: “*The revised principle can be called equality of opportunity for welfare. It is not a principle that I shall endorse. Equality of opportunity for welfare is a better reading of egalitarianism than equality of welfare itself is, but it is not as good as what currently strikes me as the right reading of egalitarianism, namely, that its purpose is to eliminate involuntary disadvantage, by which I mean disadvantage for which the sufferer cannot be held responsible, since it does not appropriately reflect choices that he has made or is making or would make*”.

⁵ No original: “*In my view [...] equality of resources is subject to objections which are just as strong as those which defeat equality of welfare (and equality of opportunity for welfare)*”

⁶ No original: “*What does appear clear is that resource deficiencies and welfare deficiencies are distinct types of disadvantage and that each of them covers pretty distinct subtypes: poverty and physical weakness are very different kinds of resource limitation, and despondency and failure to achieve aims are very different kinds of illfare*”

1) advoga por compensações de recursos somente, o que representa uma análise unidimensional, que não reserva nenhum espaço para o bem-estar; e, em função disso, 2) não coloca a ausência de responsabilidade como condição necessária para uma indenização justa. Assim, conforme resumido por Cohen, a resposta de Dworkin a um sujeito com gostos extravagantes e caros seria: “nós defensores da igualdade não financiamos gostos dispendiosos”, enquanto a resposta de Cohen seria: “nós defensores da igualdade não financiamos gostos dispendiosos que as pessoas escolhem desenvolver” (COHEN, 2011, p. 20)⁷. Assim, distinguir entre vantagens e desvantagens derivadas de escolhas e aquelas que resultam de circunstâncias em que os indivíduos não têm responsabilidade ganha centralidade na defesa da igualdade do filósofo canadense.

Ainda que Cohen se posicione contrariamente às métricas dos recursos e do bem-estar – notadamente utilitaristas –, isso não implica a defesa de uma justiça baseada na provisão de bens primários, como na teoria rawlsiana. Para aquele, este havia substituído a agregação utilitarista pela equidade, e o bem-estar pelos bens primários. O que importa na sua defesa da igualdade é o idêntico acesso às vantagens – que inclui, mas é mais amplo do que o simples bem-estar e a distribuição equitativa de recursos: “Eu acredito que o primeiro impulso de defesa da igualdade é extinguir a influencia na distribuição de ambos, exploração e sorte bruta” (COHEN, 2011, p. 5)⁸.

Exploração, nesses termos, ocorreria em uma situação na qual se obtém uma vantagem injusta de uma pessoa e esta sofre uma má sorte que não poderia ter sido evitada como em um jogo, ou em uma escolha. Disso extrai-se que a noção de exploração que permeia o seu pensamento está intrinsecamente relacionada ao acesso às vantagens (sorte bruta) de que uma pessoa dispõe sobre outra. Logo, exploração não diz respeito aos processos de produção decorrentes da lei do valor e da lei geral da acumulação capitalista.

Assim, para a pergunta de Amartya Sen, Cohen (2011) defende uma métrica que seja capaz de agregar em um mesmo nível tanto as reivindicações manifestas na ótica da distribuição de recursos e bem-estar, quanto aquelas tocantes aos bens primários. Recorrendo à crítica daquele autor contra a justiça fundada somente nos bens primários, que aponta a variedade nas necessidades de bens primários de pessoa para pessoa e que, portanto, tal métrica não dá um bom parâmetro para a definição de uma sociedade justa, Cohen afirma que da perspectiva dos que defendem a igualdade não se pode ignorar nenhuma das duas

⁷ No original: “we egalitarians do not finance expensive tastes” (...) “we egalitarians do not finance expensive tastes which people choose to develop”.

⁸ No original: “I believe that the primary egalitarian impulse is to extinguish the influence on distribution of both exploitation and brute luck”.

dimensões que compõem o dilema recursos/bem-estar *versus* bens primários. Podem-se incluir novas variáveis e se propor uma análise multidimensional, mas não se pode ignorar esses dois elementos. É, de certa forma, o que Sen busca fazer com o termo *capacitação*, que se situa no meio termo entre a ótica dos recursos e a ótica dos bens primários.

Esses elementos intermediários seriam os chamados “bens *midfare*”, os quais levam em conta não somente o que os bens e recursos fazem para um indivíduo (estado físico e mental), mas também o que os indivíduos são capazes de fazer com esses bens e recursos. Assim, seriam ““posteriores” a “ter bens” e “anteriores” a “ter utilidade”” (COHEN, 2011, p. 48)⁹. Na sequência *Bens Primários – Bens Midfare – Bem-Estar*, Cohen argumenta que os rawlsianos se preocupam com o início e denunciam a subjetividade da métrica do bem-estar, enquanto os que seguem esta última preocupam-se com o fim e condenam o excessivo objetivismo rawlsiano. Logo,

Minha “solução” foi honrar ambos, recursos e bem-estar, e ainda outras coisas, em uma concepção aberta de igualdade e acesso às vantagens. A heterogeneidade dessa métrica a resguarda de alguns contraexemplos, mas nenhum método de agregação de diferentes tipos de vantagens foi sugerido, ou pode ser facilmente previsto, e a mesma heterogeneidade que faz com que os contraexemplos sejam absorvidos também me fizeram e me fazem pensar se o que eu ofereço é algum tipo de teoria, ao contrário de um repositório de considerações a partir dos quais uma teoria aceitável deveria chegar em uma síntese (COHEN, 2011, p. 61)¹⁰

Finalmente, tal concepção heterogênea que propõe Cohen necessita desenvolver uma métrica complexa que avalia de modo transversal essas múltiplas dimensões. Afirma Cohen que, caso esta solução esteja correta, então a pergunta “igualdade de que?” postula uma falsa questão, pois a igualdade não pode ser analisada a partir de um critério distributivo quantitativamente definido e homogêneo.

No que diz respeito ao conceito de justiça distributiva do autor, este se sustenta na máxima de que “o pessoal é político”. Cohen (1997) revisita a teoria igualitária de Rawls, demonstrando algumas incoerências teóricas na base do princípio da diferença. Segundo ele, a teoria da justiça de Rawls possui uma ambiguidade fundamental no que diz respeito à definição de estrutura básica, visto que incorpora somente os aspectos institucionais formais (estrutura coercitiva ou não) capazes de prover, a partir de um quadro legal, os bens

⁹ No original: ““*posterior*” to “*having goods*” and “*prior*” to “*having utility*.””.

¹⁰ No original: “My “*solution*” was to honor both resources and welfare, and perhaps other things too, in an open-ended conception of equality of access to advantage. The heterogeneity of that metric protects it against (some) counterexamples, but no method of aggregation of the different types of advantage was suggested, or may readily be envisaged, and the very heterogeneity that makes counterexamples absorbable also made me, and still makes me, wonder whether what I offered is any kind of theory, as opposed to a repository of considerations with which an acceptable theory must come to terms”.

primários, não mencionando as instituições informais e, tampouco, o comportamento individual dos agentes. Disso, cria-se um conflito *agente X estrutura* que é insolúvel e que aproxima as ideias de Cohen à teoria da escolha racional.

De acordo com a teoria liberal de Rawls, os princípios da justiça são válidos somente para a estrutura básica da economia e as escolhas que não são reguladas pela lei situam-se dentro de uma competência primária de justiça. Assim, Rawls não incluía na estrutura básica, por exemplo, a organização familiar ou os mercados extravagantes – que criam grande parte das desigualdades –, porque, se assim o fizesse, seria criada uma inconsistência teórica, insuportável para a filosofia analítica que sustenta o pensamento rawlsiano. Ou seja, a teoria da justiça de Rawls não se aplica ao que as pessoas fazem ou deixam de fazer dentro das instituições básicas da sociedade, mas apenas a esta estrutura em si. Para Cohen (2011), essa posição é inconsistente com argumentos e passagens apresentadas na obra de Rawls sobre os princípios da justiça que governam uma sociedade justa.

Um desses princípios – o princípio da diferença – que sustenta e embasa o igualitarismo de Rawls apoia-se na ideia de que as desigualdades justificáveis são aquelas que melhoram a posição dos indivíduos mais desfavorecidos da sociedade. Cohen (2011) argumenta, no entanto, que quase nenhuma desigualdade satisfaz esses critérios estabelecidos pelo princípio da diferença. Mas se a desigualdade somente é favorável quando beneficia o mais prejudicado, é necessário criar incentivos para que os mais talentosos e afortunados produzam para promover tal melhoria. Assim, é importante que estes estejam em uma posição privilegiada de “sorte” e “fortuna” que possui um caráter aleatório em relação aos aspectos naturais e/ou induzidos socialmente. Ou seja, no limite, a justiça exige virtualmente uma igualdade sem ressalva, em oposição às profundas desigualdades, nas chances iniciais da vida, com a qual a própria justiça é coerente.

Dessa forma, percebe-se que o desempenho produtivo tem uma importância especial na justificativa para as desigualdades em Rawls. Não se questionam as diferentes capacidades dos indivíduos, eles apenas são ranqueados entre os mais produtivos e os menos produtivos. Ademais, o argumento dos incentivos às desigualdades representa uma aplicação distorcida do princípio da diferença que leva a duas possibilidades:

Ou eles próprios acreditam que as desigualdades são injustas, se eles não são necessários para melhorar a condição dos desprivilegiados, ou eles não acreditam que esse possa ser um ditame da justiça. Se eles não acreditam nisso, então a sociedade não é justa no sentido apropriadamente rawlsiano, pois uma sociedade é justa, de acordo com Rawls, apenas se

seus membros afirmam e defendem os princípios corretos de justiça (COHEN, 1997, p. 8)¹¹.

Se os talentosos não aceitam o princípio da diferença, há uma distinção não explicitada entre uma sociedade justa (que inclui a estrutura básica e os sujeitos sociais, atores políticos e indivíduos) e um governo justo (representado somente pela estrutura básica). Porém, se os mais talentosos aceitam o princípio da diferença e o praticam cotidianamente, argumenta Cohen, qual a justificativa para aceitarem maiores pagamentos? “Os talentosos podem ser perguntados se o pagamento extra que recebem é necessário para reforçar a posição daqueles que estão em pior situação, que é a única coisa que, de acordo com o princípio da diferença, poderia justificá-lo.” (CHOEN, 1997, p. 8)¹².

Ou seja, no limite do arcabouço rawlsiano, o princípio da diferença só pode ser justificado em uma sociedade em que nem todos o aceitem como princípio estruturante da justiça. Dado isso, a justiça de uma sociedade não se restringe à estrutura legal e institucional, mas às escolhas que as pessoas fazem dentro dessa estrutura. E, por isso, para Cohen, uma sociedade coadunada ao princípio da diferença exigiria, não somente regras coercitivas e uma estrutura legal, mas também um *ethos* igualitário que guiasse as escolhas individuais.

Para Cohen, o que representa a justiça, no entanto, é o padrão de encargos e benefícios existentes na sociedade. Esse padrão de vantagens e desvantagens é função, dentre outras coisas, da estrutura e das escolhas individuais. Assim, é impossível atingir a justiça somente através de meios estruturais. É necessário um *ethos* social igualitário condizente com essa justiça.

Desse modo, a concepção de justiça que advoga Cohen rejeita a desigualdade como sendo um elemento apriorístico das relações sociais e adquire um caráter fortemente distributivista e defensor da igualdade. O filósofo canadense se opõe tanto àquelas concepções que justificam as desigualdades pelo direito das classes mais abastadas à riqueza – dado que esta é produto dos esforços dos próprios indivíduos dessa classe e, quando produzidas por outros indivíduos ou classes lhes é facultado por uma troca voluntária –, quanto às abordagens utilitaristas que se voltam para os impactos das desigualdades na dinamização e na ampliação do produto total.

¹¹ No original: “either they themselves believe that inequalities are unjust if they are not necessary to make the badly off better off, or they do not believe that to be a dictate of justice. If they do not believe it, then their society is not just in the appropriate Rawlsian sense, for a society is just, according to Rawls, only if its members themselves affirm and uphold the correct principles of justice.”

¹² No original: “The talented can be asked whether the extra they get is necessary to enhance the position of the worst off, which is the only thing, according to the difference principle, that could justify it.”

Cohen ainda distancia-se do viés liberal igualitário, para o qual as desigualdades são admitidas quando estas favorecem os grupos sociais e indivíduos menos abastados, o que só é possível devido aos incentivos dados às pessoas privilegiadas por possuírem algum talento. Dentre os defensores da igualdade socialistas, grupo a que o autor se filia, a igualdade é tomada como premissa. Igualdade esta que não se refere a uma situação de abundância (de indivíduos milionários e bilionários), mas àquelas circunstâncias em que a escassez é um fato (pessoas em situação precária) e que, na ocorrência de redistribuição, os níveis socioeconômicos desses indivíduos e grupos se elevariam. A lógica dos incentivos é, portanto, condenada por Cohen e questionada em suas bases em nome desse *ethos* que reivindica a igualdade que se espera que os membros de determinada comunidade sigam.

Para ele, o argumento dos incentivos só pode funcionar em uma sociedade que careça de laços comunitários. Ou seja, naquelas comunidades em que os laços cívicos se fazem ausentes, e a base pública que estrutura as instituições sociais não funciona como uma arena de participação (justificação) para as cidadãs e os cidadãos. Na noção de comunidade de Cohen, os indivíduos olham uns para os outros e se preocupam uns com os outros sem que, para isso, seja necessário uma recompensa. É a chamada reciprocidade comunal:

Reciprocidade comunal é um princípio anti-mercado, segundo o qual eu sirvo a você não porque eu recebo algo em retorno fazendo isso, mas porque você precisa ou deseja meu serviço, e você, pela mesma razão, me serve. Reciprocidade comunal não quer dizer o mesmo que reciprocidade de mercado, uma vez que o mercado motiva contribuições produtivas não na base do comprometimento com outros seres humanos [...], mas na base da recompensa monetária (COHEN, 2009, p. 39)

Assim, pode-se dizer que o conceito reforça a ideia anti-incentivos, pois esta soa, desde uma perspectiva moral, vil e, desde um ponto de vista filosófico, incoerente.

A sequência do meu argumento é a seguinte: Os ricos e talentosos não podem justificar a validade da premissa menor dos incentivos. Se eles não podem justificar a validade dessa premissa menor, então eles não podem usar esse argumento como justificativa para a desigualdade. Se eles não podem usá-lo como justificativa de desigualdade, então, ele não pode ser usado como uma justificação dentro da comunidade. Se ele não pode ser usado como uma justificação dentro da comunidade, então ninguém que o use representa (de fato) a sociedade como variação de comunidade quando o usar (COHEN, 1997, p. 286)¹³.

¹³ No original: “*The sequence of claims that I make goes as follows: The talented rich cannot justify the fact that the minor premise of the (naked) incentive argument is true. If they cannot justify the truth of its minor premise, then they cannot use the argument as a justification of inequality. If they cannot use it as a justification of inequality, then it cannot be used as a justification within community. If it cannot be used as a justification within community, then anyone who uses it (in effect) represents society as at variance with community when he does so*”

Cohen não defende que o princípio da diferença e sua lógica dos incentivos seja descartada na sua totalidade, mas rejeita a hipótese de que esse configure um princípio básico de justiça. Resgatando Marx, lembra que a justiça não se constitui como uma virtude primária das instituições em condições de escassez, como sugerem as teorias de justiça herdeiras da visão Hume. “Escassez, no sentido marxista não é insuficiência na provisão, mas uma circunstância mais geral na qual, para garantir uma provisão razoável, a maior parte das pessoas deve gastar a maior parte do seu tempo engajada no trabalho, o que interfere na auto-realização” (COHEN, 1997, p. 327)¹⁴. Por isso, muitas vezes reivindicar por justiça pode implicar mais desigualdade e condições sociopolíticas piores para todas as pessoas.

Duas barreiras se elevam na construção de uma sociedade socialista igualitária: primeiro, o argumento da natureza humana, que alega que os seres humanos não são suficientemente generosos uns com os outros e agem de acordo com uma moralidade egoísta. E segundo, a perspectiva que apregoa os limites da tecnologia social, segundo qual, mesmo que as pessoas fossem consideravelmente generosas, não se conseguiria “fazer rodar as engrenagens sociais” (COHEN, 1997, p. 57). Em uma escala pequena, como em um acampamento de férias, como no exemplo utilizado pelo filósofo, essas barreiras podem ser pronta e facilmente superadas, mas em uma escala nacional mais ampla, em uma comunidade diversificada em suas atividades produtivas, com grupos de interesses distintos, essa tarefa se torna mais árdua e difícil.

4.1.3 Distribuição e igualdade de oportunidade em John Roemer

John Roemer, terceiro autor da tríade analítica, dedica-se à matéria da justiça a partir da análise e revisão do conceito de exploração, alicerçando-o em mecanismos metodológicos alinhados à economia neoclássica. Assim, autodenomina-se como “Um autor que começou a pensar sobre a defesa da igualdade a partir de um ponto de vista marxista e cujas ferramentas de análise eram aquelas da economia neoclássica” (ROEMER, 1996, p. 1)¹⁵.

Para ele, assim como para os outros teóricos analíticos que se voltaram ao estabelecimento de uma ponte entre a filosofia política e a economia política marxista, a perspectiva filosófica subjacente ao pensamento marxista – e que se fazia fundamental para

¹⁴ No original: “*And scarcity in the Marxist sense is not poverty of supply, but the wider circumstance that, to secure what might be a quite reasonable supply, most people must spend most of their time engaged in labor that interferes with self-realization*”.

¹⁵ No original: “*An author who began thinking about egalitarianism from a Marxian view point and whose tools were those of a neoclassical economist*”.

uma discussão sobre justiça – não estava clara. Defendia o autor que, para pensar justiça, era necessário repensar a ideia de exploração, e que esta coadunava-se a uma abordagem teórica de justiça distributiva. Para Roemer, esta não se referia à igualdade de recursos de Dworkin, mas sim às relações de propriedade que se estabelecem em determinada sociedade em uma dada época. A construção do argumento de Roemer se dá em três ensaios, abaixo analisados.

No primeiro, publicado em 1982, Roemer defende que “a filosofia política que motivou o diagnóstico de exploração era a igualitária, na qual a justiça implicava a distribuição igual de certos tipos de propriedade entre a população” (ROEMER, 1996, p. 1)¹⁶. Segundo ele, objetivo de Marx era compreender como se dava a exploração em uma sociedade capitalista – na qual as instituições sociais não se baseavam nas trocas laborais coercitivas, como no feudalismo e na escravidão, por exemplo. A exploração segundo Marx, nesse sentido, não necessitaria de estruturas institucionais coercivas, mas existiria independentemente da coerção. Diferentemente, os neoclássicos advogavam pela estrutura concorrencial devido ao fato de ela não ser coercitiva e, portanto, não se fundar na exploração.

A partir dessa síntese, Roemer argumenta que mesmo em um contexto no qual os meios de produção são socializados, há espaço para a exploração. Elaborou, assim, uma taxonomia da exploração, apresentando uma noção de exploração feudal, exploração capitalista e exploração socialista. Ainda que reconheça que a abordagem marxista para o tema da exploração é superior a dos neoclássicos, a considera, ainda assim, obscura. O segredo não residiria na lógica de produção de mais-valor, mas na lógica de distribuição.

Consequentemente, se não reside no valor o elemento essencial do conceito de exploração, mas sim nas relações de propriedade, há um tipo de exploração para cada tipo de estrutura jurídica existente na história desde a concepção inicial da propriedade privada. Ou seja, a exploração não é uma especificidade do modelo capitalista, feudal ou socialista, mas configura um arranjo lógico vinculado à alocação que nada tem a ver com o modo de produção em voga. Ademais, nem todas as desigualdades são exploradoras, ao passo que, nem toda exploração é desigual.

Para confirmar a existência de exploração em determinado arranjo social, Roemer elenca três condições. Assim, a exploração de um grupo A ocorre se e somente se:

- a) existe uma alternativa real para que o grupo A esteja em uma situação melhor do que na situação presente;

¹⁶ No original: “*the political philosophy which motivated the diagnosis of exploitation was an egalitarian one in which justice entailed the equal distribution of certain kinds of property among the population*”.

- b) sob essa condição alternativa, os que não representam esse grupo A (um hipotético grupo B) se encontram em uma situação pior;
- c) por fim, uma última condição que qualifica a definição e elimina casos extremos e “bizarros” (ROEMER, 1996, p. 17) é a de que aqueles que não representam o grupo A se encontrem em uma relação de dominação em relação a esse, já que, quando um sujeito é explorado, há um sujeito que o explora. Partindo disso, a ocorrência da exploração, torna-se um diagnóstico *ex-post*, pois há exploração se a condição 2 for satisfeita, o que só é possível mediante uma avaliação ulterior.

Quanto à taxonomia da exploração, Roemer destaca que a distinção crucial entre a exploração feudal e a exploração capitalista é que aquela se caracteriza por um aspecto coercitivo determinante, já que enquanto no capitalismo a classe trabalhadora vende a força de trabalho e tem acesso aos meios de subsistência, no feudalismo os servos seguem alheios aos meios de subsistência mesmo disponibilizando sua força de trabalho. Na exploração capitalista o problema – que, para Roemer, é normativo e não teórico – decorre do fato da classe trabalhadora não dispor dos meios de produção alienados. Não diz respeito à produção de valor, mas tão somente às relações de produção.

Essa definição leva à pergunta: e se a classe trabalhadora dispusesse do acesso a esses meios de produção, a exploração estaria extinta? É meramente a relação de produção que define o caráter exploratório do sistema de produção? A resposta de Roemer evidencia o porquê de seu posicionamento acerca da exploração considerá-la um elemento meramente normativo da teoria marxista:

O ideólogo burguês está, em teoria, correto: se, de fato, a equalização dos ativos alienáveis não seria suficiente para fazer [a classe trabalhadora] explorada do marxismo melhorar por conta própria, então ela não é capitalisticamente explorada. Este elo não trivial de discórdia entre marxistas e pensadores burgueses será chamado o desacordo sutil sobre a existência de exploração capitalista sob o capitalismo (ROEMER, 1996, p. 25)¹⁷

Além de situar a exploração como um problema advindo de uma concepção normativa da sociedade capitalista, Roemer sugere que o socialismo seria um sistema no qual a exploração também se faria presente. Isso decorre do fato de em uma sociedade socialista – na qual a produção é feita a partir da utilização pública dos meios de produção e da utilização

¹⁷ No original: “*The bourgeois ideologue’s is in theory a correct one: if, in fact, equalization of alienable assets would not be sufficient to make Marxian-exploited workers better off on their own, then they are not capitalistically exploited. This non-trivial bone of contention between Marxist and bourgeois thinkers will be called the subtle disagreement on the existence of capitalist exploitation under capitalism*”.

privada dos talentos – haver desigualdades na distribuição da propriedade. Tais desigualdades tendem a gerar grupos opostos que buscam melhorar suas posições frente a outros grupos.

[...] se todos os dotes individuais são alienáveis ou inalienáveis, então uma alocação está isenta da exploração socialista precisamente quando se baseia nuclearmente em uma divisão igualitária (núcleo em que cada um recebe uma parte igual da propriedade compartilhada dentre todos os tipos de dotes da sociedade, alienáveis e inalienáveis). [...] A tarefa histórica da revolução socialista é edificar um regime onde cada [sujeito da classe trabalhadora] de acordo com sua capacidade é pago de acordo com o seu trabalho, enquanto que a revolução comunista (a partir do socialismo) transforma a fórmula para que cada um seja pago de acordo com a sua necessidade. Assim, é de se esperar uma exploração socialista sob o socialismo: a eliminação de recompensas diferenciais pela capacidade não é a tarefa histórica do socialismo, mas somente a eliminação de recompensa diferencial devida à propriedade alienável. A revolução comunista é a que elimina a exploração socialista. É assim que deveria ser, seguindo os paralelos históricos do desaparecimento da exploração feudal na revolução capitalista e da exploração capitalista na revolução socialista (ROEMER, 1996, p. 28)¹⁸

Desse modo, a tarefa de cada revolução, segundo o materialismo histórico, seria a de eliminar a exploração vigente em cada etapa da história. No feudalismo há evidências das explorações feudal, capitalista e socialista. A revolução capitalista é capaz de eliminar a exploração feudal, restando apenas as explorações capitalista e socialista. Através da revolução socialista, a exploração capitalista desapareceria, mantendo-se apenas a exploração socialista, que é abolida pela revolução comunista.

Roemer afirma, no entanto, que uma leitura mais atenta e cuidadosa mostra que a tarefa do materialismo histórico é remover as barreiras para o desenvolvimento das forças produtivas. Isso não significa elevar um grupo desfavorecido a uma condição melhor. Se a eliminação das formas de exploração desnecessárias para o desenvolvimento das forças produtivas for um movimento capaz de dinamizá-las, então passa a compor o rol de mudanças necessárias entre uma etapa e outra. Caso contrário, não se configura enquanto necessidade, a não ser do ponto de vista normativo.

Essa conclusão, na esteira de criticar o funcionalismo do marxismo estruturalista, explicita uma visão linear e cumulativa da história e uma incapacidade em identificar

¹⁸ No original: “[...] if all individuals endowments are of either the alienable or inalienable type, then an allocation is free of socialist exploitation precisely when it is in the equal-division core (the core of the game in which each receives an equal property share in all of society’s alienable and inalienable endowments). [...] The historical task of the socialist revolution is to bring about a regime where each labours according to his ability and is paid according to his work, while the communist revolution (from socialism) transforms the formula so that each is paid according to his need. Thus, socialist exploitation is to be expected under socialism: the elimination of differential rewards to ability is not socialism’s historical task, only the elimination of differential reward to alienable property ownership. The communist revolution is the one which eliminates socialist exploitation. This is as it should be, following the historical parallels of the demise of feudal exploitation in the capitalist revolution, and of capitalist exploitation in the socialist revolution”

estruturas sociais – como o patriarcado, o racismo e a exploração de classes transversal a outros tipos de exploração – que se produzem e reproduzem sob a égide capitalista fundada na lei do valor. Ademais, ignora um aspecto da formulação marxista que conforma uma crítica ferrenha à abordagem da Teoria do Valor Trabalho dos clássicos e que diz respeito à natureza do valor.

Para Marx, a forma-valor, por ser histórica e contraditória, somente adquire significado em um sistema mercantil e, de maneira nenhuma, pode ser encarada como uma categoria absoluta. Ou seja, “se ela for tomada [*versieht*] pela forma natural eterna da produção social, então se passará por alto [*übersieht*] necessariamente pela especificidade da forma-valor, portanto, da forma mercadoria, desenvolvida em seguida na forma-dinheiro, forma-capital etc.” (MARX, citado por GRESPAN, 2001, p. 66). Produção de mercadorias e produção de bens são coisas distintas para Marx, tanto quanto o que caracteriza o valor de uso e valor de troca (ou simplesmente valor); o que constitui trabalho concreto – fonte do valor de uso – e trabalho abstrato – fonte do valor.

No segundo ensaio, publicado no mesmo ano do primeiro, Romer avança em direção ao argumento de que a ótica da extração de mais-valor como basilar para a noção de exploração era equivocada, sendo a leitura focada nas relações de propriedade de maior poder explicativo, e a exploração resultante da lógica privada da distribuição dos meios de produção. Assim, enquanto o argumento da extração de mais-valor e o da distribuição coincidem não resta dúvida sobre o conceito de exploração, porém, quando ambos divergem, é na lógica distributiva que se encontra a chave interpretativa para o problema da exploração. Ou seja,

A distribuição inicial é igualitária e a final é igualitária – como pode haver exploração? A resposta reside em perceber que a essência da exploração está nas relações de propriedade e não no uso do mercado de trabalho ou na aparente expropriação do mais-valor no processo de trabalho que é acompanhada pela exploração (ROEMER, 1996, p. 44)¹⁹.

A transferência de mais-valor não deveria ser considerada exploração não devido aos ganhos mútuos da troca ou ao pagamento pelo risco, como argumentavam os ideólogos burgueses, mas porque a injustiça do sistema – a gênese da exploração – é a propriedade do capital pela classe capitalista e a classe trabalhadora não deveria abdicar de nada para ter o direito de acessar os meios de produção. Ademais, a existência de fatores de produção não

¹⁹ No original: “*The initial distribution is egalitarian and the outcome is egalitarian – how can there be exploitation? The answer lies in realizing that the essence of exploitation is in property relations and not in the use of the labor market or the apparent expropriation of surplus in the labor process is accompanied by exploitation*”

produzidos além do trabalho – como a terra – impossibilita uma definição exata de tempo de trabalho incorporado, bem como a própria heterogeneidade do trabalho faz com que a teoria do valor seja descartada para a definição de exploração (ROEMER, 1996, p. 39).

Dessa forma, a exploração segundo a ótica das relações de propriedade, para Roemer, seria superior à ótica da extração de mais-valor, pois poderia ser aplicada para grupos de agentes ou indivíduos e em condições que a teoria do valor não abarcaria. O argumento da propriedade dos meios de produção como fonte da exploração e das injustiças do capitalismo permitiria, ainda, refutar a crítica burguesa de que uma vez que no socialismo as pessoas trabalham mais horas do que precisam para reproduzir a sua força de trabalho, elas também são exploradas. Ora, segundo Roemer, o fato de a classe trabalhadora trabalhar por mais horas no socialismo dar-se-ia não por uma condição estrutural do sistema, visto que neste as relações de propriedade seriam diferentes, mas por uma decisão pessoal.

A exploração enquanto um epifenômeno das relações de propriedade é identificada pelo autor enquanto um imperativo ético: seu conteúdo moral é o de abolir a diferença de propriedade dos meios de produção – ou seja, não a elimina, apenas a distribui. Na ótica da Teoria do Valor, diz Roemer, o imperativo ético não está claro, pois não visa a abolição do mais-valor, uma vez que no socialismo também haverá produção deste.

Por fim, no terceiro e último ensaio, publicado em 1985, Roemer defende que a definição marxista de exploração implicou veredictos errados sobre quem estava explorando quem diante de um contexto de diferentes preferências. Faz isso partindo da definição de que a exploração marxista tradicional diz respeito à troca desigual entre trabalho e bens, ou seja, se a quantidade de trabalho contida nos bens que um indivíduo da classe trabalhadora pode comprar com o seu salário é menor do que a quantidade de trabalho que ele despendeu para ganhar aquele salário, esse indivíduo estaria sendo explorado. O indivíduo seria um explorador quando ocorresse o inverso.

Não haveria justificativas cabíveis para considerar a exploração como extração de mais-valor. Nem mesmo as quatro justificativas da teoria da exploração (explicar a lógica da acumulação; explicar a dominação de classes; explicar a alienação do trabalho; explicar a desigualdade de propriedade) poderiam mais se sustentar, segundo Roemer. Os lucros não resultam da exploração da mão de obra, da extração do mais-valor, portanto: “Todos os commodities são explorados sob o capitalismo, não apenas a mão de obra [...]” (ROEMER, 1996, p. 67)²⁰.

²⁰ No original: “*All commodities are exploited under capitalism, not only labor power*”.

Adicionalmente, afirma que a exploração seria irrelevante para o estudo da dominação e a alienação resultaria da diferença na propriedade dos meios de produção, esta sim sendo a explicação mais plausível para o interesse marxista pela exploração. Com isso, passa a considerar a teoria da exploração, para a qual tanto havia dedicado sua análise, uma teoria secundária dentro da contribuição marxista.

Enquanto a Teoria do Valor quase sempre produz *insights* incorretos, a teoria da exploração em muitos casos coincide com uma posição ética profunda – ainda que nos seus próprios termos não forneça uma justificativa para essa posição. Minha posição será de que a teoria da exploração é algo que já não precisamos manter: ela proporcionou um lar para o crescimento de uma família vigorosa, que deve agora seguir em frente (ROEMER, 1996, p. 68)²¹

Assim sendo, não haveria base econômica para a crítica à exploração, apenas base moral, visto que aquela diz respeito à desigualdade resultante de um arranjo da esfera jurídica.

A posição de Roemer sugere que a exploração existe se, e apenas se, os lucros forem positivos, porém, para o autor o inverso não é verdadeiro. Mas como a existência de lucros não se explica pela exploração do trabalho, dado que se exploram todas as commodities, a escolha da mão de obra como elemento que define a exploração é arbitrária. Ela se dá pelo fato de a mão de obra poder ser alienada e dominada, e é isso, portanto, que confere à teoria da exploração o seu caráter normativo.

A dominação é uma categoria que possui duas dimensões: uma relacionada à produção e reprodução da propriedade privada e a outra que responde à esfera da produção, de fato, e que se caracteriza pelas lógicas da hierarquia e do controle. Ambos implicam exploração, mas, novamente, o inverso não se aplica. Há alguns casos, sob condições de competição imperfeita e mercados pequenos, por exemplo, em que a dominação existe e é importante para a reprodução capitalista. Nesses casos, há exploração, mas o que está em tela, de fato, é a dominação. Em casos exemplares, a exploração implica dominação, porém nem sempre a exploração ocorre em circunstâncias de dominação. E se é assim, não há uma constituição recíproca entre essas duas categorias. Ora, se o problema é a lógica da dominação, a exploração deve ser descartada enquanto uma preocupação primária.

Na relação entre exploração e dominação, Roemer esquematiza cinco tipos de sujeitos:

- a) aqueles que apenas contratam outras pessoas para trabalhar;
- b) os que contratam outras pessoas e que também trabalham por conta;

²¹ No original: “While labor theory of value almost always give incorrect insights, exploitation theory in many cases coincides with a deeper ethical position – although on its own terms it does not provide a justification for that position. My verdict will be that exploitation theory is a domicile that we need no longer maintain: it has provided a home for rising a vigorous family who now must move on”

- c) aqueles que apenas trabalham por conta;
- d) os sujeitos que trabalham por conta, além de vender sua força de trabalho; e,
- e) aqueles que apenas vendem sua força de trabalho. Segundo esse esquema, apenas o terceiro tipo de sujeito não é dominador nem dominado.

Os tipos 1 e 2 exercem dominação sobre outras pessoas, e os tipos 4 e 5 são dominados por esses.

E por que, então, seria a exploração uma categoria secundária diante da importância maior da noção de dominação? Primeiramente, porque a dominação seria diretamente observável; e, segundo, porque a exploração não implica, necessariamente, a existência de dominação: “Agentes explorados (exploradores) que não são dominados (dominadores) ostentariam um status ético confuso se o nosso julgamento sobre eles fosse baseado na exploração, mas o nosso interesse na exploração é uma *proxy* para dominação” (ROEMER, 1996, p. 78)²². Dessa forma, o interesse na exploração não deveria se justificar pelo fato de esta resultar em dominação, afinal, é a coação para o trabalho mais do que o socialmente necessário que importa. A métrica da exploração que é a relação de dominação e não o inverso. A crítica de Roemer a algumas correntes marxistas, portanto, reside no fato de que estas priorizam a análise de um elemento secundário – exploração – em detrimento de uma matéria essencial – dominação.

Já a alienação diz respeito ao tipo de valor que é produzido pelo trabalho – valores de troca em detrimento de valores de uso – e não porque o sujeito que trabalha produz bens para outras pessoas. Ou seja, se todas as pessoas produzissem valores de troca, haveria uma produção alienada generalizada, porém não uma alienação diferencial, a qual seria a alienação que ocorre quando alguns alienam mais trabalho do que recebem de outros. Para Roemer, no entanto, nem a alienação diferencial seria um aspecto condenável das relações de produção capitalistas, pois, diante de um sistema baseado em preferências, é natural que as trocas não se equivalham visto que se dão a partir de padrões de consumo distintos.

Assim, de maneira resumida, a contribuição de Roemer nesses três ensaios seminais é a de que a causa da exploração não deve ser buscada na lógica da produção, mas na lógica da distribuição da propriedade. Isso deve permear o horizonte de uma teoria de justiça marxista.

²² No original: “*Exploited (exploiting) agents who are not dominated (dominating) would have a confused ethical status if our judgment about them is made on the basis of exploitation, but our interest in exploitation is as a proxy for domination*”

É, portanto, um problema normativo e não econômico, dessa forma, a reivindicação pelo fim da exploração é uma reivindicação pela distribuição igualitária de recursos.

4.2 PARA UMA INTERPRETAÇÃO MARXISTA DA JUSTIÇA

São a justiça alocativa, a defesa radical da igualdade e a distribuição da propriedade perspectivas bem acabadas da justiça a partir de um viés marxista? Definitivamente são perspectivas que se inserem na discussão sobre justiça. No entanto, pensar a justiça sob um viés marxista é mais do que construir um conceito a partir de determinadas categorias analíticas presentes nos escritos de Marx. É também avaliar holisticamente o conteúdo epistemológico e político dessas teorizações considerando sua convergência com o pensamento do próprio Marx. Embora, este não tenha deixado uma interpretação acabada sobre uma teoria da justiça, há alguns trabalhos em que se pode pinçar elementos significativos para tal esforço. É o que será feito nas subseções que se seguem.

4.2.1 A Crítica ao Programa de Gotha como esboço de uma justiça marxista

A Crítica ao Programa de Gotha, texto clássico de Marx, foi escrito no início do ano de 1875 e expressa o posicionamento crítico de Marx frente ao programa desenvolvido no congresso de unificação das duas organizações operárias alemãs – o Partido Operário Social-Democrata (os eisenachianos) e a Associação Geral dos Operários Alemães (os lassaleanos) – no Partido Socialista Operário da Alemanha, em Gotha. Nesse texto se encontra talvez a única sistematização explícita de Marx de sua visão do horizonte socialista. Foi escrito, em grande medida, devido às posições extremadas dirigidas por Bakunin ao Programa, de modo que Marx e Engels tornaram pública sua crítica aos princípios estabelecidos pelos lassaleanos.

Para Marx e Engels, a unificação havia transcendido os limites capazes de lhe conferir potência revolucionária e, a partir desse diagnóstico, admitiram que um posicionamento tático entre as duas organizações em aspectos pontuais era importante para o avanço da luta da classe trabalhadora, mas a criação de um programa de unificação ultrapassou as possibilidades de transformação radical, tornando-as reacionárias. Novamente nesse texto – assim como exposto n’**A Miséria da Filosofia** – evidencia-se o caráter prático da luta, antes de sua face teórico idealizada:

Cada passo de movimento real vale mais do que uma dúzia de programas. Portanto, se não era possível – e as circunstâncias do momento não o permitiam – ir além do programa de Eisenach, dever-se-ia ter-se limitado, simplesmente à conclusão de um acordo para a ação contra o inimigo comum. Mas, quando se redige um programa de princípios [...], expõem-se diante de todo o mundo os marcos pelos quais é medido o nível do movimento do Partido (MARX; ENGELS, 2012, p. 14)

Ou seja, afirmar a unificação das organizações em um partido e, a partir dela e dos problemas concretos que emergirem, buscar ações práticas coordenadas é diferente de, já de antemão, definir quais vão ser as linhas de ação a serem seguidas e, a partir dela, unificar a classe. No primeiro caso, a união precede o programa. No segundo, o programa determina a união. Evidentemente, pensar que a unificação da classe trabalhadora por si só é condição suficiente para a revolução é um engano; porém, não identificá-la como condição necessária para esta última é um erro. Nesse sentido que a defesa da unificação diferencia-se da defesa do Programa que a amalgama, no caso de Gotha. E por essa direção que Marx e Engels tecem críticas severas e desenfreadas aos lassaleanos, chamando o conjunto do programa como “artigos de fé” (MARX; ENGELS, 2012, p.67 e p.72)²³.

Para o presente estudo, a relevância de voltar a esse texto seminal de Marx e Engels se dá pela compreensão de que, através dele, explicita-se a importância de pensar e elaborar horizontes normativos – dentro dos quais se insere o tema desse estudo, a justiça. Assim, o pensamento importa, mas importa se, e somente se, constituído a partir da luta prática, real.

A primeira e a segunda críticas sistematizadas por Marx e Engels dirigem-se aos trechos do Programa que afirmam:

- a) “O trabalho é a fonte de toda riqueza e toda cultura, e como o trabalho útil só é possível na sociedade e por meio da sociedade, o fruto do trabalho pertence inteiramente, com igual direito, a todos os membros da sociedade.”;
- b) “Na sociedade atual, os meios de trabalho constituem o monopólio da classe capitalista; a dependência da classe trabalhadora, que resulta desse monopólio, é a causa da miséria e da servidão em todas as suas formas” (MARX; ENGELS, 2012, p. 24 e p. 27).

Primeiramente, diferentemente dos lassaleanos, para Marx o trabalho não configura a fonte de toda a riqueza, mas é a manifestação de uma força natural: a força de trabalho. Para materializar e mediar a transformação da força de trabalho em trabalho, entretanto, são

²³ Sobre esse debate, Marx e Engels discordam no sentido de que, para Engels, a unificação sob as bases lassaleanas seria necessariamente uma unificação fadada ao fracasso (MARX, K; ENGELS, F, 2012)

necessários certos objetos e instrumentos, e estes são utilizados a partir da lógica da propriedade privada das condições materiais de produção. Esse fato é o elemento central que faz com que a assertiva *O trabalho é a fonte de toda a riqueza* esteja equivocada. Não é o trabalho, mas a força de trabalho em ação (através de meios próprios para isso) que é a fonte da riqueza. A dificuldade de compreender o caráter social e as relações subjacentes ao trabalho é o que legitima o poder metafísico deste, presente no texto do Programa de Gotha.

Em consonância com o estabelecido no Programa, admite-se que o trabalho é uma atividade eivada de um aspecto social e que, para transformar valores de uso em riqueza e cultura, deve ser considerado dentro da sociedade e através dela (MARX; ENGELS, 2012). Considerar que *o trabalho útil só é possível dentro da sociedade e através dela* implica um critério de definição do que é útil e do que é inútil. Nesse sentido, os defensores do *status quo* social consideram útil aquele trabalho capaz de manter a própria condição do trabalho, a ordem social vigente. Assim, dado que o trabalho é social e que o indivíduo isolado apesar de ser capaz de produzir valores de uso, é incapaz de gerar riqueza e cultura, o não-trabalho – existente na ordem social capitalista através da propriedade dos meios de trabalho não somente pela classe capitalista, mas também pelos latifundiários que detêm a propriedade da terra – é também social e, através dele, desenvolvem-se os efeitos nefastos à classe trabalhadora.

Isso é essencialmente importante para identificar o horizonte estratégico buscado por Marx e Engels no texto em tela, e aponta para o fato de que há pessoas que vivem e se relacionam socialmente com base no não-trabalho. Esses sujeitos que embasam a sua existência social no não-trabalho, para esclarecer, não são aqueles que, por alguma razão física ou mental, não podem trabalhar. Mas aquelas pessoas que, aptas e capazes, não o fazem e sustentam essa posição através da propriedade da terra e dos meios de trabalho. O que está sendo julgado aqui não é a má distribuição da propriedade desses fatores – como sugere Roemer na sua concepção de justiça distributiva – mas a própria existência da propriedade enquanto um instrumento de dominação e exploração de classe.

Na terceira crítica de Marx e Engels encontramos de forma mais clara e evidente ainda o porquê de considerar a justiça distributiva – propalada pelos teóricos analíticos – uma visão alinhada ao programa lassaleano em detrimento do marxista. A crítica se dirige ao seguinte trecho: “A libertação do trabalho requer a elevação dos meios de trabalho a patrimônio comum da sociedade e a regulação cooperativa do trabalho total, com distribuição justa do fruto do trabalho.” (MARX; ENGELS, 2012, p. 28).

Em primeiro lugar, há que se questionar o que, exatamente, representa o fruto do trabalho, dado que esta não é uma informação clara no Programa de Gotha. Fruto do trabalho pode ser tanto o produto quanto o valor do trabalho e, no caso de corresponder ao seu valor, pode tanto ser o valor total quanto o valor adicionado pelo trabalho. Da mesma forma, repartição equitativa é outro conceito que paira em uma dimensão aparentemente neutra, como se pudesse ser definido de modo alheio às ideologias. Mas pergunta Marx: “Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção?” (MARX; ENGELS, 2012, p. 28).

Marx critica a contradição vulgar na qual os lassaleanos recaem ao afirmarem a regulação coletiva do trabalho e a propriedade comum dos meios de produção neste parágrafo e a afirmação contida no primeiro parágrafo do Programa acerca do igual direito diante do fruto íntegro do trabalho. Ou seja, se da totalidade do produto social forem deduzidas parcelas para repor os meios de produção consumidos, ampliar a produção, constituir um fundo de reserva/seguro contra acidentes, realizar despesas gerais da administração não concernentes à produção, satisfazer as necessidades coletivas (escolas, instituições sanitárias, etc), criar fundos de manutenção das pessoas não capacitadas para o trabalho, e somente posteriormente a essas deduções o indivíduo adquirir a sua cota individual do produto – como sugere o programa lassaleano – a própria ideia de “fruto integral do trabalho” se dissolve. Se o trabalho é uma relação social, a contribuição de cada indivíduo não pode ser considerada uma cota do fruto integral, mas constitui o próprio fruto do trabalho coletivo, não uma parcela deste. Na verdade, no Programa lassaleano

O produtor individual – feitas as devidas deduções – recebe de volta da sociedade exatamente aquilo que lhe deu. O que ele lhe deu foi sua quantidade individual de trabalho. Por exemplo, a jornada social de trabalho consiste na soma das horas individuais de trabalho. O tempo individual de trabalho do produtor individual é a parte da jornada social de trabalho que ele fornece, é sua participação nessa jornada. Ele recebe da sociedade um certificado de que forneceu um tanto de trabalho (depois da dedução de seu trabalho para os fundos coletivos) e, com esse certificado, pode retirar dos estoques sociais de meios de consumo uma quantidade equivalente a seu trabalho. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, agora ele a obtém de volta em outra forma (MARX; ENGELS, 2012, p. 31).

Tal dinâmica, em nada difere do princípio inerente ao intercâmbio de mercadorias erigido pela sociedade capitalista. Em uma sociedade coletivista, diz Marx, não há troca entre produtores, não há criação de valor que se relaciona a um indivíduo separadamente e que constitui uma parcela do produto social. Não há a precedência do coletivo sobre o indivíduo (como nas deduções sugeridas pelo Programa) ou do indivíduo sobre o coletivo (como nas

abordagens mais libertárias, como a de Robert Nozick). A circunstância da justiça de Hume, do conflito indivíduo *X* sociedade, não se faz presente.

Adicionalmente, a ideia de igualdade apresentada no Programa baseia-se no critério da condição do indivíduo enquanto trabalhadora e trabalhador, desconsiderando questões como origens sociais, privilégios, diferentes capacidades físicas e intelectuais destes. O indivíduo é um ser atomizado, uma parcela do todo e não constituído a partir desse todo, como a ontologia do ser social anteriormente trabalhada sugere. Disso decorre que o “direito igual” ao fruto do trabalho se edifica a partir de uma condição de igualdade na desigualdade e caracteriza-se, novamente, por ser uma expressão do direito burguês.

A perspectiva defendida por Marx, no entanto, sugere que, para tratar com igualdade uma situação de desigualdade, necessariamente os critérios devem ser desiguais. Aqui é onde a máxima marxiana se expressa.

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas[39] forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX; ENGELS, 2012, p. 33).

Assim, o princípio expresso em Gotha não se constitui como um princípio de igualdade – e nisso se afasta da defesa radical da igualdade de Gerald Cohen e do “socialismo vulgar” (MARX; ENGELS, 2012, p. 34). Mas também não configura a defesa da desigualdade a priori, vulgar. A discussão sobre igualdade e desigualdade no pensamento marxiano repete o raciocínio de Ruy Fausto sobre a dialética: para não recair em uma desigualdade tautológica, faz-se necessário negar dialeticamente a igualdade. E negar dialeticamente a igualdade implica considerar que o problema da igualdade *versus* desigualdade, se tratado a partir do viés socialista marxiano, não deve se situar na esfera da distribuição, pois se origina na dimensão produtiva.

Em consonância com a filosofia da práxis e com a ideia de transcendência da autoalienação, a quarta crítica dirigida ao Programa lassaleano retoma o papel ativo da classe trabalhadora no seu processo de autoemancipação. Diz o programa: “A libertação do trabalho tem de ser obra da classe trabalhadora, diante da qual todas as outras classes são uma só massa reacionária.” (MARX; ENGELS, 2012, p. 34).

Primeiramente, diferentemente do exposto no excerto, a emancipação é, segundo Marx, da classe trabalhadora e não do trabalho. Em segundo lugar, o proletariado é, de fato, o sujeito revolucionário diante da burguesia. Mas as demais classes, muitas das quais originadas em formas caducas de produção, não constituem uma massa reacionária, tal como a classe burguesa. Como sugere o **Manifesto do Partido Comunista**, publicado em 1848, diante da perspectiva iminente de proletarização, as classes médias podem vir a se constituir como revolucionárias, ainda que a classe trabalhadora seja, para a revolução socialista, a sua face mais autêntica.

A quinta crítica amalgama as anteriores no posicionamento a respeito do campo onde se dá a luta de classes. Diferentemente da abordagem do Programa de Gotha, a emancipação da classe trabalhadora não se dá, “nos marcos do atual Estado nacional”. O movimento da classe operária deve se organizar enquanto classe em seu próprio país por ser o campo imediato de lutas, mas isso é meramente a forma da luta de classes, não o seu conteúdo. O seu conteúdo universalizante, internacionalizante não é a mera “fraternização internacional dos povos” (MARX; ENGELS, 2012, p.36), mas a ação articulada da classe trabalhadora contra a, também universal, lógica do capital.

Dessa última crítica decorrem questionamentos acerca das estratégias para alcançar o socialismo – a forma da luta de classes – partindo da realidade concreta alemã. Ao passo que o Programa defende que, para alcançar a sociedade socialista, faz-se necessário abolir o sistema do salário, eliminar a exploração sob todas as formas e suprimir toda desigualdade social e política, para Marx, não é o sistema de salário, mas o trabalho assalariado que deve ser suprimido, pois não há um parâmetro mínimo desse sistema que confira dignidade para aqueles que dele participam. É o trabalho assalariado e as relações de produção capitalistas que estão na origem da exploração e da desigualdade social e política; o sistema de salários é apenas uma de suas manifestações, não a sua causa primeira. Identificar isso é reconhecer, primeiro, que o socialismo não é a socialização da miséria, mas sua abolição; e, segundo, que somente eliminando as diferenças de classe será possível eliminar a exploração e as desigualdades sociais e políticas.

A resolução desse problema social do assalariamento do trabalho se resolve mediante a livre associação dos membros da classe trabalhadora e da criação de cooperativas de produção. O papel do Estado, nesse processo não é avalizar a luta da classe trabalhadora e nem criar ele próprio as cooperativas de produção, mas ficar completamente subordinado à sociedade e aos seus processos de emancipação. Essa é a base do Estado livre, a que Marx nomeia ditadura revolucionária do proletariado (MARX; ENGELS, 2012).

4.2.2 É possível pensar a justiça sob um viés socialista?

A reflexão trazida até aqui pode ser feita à luz da crítica à ideologia jurídica resultante do modo de produção capitalista. É esse o esforço de Engels e Kautsky na obra *Socialismo Jurídico*, publicado pela primeira vez em 1887, em que respondem ao jurista austríaco Anton Menger²⁴. Nesse trabalho, Engels e Kautsky assumem um posicionamento radicalmente antijurisdicista e atacam o núcleo duro da ideologia burguesa que é a sua visão jurídica de mundo, a natureza burguesa do direito, através do fetichismo da norma.

Segundo os autores, quaisquer que forem as normas estabelecidas no campo jurídico de uma sociedade capitalista são, de antemão, uma vitória da classe burguesa já que o direito, nessa estrutura, coloca os seres humanos em relação de propriedade uns com os outros. Não há seres humanos, mas “sujeito de direito”, partes de um contrato, mercadorias; não são mais os seres humanos que realizam as trocas, mas essas que os realizam enquanto seres humanos. Nesse sentido, a dialética da luta jurídica passa por reivindicações jurídicas que possuam um elemento desestabilizador dessa própria estrutura, ou seja, em consonância com a dialética de Ruy Fausto, deve caracterizar-se por ser uma luta jurídica que negue dialeticamente o próprio campo do direito enquanto espaço de luta.

A construção desse argumento se dá pela análise histórica do campo jurídico como uma concepção que foi, paulatinamente, assumindo na Europa o lugar de um dogma religioso – visto que o catolicismo não dava mais conta da acumulação para a classe burguesa. As primeiras organizações proletárias restringiram-se ao direito através de reivindicações de igualdade (jurídica e social). Posteriormente, pensadores socialistas como Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen, identificando o limite de tal proposta e percebendo que o terreno do direito não eliminava as calamidades observadas na nova sociedade industrial, assumiram um posicionamento oposto ao afirmar que a luta jurídico-política era estéril. Tanto um lado, quanto o outro, configuravam, para Engels e Kautsky, posições insuficientes.

A reivindicação da igualdade, assim como do produto integral do trabalho, perdia-se em contradições insolúveis tão logo se buscava formular seus pormenores jurídicos, e deixava mais ou menos intacto o cerne do problema, a transformação do modo de produção. A rejeição da luta política pelos grandes utópicos era, ao mesmo tempo, rejeição da luta de classes, portanto da única forma de ação possível para a classe cujos interesses defendiam. Ambas as concepções abstraíam a base histórica à qual

²⁴ Menger era um representante do socialismo jurídico (considerado reformista), para quem a transformação deveria ocorrer a partir de dentro da estrutura capitalista e cujo intento era “reelaborar o socialismo a partir de uma ótica jurídica” (NAVES, 2012, p. 10).

deviam a existência; as duas apelavam para o sentimento, uma para o sentimento jurídico, outra para o sentimento de humanidade (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 20)

Já Menger pretendia adaptar o socialismo em bases jurídicas e via esta como a tarefa mais importante da filosofia do direito, dando-lhe precedência em relação aos “ornamentos de economia política”. Partia da concepção de que a apropriação do excedente configurava um roubo e a redução do socialismo ao âmbito jurídico devia pautar-se em três fundamentos: o direito ao produto integral do trabalho; o direito à existência; e o direito ao trabalho.

Engels e Kautsky afirmam ser essa uma concepção proudhoniana. O direito ao produto integral do trabalho é meramente jurídico, não elimina a criação de valores de troca e, conseqüentemente, de mais-valor. O equívoco de tal aceção encontra eco na terceira crítica de Marx aos princípios de Gotha de que o problema da exploração origina-se não na esfera distributiva, mas sim no âmbito da produção capitalista. Marx nunca reivindicou que o socialismo se pautasse pelo direito ao produto integral do trabalho, como a terceira crítica deixa evidente.

Ademais, reconhecer que as relações reais que devem pautar as formulações jurídicas – e não o inverso – é um cuidado que Marx já havia explicitado n’**A Miséria da Filosofia** e que se repete nesse manuscrito de Engels e Kautsky. Sendo as relações reais cambiáveis, o universo jurídico que dele decorre não deve ser visto como algo imutável e transcendental, mas, pelo contrário, deve ser uma das dimensões de sua transformação. Segundo Agnes Heller (1989) e toda a linha do marxismo crítico, na filosofia e na teoria social de Marx a interpretação de mundo se dá em função de sua mudança.

[...] cremos poder assegurar que os socialistas do presente e do futuro dispensam todos os direitos fundamentais do Sr. Menger, ou renunciam à tentativa de disputar com ele esse seu ‘produto integral do trabalho’. Isso, naturalmente, não significa que os socialistas renunciem a propor *determinadas reivindicações jurídicas*. É impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral. As reivindicações resultantes dos interesses comuns de uma classe só podem ser realizadas quando essa classe conquista o poder político e suas reivindicações alcançam validade universal sob a forma de leis. Toda classe em luta precisa, pois, formular suas reivindicações em um programa, sob a forma de *reivindicações jurídicas*. Mas as reivindicações de cada classe mudam no decorrer das transformações sociais e políticas e são diferentes em cada país, de acordo com as particularidades e o nível de desenvolvimento social. Daí decorre também o fato de as reivindicações jurídicas de cada partido singular, apesar de concordarem quanto à finalidade, não serem completamente iguais em todas as épocas e entre todos os povos (ENGLES; KAUTSKY, 2012, p 47).

A transformação do mundo, no entanto, exige que se tenha um horizonte para o qual apontar, o que se busca transformar e as maneiras possíveis de fazê-lo. É nessa dimensão que

se situam os juízos éticos acerca do agir prático sobre o mundo. E tal dimensão, diferentemente do que se supõe não é eliminável, mas intrínseca a própria ação prática: “[...] não depende do arbítrio submeter, ou não, os fins socialistas e a adequação ou inadequação dos modos de agir ao juízo moral: inclusive quem renuncia a compromissos morais está submetido aos juízos morais dos outros, e de modo infundado” (HELLER, 1989, p. 104).

A crítica ao Programa de Gotha – o qual sistematiza as estratégias reformistas em que se basearam os movimentos reformistas subsequentes – representa, nesse sentido, a negação dialética da justiça. A impossibilidade de formular um programa rígido e bem acabado que contenha uma ideia de justiça pura e transcendental – tal como as teorias contemporâneas da justiça propõem, e tal como o marxismo analítico quer supor através das noções de justiça distributiva, justiça alocativa e defesa radical da igualdade – constitui um aspecto relevante de uma justiça marxista fundada na emancipação humana pela transcendência da autoalienação trabalhado até aqui. Nenhum imperativo moral, nenhuma forma pura da razão foram definidos por Marx pelo simples fato de que a ontologia do ser social em busca da automediação é criativa e não passiva. Há quem diga, no entanto, que “marxismo pagou caro por [essa] negligência” (HELLER, 1989, p. 14).

Tal emancipação pressupõe a libertação de quaisquer autoridades externas, dentre as quais a necessidade é somente o mais basilar exemplo. É, desse ponto de vista, uma liberdade negativa. É na libertação democrática – fundada na noção de que a liberdade de um indivíduo pressupõe a liberdade de todos – que reside o papel da classe trabalhadora (papel que não é apenas uma missão moral, mas política, social e histórica²⁵). Essa é uma ideia que nunca foi abandonada por Marx, nem mesmo quando da escrita de sua obra madura: “não era só um exagero juvenil, destinado a ser superado na fase ‘madura’. Marx jamais iria abandonar essa bela utopia, repetindo-a muitas vezes.” (HELLER, 1989, p. 105). O que muda do Marx

²⁵ Assumimos, distintamente de alguns autores, a posição de que a missão da classe trabalhadora não é apenas uma missão moral, pois o processo de autoemancipação é complexo e abarca múltiplas dimensões. E, diferentemente do que supõe Roemer, não é uma concepção moralista, mas uma concepção que possui um substrato ontológico. Ademais, a práxis revolucionária é a ação sobre o mundo que visa à eliminação das diferenças de classes e, conseqüentemente, as morais a elas subjacentes. A importância de não deificar o conjunto de princípios morais entrelaçados à ação revolucionária da classe proletária é um cuidado que se deve buscar para evitar o vanguardismo recorrente no pensamento de esquerda e que influenciou sobremaneira os processos sociais no século XX. Além da inversão de valores observável no processo soviético, sob a direção de Stalin, um exemplo dessa deificação é a incapacidade de perceber que muitos problemas sociais ainda presentes em pleno século XXI resultam de estruturas outras que não o capitalismo – como o patriarcado, o racismo, a xenofobia –, mas que a ele se articulam, potencializando a opressão, a exploração e a dominação. Nesse sentido, a luta de classes deve, também, se articular às lutas anti-racista, anti-xenófoba e anti-patriarcado sob pena de que da revolução não resulte uma sociedade mais emancipada, mais livre e mais humana, mas somente uma sociedade em que as classes não sejam mais definidas pelo lugar que ocupam no processo produtivo, mas por critérios outros, como no feudalismo, na escravidão, etc.

maduro para o jovem Marx é apenas a crença de que o mundo da necessidade possa ser superado completamente.

Os conhecedores de Marx sabem que, para ele, a produção de mercadorias inverte, mais do que realiza, as relações pessoais. Também está definido que a produção, inclusive do comunismo, continua a ser o reino da necessidade: na produção, são ‘as coisas’ que atuam como mediadoras entre as pessoas, ou, antes, as pessoas é que são intermediárias entre as coisas. A completa socialização da natureza humana (o crescimento do ser, da espécie e do indivíduo) só pode realizar-se com a completa socialização das relações humanas (HELLER, 1989, p. 107).

Para aprofundar uma análise marxiana da ética e da justiça é preciso compreender, portanto, sua interpretação acerca do mundo da liberdade, as ideias morais e os processos de libertação dos seres humanos. Nenhuma filosofia que se autorreivindique “da práxis” pode se furtar a estabelecer – a partir da ação concreta e das condições materiais da sociedade – alguns pressupostos morais para guiar a ação política. Porém, tais princípios morais, para balizar a ação humana, devem ser gestados no âmago da sociedade, nas relações intersubjetivas e não nos indivíduos, nas suas preferências e decisões atomizadas.

Assim, é somente de maneira associada, que se pode atingir o reino da liberdade. A comunidade como vínculo social de todos é, portanto, o pressuposto da liberdade individual. O verdadeiro reino da liberdade é aquele que possibilita o pleno desenvolvimento das capacidades humanas: “de cada qual segundo suas capacidades a cada qual segundo suas necessidades”. É, nesse ponto de vista, uma liberdade positiva, uma ideia-valor. Não há ausência de liberdade que possa ser escolhida como valor, assim como a liberdade só pode ser acolhida por aqueles que desejam abolir todos os sistemas de dominação, de exploração e de hierarquia social. Sem isso, o desenvolvimento pleno de cada indivíduo será comprometido.

Por isso, a Crítica ao Programa de Gotha pode ser interpretada como um esboço bem acabado de uma perspectiva normativa de Marx. E por quê? Porque sistematiza o horizonte estratégico, a utopia, o lugar para onde, segundo Marx, o socialismo deveria se dirigir. Isso não significa que tal visão o impedisse de analisar a situação concreta daquele tempo cronológico e das condições materiais da revolução da Alemanha na segunda metade do século XIX. Tampouco esse horizonte representava o futuro implacável das sociedades. Era o guia para a ação que dialoga com a perspectiva da ontologia do ser social voltada para a transcendência da autoalienação através do processo de constituição do ser humano enquanto ser automediador. Não é uma fórmula de justiça pronta, acabada, a-histórica, modelável, mas uma estratégia a ser constantemente revista, repensada, reavaliada de acordo com as possibilidades criativas e produtivas dos seres em relação.

5 CONCLUSÃO

O caráter aberto e permanentemente dinâmico da teoria marxista impõe, na medida em que as sociedades se transformam, sua revisão e reavaliação constante. A contínua reciclagem formal do sistema de produção capitalista é, por um lado, um instrumento poderoso que lhe confere uma relativa supremacia frente às forças sociais que buscam combatê-lo. No entanto, por outro lado, é também a evidência de que esse sistema pode ser qualquer coisa, menos o final da história, como propalado a altos brados no final do século XX. Dar-se conta disso é imperativo para que os sujeitos da transformação não sucumbam ao pessimismo e à inação a eles imputada pela ordem vigente, e deem conta dos novos desafios que a sociedade contemporânea tem apresentado para a classe trabalhadora e demais grupos oprimidos, excluídos e subalternizados historicamente.

Nesse sentido, o marxismo deve ir para além das fronteiras que o próprio Marx não cruzou, o que significa pensar de maneira mais sistemática o conteúdo normativo que embasa as estratégias de transformação social, dentre as quais se engloba a matéria da justiça. Isso faz parte do empenho em manter vivo e crítico o olhar sobre a ciência e sobre o mundo ao nosso redor. A busca por um substrato teórico marxista crítico sobre a justiça se enquadra nesse movimento, portanto. Ainda que se reconheçam as dificuldades epistemológicas profundas e as limitações metodológicas que emergem desse objetivo – e que, até o presente momento, não se conseguiu desvendar – não se deve, porém, furtar-se de buscar através da experiência prática e real estratégias de mudanças efetivas voltadas para emancipação humana.

É a partir desse entendimento que esse trabalho foi construído. A abertura para a agenda da justiça que se apoie na teoria e no método de Marx é uma maneira de contribuir para a própria tradição do marxismo, afastando-o tanto do dogmatismo, do autoritarismo e do reformismo presente tanto em alguns dos seus intérpretes, quanto nas tentativas reais de construção de uma sociedade socialista – seja esta qual for a sua face, socialdemocrata, stalinista, etc.. Compreender e aceitar que a realidade contemporânea imprime maior complexidade aos processos de extração de mais-valor, de opressões políticas e de dominação ideológica, por exemplo, não significa afastar-se da leitura de Marx, mas reafirmá-la.

O argumento aqui exposto, tem por base a ideia de que a defesa de uma abordagem marxista para pensar a justiça – não reivindicando, entretanto, o “Marx legítimo” – permite uma leitura que incorpora as noções de conflito, contradição e mudança histórica, o que as teorias da justiça mais tradicionais são incapazes de proporcionar. Ademais, a noção de totalidade concreta subjacente ao método materialista dialético, a aceitação da complexidade

do real e a possibilidade de pensar o real a partir de um caráter não-determinista, voltado para uma práxis libertadora, colocam o marxismo como uma alternativa não só teórica, como também prática para os problemas que assolam as sociedades contemporâneas e que tem no sistema capitalista não a única, mas uma significativa influência.

Ainda que Marx não tenha versado de forma direta sobre o tema da justiça – por considerá-la a partir da ótica do direito uma expressão da dominação burguesa (MARX, 2007) –, a percepção acerca dos problemas do capitalismo e o desejo de seguir em direção a uma sociedade pós-capitalista – um conteúdo normativo, portanto – se fazem presentes na sua obra. Dessa forma, para tratar essa temática tão nebulosa na obra de Marx, percorreu-se na primeira parte desse estudo a gênese dos debates sobre justiça no pensamento marxista através da divergência sobre moralidade ou imoralidade subjacente a sua teoria. Se por um lado os interpretes que defendiam a existência clara e evidente de uma concepção moral nos escritos de Marx recaíam muitas vezes em uma perspectiva anti-historicista e utópica, por outro lado, aqueles que argumentavam pela aversão taxativa a quaisquer concepções morais, tratando a justiça e a moral como um simples epifenômenos do modo de produção, ignoravam toda a dimensão política que permeou a trajetória intelectual e filosófica de Marx.

As sínteses que logram avançar na matéria foram aquelas que resgataram a reflexão dialética e o conteúdo político da luta de classes. Resumir o problema da justiça a um conflito entre moralidade ou imoralidade do pensamento de Marx é manter-se unicamente no plano teórico e abstrato que Marx tanto criticou em Hegel e nos jovens hegelianos. Não há uma dualidade entre moral e imoral, mas uma contradição dialética que contribui para a realização dos processos históricos (não cumulativos e não teleológicos) e para a complexificação das relações sociais e das categorias que as explicam – dentre as quais a moral e a justiça.

Da mesma forma, a centralidade da luta de classes na conformação desses processos é tal que, diferentemente das análises do Marx imoralista, o sujeito da transformação revolucionária – a classe trabalhadora – ganha destaque frente ao capital. É a partir da luta de classes, da realização histórica, que se edificam os posicionamentos morais da classe trabalhadora e, também através dela, que se logra a emancipação. Para o realismo moral a libertação é real e não intelectual. Por isso há que se dedicar a uma revisão constante dos preceitos morais que guiam a ação e que são importantes para orientar a luta, mas que não devem jamais ser adotados de maneira preempatória e apriorística.

Essas abordagens possuem uma interface estreita com a noção de práxis revolucionária, ou seja, o processo através do qual a ação dos seres humanos no mundo constrói tanto o mundo quanto os seres humanos que dele fazem parte, nas suas múltiplas

dimensões – social, política, identitária, cultural, moral, etc. Assim, pensar a justiça através da práxis implica reconhecer no conflito, na luta de classes e na ação prática sobre o real os elementos balizadores de uma justiça dialética. Situa-la em favor daquelas e daqueles que são, pelo sistema capitalista, tanto alvos diretos da exploração, quanto oprimidos por estruturas outras que não a do capital, mas que através da articulação entre essas estruturas e o modo de produção agudizam e intensificam a dominação e a exploração.

O pensamento voltado para a práxis configura uma resposta bem elaborada de uma linha dentro do marxismo ao pensamento estruturalista que pouco espaço disponibilizava para a luta de classes e enrijecia as possibilidades de transformação do mundo. Assim como essa vertente, outra linha reivindicando-se herdeira do marxismo que buscou reagir ao caráter sobredeterminista das abordagens estruturalistas foram os marxistas analíticos ou Grupo de Setembro, que se voltaram para a revisão do marxismo – por considerá-lo pouco científico – mediante a negação do método dialético e pela incorporação de uma produção científica mais dura e rigorosa. Os fundamentos filosóficos do marxismo analítico foram o tema da segunda parte desse trabalho.

A desconstrução do estruturalismo pelos intelectuais analíticos se forjou pela tentativa de enfatizar o papel da agência sobre a estrutura econômica. O meio pelo qual se deu tal reconstrução foi a filosofia analítica, campo emergente e hegemônico dentro do ambiente acadêmico nas décadas de 1970 e 1980. A marca desse olhar filosófico foi o desmembramento das partes para melhor avaliá-las, conferindo-lhes maior precisão e clareza. E, assim, a filosofia analítica de modo geral e o marxismo analítico em particular subverteram a ideia de totalidade, na medida em que afirmaram que através do conhecimento das partes poder-se-ia compreender o todo. Por conta desse entendimento que os marxistas analíticos utilizaram ferramentas de modelagem econômica para o trato dos mais variados temas, sendo um deles – e de grande repercussão – a justiça.

A base epistemológica do Grupo de Setembro, derivada do individualismo metodológico, apresentou grau e intensidade variável de acordo com seus autores. O individualismo metodológico, com a defesa de que a parte é perfeitamente (e em alguns casos a única) capaz de dar explicações sobre os fenômenos, vai de encontro ao entendimento dialético. O processo é histórico, dialético e conduz a uma totalidade concreta e múltipla e não atomizada e estática como supõem as epistemologias positivistas e neopositivistas. Dizer-se marxista e negar esse pilar fundamental da filosofia de Marx é uma simples apropriação superficial do termo “marxista” que em nada condiz com a sua substância.

A partir disso se refletiu outro aspecto filosófico determinante do marxismo analítico ao qual esse trabalho se contrapôs: a utilização de ferramentas como a Teoria da Escolha Racional (TER) e a abordagem das preferências. Era de se esperar que o individualismo metodológico por si só já afastasse o Grupo de Setembro das contribuições de Marx. Agora, a aproximação de vertentes teóricas como a TER e a teoria das preferências colocam o marxismo analítico em um lugar outro que não o campo marxista.

Dessa filiação à escolha racional e às preferências resulta a negação da teoria da alienação e, por conseguinte, do conceito de transcendência da autoalienação – neste trabalho entendido como central para um horizonte normativo de transformação social. O sujeito no marxismo analítico aproxima-se mais do indivíduo racional, dotado de preferências, da teoria econômica neoclássica (com a distinção de ser analisado enquanto classe), do que da classe revolucionária, automediadora e cuja ontologia deriva da interação social, presente nos escritos de Marx. O marxismo de Marx, longe de reduzir os seres humanos a seres racionais que buscam maximizar prazer através do consumo, considera-os seres criativos e potentes, capazes elaborar relações, necessidades e desejos que vão para além do mero consumismo.

Do entendimento de que a filosofia analítica que sustenta o marxismo analítico difere radicalmente da filosofia presente nos escritos de Marx e que, portanto, a própria definição desse grupo enquanto marxistas pode ser contestada, voltou-se na terceira parte desse estudo para o entendimento da matéria da justiça propriamente dita por parte de Jon Elster, Gerald Cohen e John Roemer, intelectuais do Grupo de Setembro. Cada um dos três intérpretes aqui analisados apresentam posicionamentos sobre justiça, isso é indiscutível. No entanto, dizer que tais elaborações derivam de uma herança marxista parece um tanto forçado visto que, também nessa temática, negam um segundo pilar que julgamos essencial para o marxismo: a Teoria do Valor.

Devido a essa recusa, os autores estudados situam-se em um plano que enxerga a justiça a partir de um critério distributivo, o que julgamos um equívoco. A abordagem marxista analisa o fenômeno da exploração a partir da esfera da produção e não da distribuição. Por esse motivo, as visões sobre justiça baseadas na alocação mais igualitária dos recursos, na distribuição dos meios de produção e das rendas é insuficiente para promover uma transformação real e profunda no modo de produção capitalista, ainda que para a classe trabalhadora isso possa significar conquistas em termos de dignidade e humanização, mesmo que tais conquistas sejam marginais.

Ademais, a desqualificação da Teoria do Valor faz com que a noção de exploração desenvolvida por John Roemer configure uma deturpação radical do conceito original e a

coloque em um status secundário em relação ao conceito de dominação. É dessa subjugação do conceito da exploração ao de dominação, resultante da negação da Teoria do Valor, que Roemer chegou ao limite de considerar a exploração um elemento desimportante para a elaboração da justiça sob o viés marxista e situou o cerne da matéria na distribuição da propriedade dos meios de produção. Dessa forma, contrariamente ao que se observa na Crítica ao Programa de Gotha – obra que consideramos essencial para a tarefa a que nos dispusemos assumir nesse trabalho –, a justiça que reverbera através das teorias do marxismo analítico não busca eliminar o valor, mas negar a Teoria do Valor como se, através disso, estivesse acabando com a categoria no plano real.

Se o marxismo configura um dos campos que normativamente desafiam de maneira mais incisiva o liberalismo, como afirma Boucher (2015), o seu viés analítico diminuiu esse caráter combativo e o aproximou de uma perspectiva conciliatória de classes. Apesar dos melhoramentos possíveis advindos de tal conciliação – melhoramentos esses que encontram eco em inúmeras experiências históricas do século XX – a eliminação da Lei Geral da Acumulação Capitalista e da forma valor (como defendido ao longo das obras de Marx, fossem elas do jovem ou do velho) só será possível através da eliminação das classes sociais e não da sua acomodação mediante pactos políticos.

Finalmente, pensar a justiça como “sul” normativo da classe trabalhadora é possível e urgente pelo fato de que, desde seu surgimento, o capitalismo vem demonstrando a sua incapacidade em criar um ambiente político, econômico e social livre da exploração, da opressão e da dominação de classes. E o marxismo, como um pensamento crítico ao sistema capitalista por excelência, é um bom ponto de partida para refletir e realizar as estratégias de emancipação e de transformação da sociedade em direção a uma configuração mais humana e livre. Afinal, em consonância com a afirmação de Marx na XI tese contra Feuerbach, enquanto a filosofia se abster de crítica e da capacidade transformadora, ela não passará de uma tradução abstrata do *status quo*. Pensar a justiça é, portanto, pensar também em como realizá-la.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, R. **O que é justiça**: uma abordagem dialética. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1982.

ALVES, A. J. L. **O marxismo brasileiro e a querela lógica**: Giannotti *versus* Ruy Fausto. Comunicação apresentada no IV Colóquio Internacional Marx e Engels, CEMARX, UNICAMP. Campinas, 1999. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT1/gt1m3c2.pdf>> Acesso em: 02/10/2015.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco - Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)

BORON, A. Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo. In: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

CAMARGO, G. Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 79-97, jan./jun. 2011.

CERQUEIRA, H. Sobre a Filosofia Moral de Adam Smith. In: GANEM, A; FREITAS, F; MALTA, M. **Economia e Filosofia**: Controvérsias e Tendências Recentes. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

COHEN, G. **Karl Marx's Theory of History**: a Defense. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978.

_____. Where the Action is: On the Site of Distributive Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 26, n. 1, p. 3-30, Winter 1997.

_____. **Why not socialism?** Princeton: Princeton University Press, 2009.

_____. **On the currency of egalitarian justice and other essay in political philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

ELSTER, J. **An Introduction to Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986a.

_____. **Marx hoje**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986b.

_____. **Local Justice**: how institutions allocate scarce goods and necessary burdens. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Local Justice in America**. New York: Russell Sage, 1995.

DWORKIN, R. **Taking Rights Seriously**. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1977.

ENGELS, F.; KAUTSKY, K. **Socialismo Jurídico**. São Paulo: Boitempo, 2012.

FAUSTO, R. **Marx: Lógica & Política**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FLEISCHACKER, S. **Uma breve história da justiça distributiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRESPLAN, Jorge. Marx, crítico da teoria clássica do valor. **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 10, p. 59-76, 2001.

HELLER, A. **A herança da ética marxiana**. In HOBBSAWN, E. J. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 103-130. (História do marxismo: o marxismo hoje, 12)

HUSAMI, Ziyad. Marx on Distributive Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 8, n. 1, p. 27-64, autumn 1978.

KAIN, Philip. Marx, Justice and the dialectic Method. **Journal of the History of Philosophy**, v. 24, n. 4, p. 523-546, October 1986.

KOUVELAKIS. S. Planeta Marx: sobre a situação atual do marxismo. **Lutas Sociais**, São Paulo, n.28, p.72-86, 1o sem. 2012.

KOSIK, K. **A Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

LEVINE, A. Analytical Marxism: Revival or Betrayal? What is a Marxist Today? In. NIELSEN, K; WARE, R. Calgary: University of Calgary Press, 1989. (Analyzing Marxism: New Essays On Analytical Marxism)

NOZICK, R. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

MARCONDES, D. **Filosofia Analítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MARX, K. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010. Edição original: 1843.

_____. **Manuscritos Econômicos Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A Miséria da Filosofia**. São Paulo: Grijalbo, 1976.

_____. **O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Abril cultural, 1974. (Os Pensadores)

_____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. **Contribuição a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

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

_____. **O Capital – Livro II**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MARX, K; ENGELS, F. (1875). **Crítica ao Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MAYORAL, M. **A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez**. Em: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

MÉSZÁROS, I. **A Teoria da Alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

NAVES, M. B. **Prefácio**. Em: ENGLES, F.; KAUTSKY, K. *Socialismo Jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012.

OLLMAN, B. **Dance of the Dialectics: Steps in Marx Method**. Illinois: University of Illinois, 2003.

PERNISSOTO, R. *Marxismo e Ciências Sociais: um balanço crítico do marxismo analítico*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 25 n° 73, p.113-177, junho/2010.

PRADO JÚNIOR., C. **Dialética do conhecimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1971.

RICOEUR, P. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REALE, M. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Edição Saraiva, 1953.

ROEMER, J. **Egalitarian Perspectives: essays in philosophical economics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SANTOS, B. S. **Crítica à Razão Indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2002.

SEN, A. **Collective Choice and Social Welfare**. San Francisco: Holden Day, 1970.

TARRIT, F. *A Brief History, Scope, and Peculiarities of “Analytical Marxism*. **Review of Radical Political Economics**, p.595-618, fall 2005.

TUCKER, R. **Filosofia e mito em Karl Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

VAN DE VEER, Donald. Marx's view of Justice. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 33, n. 3, pp. 366-386, march 1973.

UDEHN, Lars. The changing face of methodological individualism. **Annual Review of Sociology**, v. 28, p. 479-507, 2002.

VAZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

_____. **Filosofia e Circunstâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Ética e marxismo**. Em: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

WARE, Robert. **How Marxism is Analyzed**: na Introduction. In. NIELSEN, K; WARE, R. **Analyzing Marxism: New Essays On Analytical Marxism**. Calgary: University of Calgary Press, 1989.

WOOD, A. The Marxian Critique of Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 1, n. 3, p. 244-282, 1972.

WOOD, A. Marx on Right and Justice: A Reply to Husami. **Philosophy & Public Affairs**, v. 8, n. 3 p. 267-295, Spring, 1979..

YENIGUN, Halil. Marx's Justice? Tracing the "ethical" in Marx thought. **Insan & Toplum**, v.3, n. 6, p. 305-322, 2013.