

Marx, Moralidade e Justiça

António José de Oliveira Cruz Mendes

MARX, MORALIDADE E JUSTIÇA

ANTÓNIO JOSÉ DE OLIVEIRA CRUZ MENDES

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA POLÍTICA (2015)

ORIENTADOR: JOÃO CARDOSO ROSAS

BRAGA, UNIVERSIDADE DO MINHO, MAIO DE 2019

Agradecimentos

Ao Doutor João Cardoso Rosas que, apesar dos seus múltiplos afazeres, aceitou amavelmente assumir a responsabilidade da orientação do meu trabalho, pelas suas valiosas críticas e sugestões, e ao meu amigo José Pedro Ribeiro Martins, que se prestou a realizar o aborrecido, mas muito útil trabalho de revisor de provas, os meus mais sinceros agradecimentos.

Resumo

Nesta dissertação de Mestrado, abordamos o problema de saber se existe ou não um fundamento ético na crítica marxista do capitalismo e se a sua defesa do socialismo e do comunismo se apoia ou não numa teoria da justiça.

Na Introdução, apresentamos o tema. A primeira parte do texto é fundamentalmente descritiva. Nos cinco capítulos iniciais, procuramos traçar uma visão panorâmica do debate travado, sobretudo no mundo anglo-saxónico, em torno destas duas questões, que consideramos inter-relacionadas.

No capítulo 1., introduzimos o problema do conceito de Justiça, em Marx. No capítulo 2., expomos os argumentos de autores que defendem existir uma posição anti-moralista no seu pensamento. No capítulo 3., detemo-nos sobre o problema da eventual injustiça presente na exploração capitalista. No capítulo 4., cotejamos as posições de Marx com a moral contratualista, deontológica, utilitarista e aristotélica. E no capítulo 5, expomos os argumentos dos autores que defendem a presença, na crítica marxista do capitalismo, de uma ética da libertação.

No capítulo 6., criticamos algumas posições de Marx relacionadas com o nosso tema e defendemos que o fim do capitalismo não resulta de um determinismo económico, mas que é apenas uma possibilidade cuja realização implica um compromisso moral com a defesa de uma sociedade, mais livre, mais justa e mais igualitária. E, nas Considerações Finais, defendemos que a crítica da sociedade capitalista terá necessariamente de se apoiar na defesa de numa teoria da justiça que garanta a todos os indivíduos a possibilidade de se auto-realizarem, satisfazendo as suas necessidades fundamentais e desenvolvendo todas as suas capacidades.

Palavras-chave

Marx – Moralidade – Justiça – Capitalismo – Socialismo – Comunismo.

Abstract

With this Master's dissertation it is addressed the problem of whether there is or not an ethical foundation in the Marxist critique of capitalism and its defense of socialism and communism is supported or not in a theory of justice.

In the Introduction, the theme is presented. The first part of the text is fundamentally descriptive. In the first five chapters, it seeks to trace an overview on the ongoing debate, especially in the Anglo-Saxon world, around and the issues that are considered related.

Chapter 1 starts with the problem of the concept of Justice in Marx. Chapter 2 sets out the arguments of authors who argue that there is an anti-moralistic position in his thoughts. Chapter 3 reflects on the problem of potential injustice present in capitalist exploitation, and chapter 4 compares Marx's positions with the contractualist moral, the deontological, the utilitarian, and the Aristotelian views. And Chapter 5 exposes the arguments of authors that defend the presence of an ethic of liberation in the Marxist critique of capitalism.

Chapter 6 criticizes some Marx's positions related to this theme and argue that the end of capitalism is only a possibility whose realization requires a moral commitment to the defense of a freer society, more just and more egalitarian. And in the Final Considerations, we argue that the critique of capitalist society will necessarily have to rely on the defense of a theory of justice that guarantees all people the possibility of self-realization, by providing their basic needs and the development of all its capabilities.

Key-words

Marx - morality - Justice - Capitalism - Socialism - Communism.

Índice

Introdução	1
1. O conceito de Justiça em Marx, segundo Robert Tucker e Allen Wood	4
2. Justiça e Moralidade	12
2.1. Richard Miller: as características distintivas dos princípios morais ..	13
2.1.1. Igualdade	14
2.1.2. Generalidade	17
2.1.3. Universalidade	18
2.2. Allen Wood: a moralidade como ideologia	19
2.3. A defesa da existência de uma atitude moral, implícita na crítica marxista do capitalismo	25
3. A exploração capitalista é injusta?	28
3.1. <i>O Capital</i>: Mercadoria, Trabalho, Exploração e Acumulação de Capital	28
3.2. A tese de Tucker – Wood	35
3.3. A tese de Husami	38
3.4. A tese de Gary Young	43
3.5. A tese de Richard Miller	46
3.6. Balanço do debate sobre a Justiça e a Exploração Capitalista	48
4. Será Marx um moralista não assumido?	51
4.1. Marx e a moral contratualista	52
4.1.1. O contratualismo de John Locke	52
4.1.2. O contratualismo de John Rawls	54
4.2. Marx e a moral deontológica	57
4.2.1. Marx e a ética kantiana	57
4.2.2. Marx e os Direitos Humanos	59
4.3. Marx e a moral utilitarista	61
4.3.1. Derek Allen: um Marx utilitarista	61
4.3.2. Georges Brenkert: Marx contra o utilitarismo	66
4.4. Marx e Aristóteles	70
5. Uma ética da libertação	78
6. Um balanço crítico do marxismo	82

6.1. O fim do capitalismo do capitalismo é inevitável ou uma possibilidade que resulta de uma escolha fundada sobre valores morais?	82
6.2. Algumas notas breves sobre os problemas da desigualdade e dos direitos	90
6.2.1. A questão das desigualdades,.....	90
6.2.2. A questão dos direitos humanos	93
6.3. O comunismo pode dispensar uma teoria da justiça?	96
Considerações finais	100
Referências bibliográficas	105

Introdução

A dissertação de mestrado que aqui se apresenta parte de duas questões cruciais, de certa forma inter-relacionadas. A saber: a crítica de Marx ao capitalismo tem um fundamento ético? No comunismo, a erradicação dos antagonismos de classe torna obsoleta a necessidade de uma teoria da justiça? Neste texto, procuramos oferecer uma visão panorâmica do debate travado em torno destas questões, nomeadamente no mundo anglo-saxónico. Passamos, assim, em revista as opiniões de autores como Robert Tucker, Allen Wood, Richard Miller, Douglas Kellner, Ziyaid Husami, Norman Geras, Derek Allen, Georges Brenkert, Allen Buchanan, Steven Lukes, Jeffrey Reiman, Gerald Cohen ou John Roemer. No final, propomos uma resposta.

A primeira questão coloca-nos perante o seguinte dilema: se o capitalismo deve ser moralmente condenado por ser um sistema injusto, então todas as pessoas, independentemente da classe social a que pertencem, devem comprometer-se na sua transformação. Desta forma, Robert Owen estava convencido de que bastaria o exemplo dado pelas experiências sociais por si introduzidas em New Lanark, para convencer os poderes públicos e os outros industriais da superioridade moral do socialismo sobre o capitalismo. Se, pelo contrário, o fim do capitalismo depende do desenvolvimento da luta de classes, da vitória do proletariado sobre a burguesia, então não se pode falar de uma motivação moral porque, se a considerarmos, por definição, “desinteressada”, então os princípios morais invocados não seriam compatíveis com o compromisso marxista com a defesa dos interesses de uma determinada classe social.

Peter Singer (ver Singer, 2011) opta pela primeira hipótese e denuncia a imoralidade da condenação de uma parte considerável da humanidade a uma extrema miséria. Se presenciamos um acontecimento que coloca em perigo a vida de uma criança e podemos fazer algo para a salvar, então temos a obrigação moral de o fazer. Da mesma forma, se pudermos, sem provocar um dano extraordinário a nós mesmos, fazer algo para acudir a pessoas que, por falta de alimentos ou de cuidados médicos, podem morrer prematuramente, somos moralmente obrigados a prestar-lhes o auxílio necessário. Assim, o combate à miséria passa pela disponibilidade das pessoas – ou dos países – mais ricos para socorrer as pessoas mais necessitadas.

De facto, não há justificação para as enormes diferenças que dividem a humanidade em matéria de acesso a bens essenciais, quando isso pode ser superado. Contudo, não basta

afirmar o que é que as pessoas *devem* fazer. É preciso ter em conta as circunstâncias que determinam as suas escolhas e as razões por si reclamadas para reconhecerem ou não essa responsabilidade moral. Ora, nas sociedades capitalistas, prevalece uma concepção ideológica que considera ser *normal* ou, até mesmo, *justa* (ver Nozick, 2009), a existência de grandes desigualdades sociais, o que justifica a auto-complacência com que os mais ricos encaram os seus privilégios e os desobriga das responsabilidades morais preconizadas por Peter Singer.

Como se sabe, em nome da defesa do “socialismo científico”, Marx sempre se recusou a admitir a existência de um fundamento moral na sua crítica do capitalismo. Entre os autores estudados, Wood, por exemplo, interpreta as suas afirmações sobre esta questão, sublinhando o carácter ideológico da moralidade. As ideias morais limitam-se a apresentar sob a forma de princípios universais um conjunto de regras e de valores que são uma mera expressão dos interesses de uma determinada classe social. E, como numa sociedade dividida em classes, as ideias dominantes são sempre as ideias da classe dominante, os princípios morais que imperam numa sociedade capitalista espelham os interesses da burguesia. Nunca poderão ser, portanto, um instrumento de transformação social.

Opondo-se a esta interpretação de Marx, e embora concedendo que este nunca desenvolveu uma filosofia moral, outros autores, como Ziyad Husami ou Norman Geras, defenderam a existência de uma atitude moral implícita na sua crítica da exploração, ou da alienação do trabalho e da privação da liberdade, que decorreriam das relações capitalistas de produção.

Se admitirmos que as propostas políticas de Marx implicam a existência de um princípio moral, então é necessário saber de que princípio se trata. Vários autores, como Stefano Petrucciani ou Allen Buchanan, defendem que uma ética da liberdade se encontra presente na crítica marxista do capitalismo. O capitalismo tolheria a possibilidade de um pleno desenvolvimento de todas as capacidades humanas, impondo ao proletariado uma vida medíocre, onde grande parte do tempo que não se reserva para descansar, se esgota numa actividade laboral fragmentada, repetitiva e extenuante, que ele apenas suporta como condição básica de subsistência.

A sociedade capitalista produz um ser humano diminuído e amputado de grande parte das suas potencialidades e interesses. Na sociedade comunista, pelo contrário, a humanidade

viveria num contexto de abundância, onde se poderia aplicar o chamado “princípio das necessidades”. Isto é, todos teriam direito aos bens necessários à sua auto-realização, independentemente do contributo que pudessem dar para a formação de uma riqueza colectiva. Os homens libertar-se-iam, portanto, da servidão do trabalho assalariado e deixariam de se olhar como instrumentos utilizáveis para a concretização de propósitos egoístas. *Homo hominis lupus*, disse o poeta latino Plauto. A sua conhecida afirmação, no entanto, só seria verdadeira em determinadas circunstâncias históricas e não porque isso esteja irremediavelmente inscrito na própria natureza humana. Extinguindo-se as classes sociais, a vida comunitária renovar-se-ia e passaríamos a viver numa sociedade onde “a liberdade de todos é uma condição necessária da liberdade de cada um”.

Uma vez que a libertação do proletariado e, com ela, a emancipação de toda a humanidade, só é possível no contexto de uma sociedade sem classes, será que a defesa que Marx faz do comunismo se baseia numa ideia de justiça?

Mais uma vez, diferentes comentadores de Marx interpretam diversamente o seu pensamento. Wood considera que, para Marx, o conceito de justiça varia de acordo com o modo de produção dominante. Em última análise, consideram-se “justas” as normas jurídicas que favorecem o bom funcionamento desse modo de produção. Além disso, Tucker considera que só se pode falar de justiça quando nos confrontamos com a necessidade de distribuir bens relativamente escassos. Numa sociedade de abundância, a distribuição de bens de consumo realiza-se num plano que está “para além da justiça”.

Por outro lado, outros autores, como Geras, consideram que, existindo bens naturalmente finitos (e, portanto, escassos), como o tempo, o espaço e certos recursos naturais, não é possível dispensar a adopção de princípios de justiça distributiva. E opondo-se a Wood, que rejeita qualquer “crítica externa” aos princípios de justiça próprios de cada modo de produção, Husami considera que os princípios distributivos dominantes nas sociedades capitalista, socialista e comunista são comparáveis entre si e podem ser hierarquizados segundo critérios de justiça mais ou menos igualitários.

As duas questões que levantamos no início desta Introdução podem reunir-se, por fim, numa única: o socialismo e o comunismo podem dispensar um compromisso ético com uma ideia de justiça? É a esta pergunta que procuraremos responder no final desta dissertação.

1. O conceito de Justiça em Marx, segundo Robert Tucker e Allen Wood

“E eu pergunto aos economistas-políticos, aos moralistas, se já calcularam o número de indivíduos que é forçoso condenar à miséria, ao trabalho desproporcionado, à desmoralização, à infâmia, à ignorância crapulosa, à desgraça invencível, à penúria absoluta, para produzir um rico? – Que lho digam no Parlamento inglês, onde, depois de tantas comissões de inquérito, já deve de andar orçado o número de almas que é preciso vender ao Diabo, o número de corpos que se tem de entregar antes do tempo ao cemitério, para fazer um tecelão rico e fidalgo como Sir Robert Peel, um mineiro, um banqueiro, um granjeeiro – seja o que for; cada homem rico, abastado, custa centos de infelizes, de miseráveis.”

Certamente, Karl Marx nunca leu as *Viagens na Minha Terra*, mas não nos custa acreditar que, se conhecesse esta passagem da obra de Almeida Garrett, não deixaria de concordar com a denúncia que nestas linhas se expressa. Nos escritos de Marx e Engels, o capitalismo é também descrito como uma sociedade onde a imensa riqueza de uns poucos, vivendo uma vida ociosa, se constrói sobre a pobreza de muitos, forçados a um trabalho prolongado, fatigante e enfadonho. E nessa descrição está implícita uma indignada acusação. Então, podemos afirmar que o capitalismo, embora tivesse promovido um crescimento económico inegável, deve ser condenado em nome de um princípio de igualdade e de justiça?

Podemos ser levados a crer que a existência de profundas desigualdades na distribuição da riqueza é o principal fundamento da crítica de Marx ao capitalismo. Porém, segundo Robert Tucker (Tucker, 1969) e Allen Wood (Wood, 1972, 1980, 1981), isso não é assim.

No século XIX, muitos socialistas mostraram-se particularmente preocupados com o problema da distribuição. A chamada “questão social” era posta nestes termos: como é que é possível que o capitalismo, tendo promovido a criação de novas e imensas riquezas, condene a maioria dos trabalhadores à mais negra miséria?

A resposta a esta questão levou-os a fundamentarem a sua crítica do capitalismo numa condenação moral da manifesta desigualdade na distribuição dos bens socialmente produzidos.

Para Proudhon, o socialismo dever-se-ia concretizar numa “federação mutualista” formada por associações de produtores agindo, num plano de igualdade, de acordo com um propósito de cooperação e reciprocidade de serviços.

A conclusão da sua obra *O que é a propriedade?* é a conhecida afirmação: “a propriedade é um roubo”. Contudo, importa notar que por “propriedade” Proudhon não entende a posse privada de meios de produção, mas a apropriação ilegítima por alguém dos bens produzidos por outros. Ora, na sua opinião, isso caracterizaria a produção capitalista, onde os bens produzidos pelos operários se tornam propriedade dos industriais.

Deste conceito de “roubo” deduz-se necessariamente o direito do trabalhador à posse integral dos rendimentos do seu trabalho. As suas ideias exerceram uma influência considerável nos socialistas de oitocentos e a ideia de uma “justa distribuição dos proventos do trabalho” disseminou-se entre eles.

Encontra-se presente, por exemplo, no pensamento de Ferdinand Lassalle, que deu um importante contributo à difusão dos ideais socialistas na Alemanha, tendo fundado, em 1863, a Associação Geral dos Trabalhadores (*Allgemeiner Deutscher Arbeitveiren* – ADAV), que se fundiu, em 1875, já depois da morte do seu fundador, com o Partido Social-Democrata (*Sozialdemocrastich Arbeitpartei Deutshcland* – SDAP), de inspiração marxista, liderado por Wilhelm Liebknecht e August Bebel, dando origem, no Congresso de Gotha, ao Partido Socialista (*Sozialist Arbeitpartei Deutschland* – SAPD)¹.

Ora, como salienta Robert Tucker, na *Crítica do Programa de Gotha*, Marx dedica-se a criticar a influência das concepções lassallianas no programa então aprovado, denunciando como “patranhas ideológicas (...) tão em voga entre os democratas e os socialistas franceses” as referências que nele se encontravam ao “fruto integral do trabalho”, ao “direito igual” e à “distribuição equitativa” (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 3, pp. 15-16).

Afirmava-se aí que “a emancipação do trabalho exige que os meios de trabalho se elevem a património comum da sociedade e que todo o trabalho seja regulado colectivamente, com uma repartição equitativa do fruto do trabalho”. Marx começa por criticar o uso da

¹ Sobre as origens do Partido Social-Democrata Alemão, pode ler-se, de Jacques Droz, *O Socialismo Democrático (1864-1860)*, Edições Pedagogo, 2014, pp. 45- 48 ou, para uma descrição mais desenvolvida, o cap. 1, “As origens Da Social-Democracia Alemã”, do vol. 3 da obra editada pelo mesmo autor, *História Geral do Socialismo*, publicada em pelas Edições Horizonte em 1977, pp. 623-779.

expressão, que considera vaga e ambígua, “fruto do trabalho”. Trata-se do produto ou do seu valor? E, neste caso, do valor total do produto ou apenas do valor acrescentado pelo trabalho ao valor dos meios de produção consumidos? Mas detém-se particularmente sobre a exigência da sua “repartição equitativa”.

“O que significa ‘repartição equitativa’?” – pergunta.

“Não afirmam os burgueses que a repartição actual é ‘equitativa’? E não é esta, com efeito, a única repartição ‘equitativa’ que existe sobre a base do actual modo de produção? Acaso as relações económicas são reguladas pelos conceitos jurídicos? Não surgem, pelo contrário, as relações jurídicas das relações económicas?” (Marx & Engels, 1973-1974, vol 3, p. 12).

A crítica dessa reivindicação não significa que Marx e Engels fossem indiferentes à pobreza da classe operária e às desigualdades sociais. Ao longo da sua vida, Marx e Engels pronunciaram-se muitas vezes em defesa dos movimentos de trabalhadores que reivindicavam aumentos salariais e a redução do horário de trabalho. Além disso, o próprio Tucker refere uma passagem do *Manifesto do Partido Comunista* onde afirmam que, na sequência da tomada do poder político, os comunistas devem proceder imediatamente à aplicação de uma série de medidas que visam claramente uma redução das desigualdades. Entre elas, refiro a criação de um “forte imposto progressivo”, a “abolição do direito de herança”, a “educação pública e gratuita para todas as crianças” e a “abolição do trabalho destas nas fábricas” (ver Marx & Engels, 1973, vol. 1, p. 129).

Simplesmente, os fundamentos da sua condenação do capitalismo não se encontram no protesto contra a injustiça, nem a sua defesa do socialismo e do comunismo se baseia na igualdade da distribuição. “A questão”, diz-nos Tucker, “é simplesmente que a imagem comum de Marx como um profeta da justiça social é falsa e aqueles que viram a justiça distributiva como a principal questão moral do marxismo estavam enganados” (Tucker, 1969, p, 37).

Uma repartição equitativa é uma exigência que resulta de uma ideia de justiça. Porém, segundo Allen Wood, para Marx, a justiça é um conceito jurídico que se concretiza nas leis que definem os direitos de cada um no quadro de uma dada relação social (ver Wood, 1972, p. 246). Ora, no contexto do capitalismo, essas leis não podem ser outras senão aquelas que garantem o normal funcionamento desse modo de produção. E, sendo assim,

o critério que rege a distribuição das riquezas socialmente produzidas terá de ser considerado necessariamente justo (e, portanto, a distribuição das riquezas que resulta da sua aplicação necessariamente “equitativa”), desde que, prevenida a possibilidade da existência de fraude ou de coerção física, resulte do regular funcionamento do mercado.

Tradicionalmente, associa-se a ideia de uma sociedade justa à autoridade de um conjunto de leis redigidas de forma a conciliar os diferentes interesses individuais com os interesses da comunidade. Uma vez que a produção legislativa é uma competência do Estado, então, desde Platão, considera-se que uma sociedade é justa quando as relações sociais que lhe são próprias são aquelas que procedem da intervenção de um Estado ideal. Ora, a originalidade do pensamento de Marx radica precisamente na crítica dessa concepção política e jurídica da sociedade que assume uma forma particular na filosofia hegeliana, dominante na Alemanha quando publicou as suas obras de juventude.

No plano da filosofia política, a criação do Estado é, para Hegel, a forma como o Espírito tem usado os indivíduos e os povos como seus instrumentos. O Estado realiza a própria ideia da razão, cumprindo a cada indivíduo afirmar-se como sua parte integrante.

Marx critica em Hegel a sua filosofia do direito, fundada na prioridade do Estado sobre a sociedade civil, sem ter em consideração a realidade histórica e o próprio processo de formação do Estado moderno como consequência da evolução social. Ou seja, enquanto, para Marx, o Estado nasce das contradições da sociedade civil, para Hegel, ele é uma ideia abstracta que lhe é anterior. Enquanto, na realidade, a sociedade civil nos surge como o pressuposto do Estado, na filosofia especulativa sucede o contrário: é o Estado que institui a sociedade civil e regula a sua evolução.

De facto, as sociedades primitivas organizavam-se numa base familiar e tribal e o Estado não existia. Isto é, não existia nenhum aparelho burocrático, especificamente incumbido do cumprimento de funções políticas, jurídicas e militares. Para Marx, o Estado surge apenas quando, com o desenvolvimento das forças produtivas, um determinado grupo social, apropriando-se dos excedentes de produção, passa a poder viver à custa do trabalho dos outros. Ou seja, quando se verifica uma diferenciação de classes e se torna necessário garantir os privilégios e o domínio da classe dominante.

Os seres humanos distinguem-se dos outros animais na medida em que a sua sobrevivência não depende exclusivamente daquilo que podem recolher na natureza, mas

da sua capacidade para imaginar e fabricar os instrumentos necessários à sua transformação. “Podemos”, afirmam Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, “distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se quiser. Mas os próprios homens começam a ver a diferença entre eles e os animais logo que começam a *produzir* os seus meios de vida” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, p. 16). Por outro lado, transformando a natureza e impondo-lhe a sua vontade, transformam-se a si próprios, desenvolvendo novas capacidades e novas necessidades que, por sua vez, só poderão ser satisfeitas com a criação de novos instrumentos e processos produtivos. A estes conhecimentos, métodos e instrumentos de trabalho, transmitidos de geração em geração, chama Marx *forças produtivas*. As forças produtivas tendem a evoluir historicamente motivando o aparecimento de novos modos de vida e de novas formas de divisão do trabalho, com uma progressiva separação entre a cidade e o campo, e entre o trabalho agrícola, o trabalho industrial, entre as actividades produtivas e a actividade comercial. Por fim, surgem novos tipos de propriedade. Marx identifica, assim, a propriedade tribal, associada à prática da caça, da pesca e da recollecção com uma incipiente divisão do trabalho; a propriedade comunal ou estatal está relacionada com o aparecimento das cidades, com o desenvolvimento do artesanato e do comércio e o aparecimento da escravatura; os senhorios feudais surgem associados ao arrendamento rural e à servidão; e a moderna propriedade capitalista é impulsionada pela revolução industrial e o crescimento do trabalho assalariado.

De uma maneira geral, verifica-se que as novas formas de propriedade nascem lentamente no interior das antigas formas sociais, acabando por substituí-las quando estas se tornam num entrave ao desenvolvimento das forças produtivas. Assim, a escravatura existe em germen no seio das famílias das antigas comunidades tribais; os escravos começam por ser propriedade comunal antes de se transformarem em propriedade privada dos grandes mercadores ou proprietários fundiários; e as actividades burguesas começam por se desenvolver nas corporações e nos grémios que se organizam nas comunas medievais.

As diferentes formas de organização colectiva do trabalho são designadas por Marx por *relações de produção*. O grau de domínio que o homem é capaz de exercer sobre a natureza não depende da sua livre vontade, mas do estágio de desenvolvimento das forças produtivas existentes num determinado momento histórico. Da mesma forma, também as relações de produção são necessárias e independentes da sua vontade.

Na *Ideologia Alemã*, deparamos com um primeiro esboço da concepção de história de Marx que, mais tarde, nos surge exemplarmente descrita, em 1859, no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Afirmar-se aí que “na produção social da sua existência, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção forma a estrutura económica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a super-estrutura jurídica e política e a que correspondem determinadas formas de consciência social” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, pp. 517-518).

As diferentes concepções de justiça e as normas legais que delas resultam inscrevem-se na super-estrutura social e são, em última análise, sobredeterminadas pela infra-estrutura económica. Sendo assim, a justiça nunca se traduz num conjunto de normas universalmente válidas que possamos utilizar como um padrão ideal para avaliar a bondade de diferentes práticas sociais. Na nossa época, consideramos injusta a prática da escravatura. No entanto, isso era considerado justo nas sociedades antigas. Nas sociedades medievais, considerava-se que o facto dos servos da gleba serem tidos como parte integrante do património das terras que arrendavam, transmitindo aos seus filhos essa condição, não violava nenhum preceito de justiça. A partir do século XV, esse costume começou a entrar em desuso, acabando por ser considerado injusto porque atentatório da liberdade individual. Da mesma forma, a distribuição de riquezas que resulta da apropriação privada dos meios de produção e da livre troca de mercadorias é considerada justa no contexto da sociedade capitalista, embora seja posta em questão em contextos históricos pós-capitalistas.

O facto da super-estrutura jurídica ser, em última análise, sobredeterminada pela infra-estrutura económica e social não significa que ela tenha um significado simplesmente epifenomenal. Entre a infra-estrutura e a super-estrutura existe uma acção e reacção recíproca. Aquilo que Marx designa como *modo de produção* resulta da forma particular como interagem numa determinada etapa da evolução histórica os processos produtivos e o regime de propriedade, com as formas de organização política e as convicções ideológicas dominantes. Neste sentido, o conjunto de leis e preceitos jurídicos que estabelecem aquilo que é ou não é justo, são parte integrante do modo de produção e têm nele uma função indispensável como garantia do seu bom funcionamento.

Da constatação dos factos anteriormente referidos, não se pode inferir que Marx tenha uma concepção relativista da justiça. Isso aconteceria se, perante a coexistência de diferentes conceitos de justiça, adoptados por diferentes povos e culturas, considerássemos que não existiam meios racionais de optar por uma delas em desfavor das outras. Pelo contrário, em cada época, predomina concepção adequada de justiça, precisamente aquela que espontaneamente se integra no modo de produção dominante.

Sendo assim, Allen Wood considera que a concepção de justiça de Marx pode ser sintetizada em quatro pontos:

1) As concepções de justiça prevalecentes num determinado momento são aquelas que se adequam ao modo de produção dominante, competindo ao Estado regulá-las, arbitrar situações de diferendo e velar pela sua aplicação. Considera-se que as instituições políticas agem de acordo com a justiça se cumprem correctamente estas funções (ver Wood, 1972, pp. 255-256).

2) A justiça não se manifesta na aplicação de um padrão intemporal que adoptamos como referência para procedermos a uma avaliação racional de quaisquer práticas individuais, sociais ou institucionais, mas é o padrão “pelo qual cada modo de produção se avalia a si mesmo” (Wood, 1972, p. 256).

3) A justiça não tem a sua origem num desejo de harmonização dos diferentes interesses individuais, mas nas “exigências concretas de um modo de produção historicamente condicionado” (Wood, 1972, p. 257).

4) A justiça dos actos e instituições não depende das consequências positivas que resultem sobre a generalidade das pessoas afectadas, pois, agindo no seio de sociedades divididas em classes, materializa-se num conjunto de normas que visam garantir a satisfação das necessidades dos opressores à custa dos interesses dos oprimidos (ver Wood, 1972, p. 258).

Marx concordaria, portanto, com Trasímaco, que, na *República* de Platão, define “justiça” como “a conveniência do mais forte”, ou com Hume, para quem a sua função é a de “contribuir para a preservação, estabilidade e regular funcionamento da sociedade” (cit. por Wood, 1972, pp. 258-259). Ou seja, tomando como referência a sociedade capitalista, a função da justiça é a de garantir o direito à propriedade privada, a uma apropriada

circulação de mercadorias e à defesa do regular funcionamento das instituições políticas através das quais a burguesia exerce o seu poder como classe dominante.

Nesta interpretação de Allen Wood, subentende-se a justiça como uma categoria jurídica. Contudo, esse termo é muitas vezes usado com uma conotação ética. Quando Marx condena o capitalismo, criticando-o como responsável pela existência de uma pobreza não justificável e por profundas desigualdades sociais, não estará a exprimir dessa forma uma condenação moral que a concepção de justiça acima descrita, no mínimo, menospreza?

2. Justiça e Moralidade

Esta questão conduz-nos à polémica, que tem dividido os comentadores da obra de Marx, acerca da existência ou não de um compromisso moral na crítica marxista do capitalismo e na sua defesa do comunismo.

Diz-nos Douglas Kellner que “os advogados do ‘socialismo científico’ tendem a desautorizar a moralidade como mera ideologia, que serve de camuflagem a interesses de classe. Nesta perspectiva, o marxismo é uma ciência separada e oposta à moralidade; a moralidade é concebida como uma parte da super-estrutura ideológica, uma falsa consciência, contendo mentiras e ilusões, que conduz a burguesia para uma atitude de auto-satisfação e complacência, enquanto oculta à classe operária os seus verdadeiros interesses de classe e a exploração pela classe dominante no modo de produção capitalista” (Kellner, 1981, p. 93)

Por outro lado, em oposição à tradição do ‘socialismo científico’, tem-se afirmado um ‘socialismo crítico’ que “afirma abertamente que o marxismo contém uma crítica moral do capitalismo, guiada por um ideal de libertação humana e uma visão moral da sociedade socialista emancipada” (Kellner, 1981, p. 94).

Tal como nota Jeffrey Reiman, as implicações práticas desta questão são evidentes: se a condenação do capitalismo se funda em princípios morais universalmente válidos, então todas as pessoas, independentemente da sua condição social, devem assumir uma atitude anti-capitalista. Terá sido isso que motivou o próprio Marx, oriundo de uma família da classe média? Pelo contrário, na ausência desse constrangimento moral, cada um é livre para agir de acordo com os seus interesses e muitos não arriscarão o que possuem participando numa revolução violenta, não sabendo sequer se viverão o suficiente para poder desfrutar dos resultados, hipoteticamente positivos, que ela, num futuro mais ou menos longínquo, lhes possa vir a trazer (ver Reiman, 1991, p. 144).

Os comentadores que se pronunciam a favor de uma interpretação anti-moralista do pensamento de Marx apoiam-se em vários escritos onde ele critica os fundamentos moralizantes que sustentam os ideais dos “socialistas utópicos”. Essa posição anti-moral aparece claramente explicitada numa passagem do *Manifesto do Partido Comunista* onde afirma ser propósito dos comunistas “abolir (...) a moral, em vez de lhe dar uma nova forma” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, p. 128).

No entanto, se, como afirmam Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, o comunismo não é “um ideal a que a realidade se deve sujeitar”, mas “o movimento real que anula e supera o actual estado de coisas” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, p. 35), ou seja, se o comunismo é o fim lógico e inelutável do processo histórico, então como compreender o seu elevado apreço pelo exemplo de todos aqueles que, como os *communards* de 1871,

foram capazes de sacrificar os seus interesses individuais (muitos deles, de facto, a sua própria vida) em nome da vitória da revolução? Portanto, de um futuro que consideravam melhor, mas de cujos frutos não usufruiriam. O próprio exemplo da vida de Marx permite-nos julgá-lo não apenas como o cientista que, friamente, procede a uma análise da sociedade do seu tempo, mas como o activista envolvido na luta pela transformação dessa realidade, capaz de suportar múltiplos sacrifícios em nome de uma causa que considera justa. Ou seja, alguém que impõe a si mesmo uma norma de conduta em nome daquilo que considera ser um bem colectivo, ao qual a satisfação de interesses puramente individuais se deve submeter. Não está nestes exemplos implícita a defesa de um ideal? E não implicam aqueles exemplos de sacrifício individual a adesão a um princípio moral?

2.1. Richard Miller: as características distintivas dos princípios morais

Segundo Richard Miller, não há nenhum paradoxo entre essas posições aparentemente contraditórias. O sacrifício de si próprio pode ocorrer, por exemplo, por patriotismo ou em defesa de interesses de familiares ou amigos, sem que isso implique uma postura moral (ver Miller, 1984, p. 16).

Na sua opinião, existem três características distintivas que nos permitem identificar a existência de princípios morais subjacentes às nossas escolhas políticas. São elas: 1) *Igualdade* – na resolução de conflitos de interesses, parte-se do princípio de que todas as pessoas têm o mesmo valor. 2) *Normas gerais* – cada caso específico deve ser resolvido pela aplicação de uma norma geral. 3) *Universalidade* – todos aqueles cuja racionalidade se apoia em factos e argumentos relevantes são levados a partilhar as mesmas regras (ver Miller, 1984, p. 17).

Segundo Miller, nenhuma delas se encontra contemplada nas posições defendidas por Marx, pelo que não é possível afirmar que essas posições se baseiem na aplicação de uma lei moral.

2.1.1. Igualdade

Consideremos a primeira característica apontada por Miller – a igualdade. A seu propósito, podemos, afirma, referir-nos a quatro tipos diferentes de exigências: em primeiro lugar, de tipo distributivo, exigindo que todos usufruam de um conjunto idêntico de bens e recursos; em segundo, de direitos, garantindo a posse universal de certos direitos; em terceiro, de atitude, exigindo que se revele igual preocupação ou respeito por

todos, e, em quarto, de imparcialidade, exigindo que a promoção do bem-estar não privilegie ninguém (ver Miller, 1984, pp. 20-30).

Na sua opinião, não há nas posições de Marx nada que revele uma preocupação igualitária, considerada em função de qualquer uma destas quatro exigências.

No plano distributivo, é certo que Marx defende transformações sociais que tornariam as pessoas mais iguais do que são hoje quanto à possibilidade efectiva da fruição de diferentes bens. Contudo, se considera essas transformações positivas é pelo facto de contribuírem para elevar o nível de vida das pessoas e por favorecerem o livre desenvolvimento das capacidades de cada um e não porque estejam de acordo com um padrão final de igualdade que, em última análise, poderia ser satisfeito através de um “nivelamento por baixo”.

Proudhon ou Bakunine estão sobretudo preocupados com uma distribuição igual de recursos. Defendem uma sociedade formada por associações de pequenos produtores, dispondo de recursos análogos, de tal forma que nenhum possa dominar economicamente os outros, nem sujeitar-se à ingerência dos poderes do Estado. Do ponto de vista de Marx, este projecto social é uma utopia, o sonho de uma pequena-burguesia ameaçada pela proletarização. A produção social, ainda que realizada por unidades independentes, desenvolve-se num contexto de relações de interdependência regulado pelos mecanismos do mercado. Mesmo que a distribuição de recursos produtivos fosse inicialmente semelhante, bastariam os acasos ditados pela sorte (por exemplo, a diferente forma como as calamidades naturais afectariam diferentes proprietários agrícolas) ou pela existência de indivíduos naturalmente mais ou menos dotados, física ou intelectualmente, para criar desigualdades que os mecanismos de mercado ampliariam, fazendo com que uns se tornassem mais ricos e acabassem por assumir o controlo da produção (ver Miller, 1984, p.21).

O entendimento do princípio da igualdade como igualdade de direitos parece-nos, à partida, inquestionável. Ninguém negará, por exemplo, o direito de todos à educação, ou à saúde. Porém, para Marx, esse princípio de igualdade confronta-se com outro tipo de problemas que advêm do facto do conflito de interesses entre diferentes grupos sociais se reflectir no conflito entre diferentes concepções de direitos distributivos. E é forçoso que diferentes concepções de direitos no plano da distribuição de rendimentos se reflectam em diferentes formas de efectivação dos direitos sociais acima referidos.

Vejamos, então, o caso dos critérios distributivos referidos por Marx na *Crítica ao Programa de Gotha*, em vigor na primeira fase e na fase final do comunismo (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 3, pp. 14-15).

Na sociedade socialista, vigora o direito de cada um ser recompensado de acordo com o seu trabalho. Mas esse “direito igual” pode originar situações de “desigualdade de facto”, pois um operário que tenha muitos filhos a seu cargo necessita de mais recursos do que um operário solteiro.

Pelo seu lado, o princípio “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”, que vigoraria numa fase mais avançada da sociedade comunista e que “corrigiria” os defeitos apontados ao princípio da contribuição origina uma distribuição desigual que viola, o princípio distributivo fundado na contribuição, imperante na sociedade socialista.

Podemos também afirmar que o direito que recompensa o trabalho de cada um, que vigora na sociedade socialista, também viola o direito capitalista na medida em que implica a expropriação de empresas privadas que podem ter sido constituídas por meio da poupança, do trabalho árduo e de lucros obtidos honestamente pelos seus proprietários.

Na verdade, como sublinha Miller, todos estes “direitos de igualdade” implicam a aceitação de “direitos de desigualdade” e encontram-se em conflito entre si. Poderemos, ainda assim, defender que o direito socialista é superior ao direito capitalista e que o direito comunista é superior ao primeiro. Mas, nesse caso, que critério usamos como instrumento de aferição? Na sua opinião, só os podemos comparar considerando-os como meios que visam uma melhoria das condições de vida e não como fins com uma validade própria (ver Miller, 1984, p. 22).

O problema da igualdade de direitos coloca-se também, por exemplo, quando se discute o problema do direito à não-interferência do Estado na vida de cada um.

Marx, defendendo a colectivização dos meios de produção, considera essa interferência inevitável e acusa aqueles que a rejeitam de converterem esse direito numa defesa do direito de investir, acumular e transmitir capital, e portanto, numa defesa do poder que é conferido aos capitalistas pela posse privada dos meios de produção.

Por outro lado, se o poder político é sempre, como ele pretende, uma arma do poder económico, então, numa sociedade capitalista, a reivindicação da não-interferência pode significar, pelo contrário, o direito dos trabalhadores a manifestarem-se pacificamente em defesa dos seus interesses, sem, por isso, serem alvos da acção repressiva dos poderes instituídos.

Não podemos, portanto, considerar o direito à não-interferência como um valor em si mesmo, mas como um instrumento cuja utilização pode servir fins contraditórios, dependendo a sua validade da perspectiva da classe cujos interesses contraria ou defende (ver Miller, 1984, p.23).

Aliás, mesmo entre pessoas da mesma família política e ideológica (por exemplo, entre apoiantes do *Tea Party*) podemos verificar, muitas vezes, uma atitude dúplice acerca do princípio da não-interferência. Assim, podemos ouvir pessoas que, por um lado, aceitam a desregulação do sistema financeiro, colocam obstáculos à aprovação de leis que limitem práticas económicas susceptíveis de provocar significativas alterações climáticas e defendem a liberdade de transacção de mercadorias produzidas por mão-de-obra sujeita a um regime de semi-escravatura. Mas que, por outro, defendem a extradição e o julgamento de Edward Snowden por ter denunciado a escuta sistemática de milhões de conversas privadas pela NSA.

Poder-se-á afirmar que os problemas relacionados com os princípios igualitários fundados na igualdade distributiva ou na igualdade de direitos se devem ao facto de se basearem em regras rígidas e abstractas, mais do que em emoções concretas. “A igualdade e a moralidade, em última instância, repousariam sobre sentimentos humanitários e num igual respeito por todos” (Miller, 1984, p. 30).

No entanto, Marx critica igualmente que este entendimento da igualdade possa prevalecer numa sociedade dividida em classes. Numa sociedade capitalista, pode perfeitamente acontecer que muitos dos empresários sejam pessoas decentes, que merecem respeito e consideração, tal como todos os outros seres humanos. Mas as transformações sociais que defende decorrem da luta de classes e, nesse contexto, não pode haver um “respeito igual” pelos interesses de classe dos capitalistas e dos operários porque tais interesses são contraditórios: a satisfação de uns implica a derrota dos outros. Só por hipocrisia se pode invocar o princípio do “respeito igual” para negar, por exemplo, aos trabalhadores, o direito à greve, embora seja inegável que a sua realização provoca um dano aos

capitalistas atingidos. Realmente, é inimaginável uma greve que não provoque danos a ninguém: se não causasse um prejuízo aos capitalistas, então infligiria um prejuízo aos próprios grevistas.

O triunfo do comunismo pode ser justificado, ainda, pela crença de que a sua vitória favorecerá, em última análise, toda a humanidade. Mas essa presunção não implica uma consideração igual por cada indivíduo, independentemente do lugar que ele ocupa no confronto inevitável entre aqueles que se empenham na vitória da revolução socialista e aqueles apoiam a contra-revolução (ver Miller, 1984, p. 30). De facto, uma revolução – qualquer revolução – é um acto de força onde assistimos à tomada do poder político por uma parte da população que, anteriormente estava dele arredado, à custa de outra parte que, anteriormente, o detinha.

2.1.2. Generalidade

Depois da igualdade, e segundo Richard Miller, a segunda característica própria da moralidade é a generalidade (ver Miller, 1984, pp. 40-43).

A razão básica pela qual Marx nega que normas gerais possam reger todas as sociedades, quando aplicadas a casos relevantes, reside no facto haver normas que são hoje genericamente aceites, mas que foram inteiramente rejeitadas em sociedades passadas. Por exemplo, na Grécia antiga considerava-se que a escravatura de uns era necessária ao pleno desenvolvimento dos outros. A escravatura é, actualmente, uma prática condenada. Mas, a contradição entre a ociosidade criadora de alguns homens livres e a labuta de outros condenados a um trabalho forçado, só mais tarde poderá ser totalmente resolvida quando o desenvolvimento tecnológico a tornar desnecessária. O fim da contradição entre o trabalho manual e o trabalho intelectual não depende da imposição de uma lei moral universalmente válida, mas da criação das condições materiais que o possibilitam (ver Miller, 1984, pp. 41-42).

Uma vez que considera não existirem normas gerais, Marx opõe-se às teorias morais que elencam um conjunto de normas alternativas entre as quais devemos escolher, independentemente das circunstâncias históricas e sociais com que nos deparamos.

Em vez de normas gerais, Marx pronuncia-se a favor daquelas que, em determinadas circunstâncias históricas, favorecem a constituição dos arranjos sociais que melhor se adequem à criação dos bens que então possam ser obtidos.

2.1.3. Universalidade

A terceira característica da moralidade é, para Richard Miller, a sua universalidade. Ou seja, a ideia de que qualquer pessoa, agindo racionalmente e reflectindo sobre argumentos apropriados, aceitaria as mesmas regras morais (ver Miller, 1984, p. 43-44).

Contra isto, afirma Miller, Marx contra-argumenta afirmando que pessoas diferentes atribuem uma importância diferente a diferentes objectivos, sendo que ninguém pode ser racionalmente persuadido a aceitar normas que contradigam os seus interesses.

Para além disso, Marx foi sensível aos factos que revelam uma diversidade histórica (na Antiguidade, a escravatura era moralmente aceitável, na Idade Média, o empréstimo de dinheiro a juros era moralmente condenado, etc.). Não pode ser verdade que tais factos resultem da ignorância dos argumentos adoptados para os considerar de outra forma na actualidade.

Na opinião de Miller, Marx era um não cognitivista, no sentido em que discordava que as divergências observáveis em matéria de escolha social pudessem ser resolvidas através do recurso à razão e à evidência. Mas deixa em aberto a questão de se saber ao certo quantos e que juízos são afectados de facto por esse não cognitivismo. “Presumivelmente”, afirma, “há muitas necessidades e desejos reflectidos que todas as pessoas racionais, capazes de uma diversidade normal de emoções, compartilham. Os bens correspondentes e a sua ordenação ditarão certas escolhas sociais (...). Em que medida o fazer depende de uma variedade de factos relativos à exequibilidade das alternativas, às consequências das alternativas exequíveis e à seriação das necessidades e desejos que são compartilhados depois de adequada reflexão” (Miller, 1984, p. 44).

O não cognitivismo de Marx implica a afirmação de que há desacordos acerca de certos objectivos que não podem ser resolvidos por meios racionais, mas isso não o coíbe de recorrer constantemente a argumentos para justificar as suas escolhas políticas. Tal facto só pode significar que, embora não pretenda convencer uma audiência universal, ambiciona, pelo menos, persuadir racionalmente um vasto número de leitores, entre os quais estariam, por certo, muitas pessoas que pertenceriam, tanto pela sua origem social, como pelas suas condições de vida, à burguesia. Isto permite-nos assumir que ele próprio não descartava a existência de um considerável conjunto de crenças partilhadas, na

ausência das quais não faria sentido uma argumentação racional que tem como objectivo persuadir qualquer pessoa das suas razões.

No entanto, segundo Miller, esse facto não o impede de, assumir uma perspectiva da moralidade apoiada em dados empíricos, avaliando-a em função da sua justa adequação com a realidade social analisada. Essa perspectiva afirma-se descritiva, “realista” e mesmo científica, distinguindo-se, assim, de uma perspectiva ética, essencialmente normativa, que se apoia em princípios *a priori* ou é avaliada em função das consequências que decorram da sua aplicação.

2.2. Allen Wood: a moralidade como ideologia

Allen Wood encontra-se entre os comentadores de Marx que afirmam de uma forma mais assertiva o seu anti-moralismo (ver Wood, 2000). Na sua opinião, “nenhum leitor de Marx poderia negar que este formula juízos de valor sobre o capitalismo”. O capitalismo merece a sua “colérica condenação” porque reprime o desenvolvimento das potencialidades dos seres humanos, condenando-os a uma existência miserável, mesquinha e limitada, e impedindo a sua plena auto-realização. Contudo, afirma, se “os juízos sobre o que é bom para as pessoas (...) são, sem dúvida ‘juízos de valor’ (...), não são necessariamente *juízos morais*, pois, ainda que não me preocupe em absoluto com a moralidade, posso estar interessado em promover os interesses, o bem-estar próprio e o de outras pessoas cujo bem-estar me preocupa” (Wood, 2000, pp. 682-683).

Para Marx, a evolução histórica conhece fases de evolução quantitativa e de transformação qualitativa. O desejo de melhorar as suas condições de existência e de satisfazer novas necessidades reflecte-se num processo de inovações técnicas que se traduz numa tendência para o crescimento das forças produtivas. Porém, as relações de produção, que durante um período mais ou menos longo favoreceram esse crescimento, a partir de determinada altura podem tornar-se num obstáculo ao seu posterior desenvolvimento. Nessas circunstâncias, o desenvolvimento das forças produtivas não só permite como exige a ocorrência de profundas transformações sociais. Criam-se, assim, as “condições objectivas” que tornam possível o sucesso de uma revolução.

Contudo, nenhuma classe dominante alguma vez abdicou sem resistência dos seus privilégios. Para que a quantidade se transforme em qualidade, isto é, para que a tendência para o desenvolvimento das forças produtivas dê lugar ao estabelecimento de novas

relações de produção, é necessário que a essas “condições objectivas” se somem determinadas “condições subjectivas”. Isto é, que a classe dominada se organize num movimento político preparado para tomar o poder.

A resolução da contradição entre o carácter dinâmico das forças produtivas e a função estabilizadora das relações de produção faz-se, em última análise, através da luta de classes. Importa, no entanto, precisar aqui a concepção marxista de “classe”, distinguindo a existência de uma “classe em-si” e de “uma classe para-si”. Por exemplo, a sociedade capitalista, segundo Marx, caracteriza-se pela oposição fundamental entre a classe dos detentores dos meios de produção – os capitalistas, e a classe daqueles que de seu nada mais possuem para além da sua força de trabalho – os proletários. Porém, o proletariado só se constitui como uma classe propriamente dita quando se torna consciente da sua identidade própria e da sua função histórica. Ou seja, só quando o proletariado se constitui numa classe para-si é que ele está pronto para se assumir como classe revolucionária. Na prática, e em última análise, como nos diz Allen Wood, “Marx identifica os interesses de uma classe com os interesses políticos do movimento que a representa” (Wood, 2000, p. 685).

Sendo assim, o interesse de cada indivíduo não se equivale aos interesses da classe a que pertence. Uma determinada pessoa, defendendo interesses estritamente pessoais, pode contrariar os interesses da sua classe. Pelo contrário, por vezes, o indivíduo, dotado de consciência de classe, pode sacrificar os primeiros em nome dos segundos. Tal como nos diz Allen Wood, “numa guerra de classes, tal como numa guerra entre países, há ocasiões em que só é possível a vitória mediante o sacrifício de interesses individuais. Os indivíduos chamados a realizar esses sacrifícios vêm-se a si mesmos lutando por algo maior e mais valioso que o seu próprio auto-interesse; e nisto têm razão, pois estão lutando pelos interesses da sua classe” (Wood, 2000, pp. 684-685).

Na sua opinião, não é possível deduzir daqui nenhum compromisso com um princípio moral. No entanto, isso não significa que essa ilusão não seja alimentada para justificar as decisões adoptadas. É essa, segundo Marx, a função da ideologia.

Allen Wood cita uma carta de Engels para Franz Mehring, datada de 1893, onde a ideologia é descrita como uma “falsa consciência” (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, pp. 523-524). Aí, Engels penitencia-se por nem ele nem Marx terem insistido suficientemente numa ideia, a seu ver fundamental, presente na sua concepção da história

– a defesa de que as ideias políticas, jurídicas, etc. derivam dos factos económicos básicos . Ou, com afirmava Marx já em 1859, no Prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” (Marx & Engels, 1973, 1º vol., p. 518).

Ora, a ideologia, isto é, a forma como os seres humanos representam o mundo e justificam as suas próprias ideias, ignora este facto decisivo, de tal forma que “as verdadeiras forças propulsoras que o movem, permanecem ignoradas para ele” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, p. 523). Desta forma, quando um indivíduo imagina que decide motivado por convicções religiosas ou morais independentes, na realidade está apenas a exprimir o ponto de vista da classe a que pertence e a manifestar-se de acordo com os seus interesses, age como representante de um movimento, de uma classe, ainda que pense assumir-se como defensor de princípios universalmente válidos.

Uma vez que a ideologia se traduz numa ignorância das causas e das motivações dos nossos actos, Marx considera-a como uma espécie de servidão. As nossas acções não são livres se estiverem condicionadas pela obediência a um conjunto de valores que exprimem a concepção do mundo e os interesses de uma determinada classe, sem que as pessoas que os adoptam tenham consciência disso. Pelo contrário, “a auto-transparência da acção não tem um valor meramente teórico (...), porque o conhecimento é subversivo: se compreendêssemos com clareza a base social e o significado do que fazemos, não continuaríamos a fazê-lo” (Wood, 2000, p. 687). Isto é, se os membros das classes dominadas reconhecessem as razões que se ocultam sob a face dos valores dominantes, deixariam de pautar por eles a sua conduta.

Na *Ideologia Alemã*, Marx afirma que “a classe que tem à sua disposição os meios para a produção material, dispõe com isso, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, o que faz com que se lhe submetam as ideias daqueles que carecem dos meios necessários para produzir espiritualmente. As ideias dominantes não são outra coisa senão a expressão ideal das relações materiais dominantes, as próprias relações dominantes concebidas como ideias; portanto, as relações que fazem de uma determinada classe a classe dominante, ou seja, as ideias da sua dominação” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 1, p. 45).

Sendo assim, e uma vez que Marx considera a moralidade como um produto essencialmente ideológico, e “sendo a história das sociedades do passado (...) uma

história de opressão e de luta de classes”, Wood conclui ser “de esperar que os sistemas de ideias morais dominantes assumissem a forma de ideologias mediante as quais, ao mesmo tempo, se trava e se disfarça a luta de classes” (Wood, 2000, p. 687).

A moralidade seria, portanto, denunciada por Marx como um instrumento de dominação ideológica ao serviço da classe dominante. Perante esta acusação radical, e mesmo admitindo a validade do materialismo histórico, poder-se-á perguntar se isso é aceitável. Isto é, se não terão de existir normas de conduta moral universalmente válidas, como um mínimo de respeito para com a vida e os interesses dos outros, sob pena de não ser viável nenhuma sociedade humana.

Segundo Allen Wood, o marxismo pode admitir a existência de “pautas de conduta comuns a todas as ideologias morais” e é natural que haja “ideologias morais que as realcem, pois isso contribui para disfarçar o carácter de classe dos aspectos mais característicos da ideologia”. Mas, acrescenta que Marx não desejava que elas fossem adoptadas “*porque* o prescreve um código moral, pois os códigos morais são ideologias de classes que corroem a auto-transparência das pessoas que trabalham de acordo com elas” (Wood, 2000, pp. 687-688).

Ainda assim, se, ao longo da história da humanidade, todos os movimentos políticos procuraram justificar-se moralmente, poderá o movimento operário prescindir de um factor de mobilização tão importante? Para Wood, Marx considera que, apesar da força persuasiva que poderá envolver uma reivindicação de justiça, ela conduz o movimento operário à aceitação implícita do sentido que esse conceito assume num contexto ético e jurídico balizado pela ideologia burguesa, afastando os trabalhadores do seu objectivo revolucionário.

Pode-se, ainda, argumentar que os fins perseguidos, por mais generosas que sejam as intenções que os motivem, não podem justificar todos os meios que se julguem úteis para os alcançar, cabendo à moralidade instituir os limites que, em todo o caso, não podem ser ultrapassados. Nesta ordem de ideias, os críticos das concepções anti-moralistas de Marx tendem a estabelecer uma relação entre as suas posições acerca da moralidade e as perseguições políticas que vitimaram milhões de pessoas, incluindo muitos comunistas, nos países ditos do “socialismo realmente existente”. Esta acusação, no entanto, segundo Allen Wood, parte de pressupostos erróneos, pois ignora a hipótese de se considerar, como o entenderam muitos marxistas, que o socialismo não é um fim que possa ser

alcançado pelo recurso a esse tipo de meios. Além disso, não é possível ignorar as muitas atrocidades que, ao longo da história, foram (e ainda são) praticadas em nome dos mais diversos princípios morais ou religiosos.

É verdade que muitos pensam que é necessário distinguir entre os erros do pensamento moral, que são erros de julgamento ocorridos em circunstâncias particulares, e a moral propriamente dita. A moralidade, tal como a ciência, apresentar-se-ia como razão prática, cuja racionalidade passa pela sua competência autocrítica. Para Allen Wood, a concepção marxiana da moralidade exclui essa possibilidade. Ao contrário da ciência, que visa o conhecimento da realidade, a finalidade da moralidade “é a integração social e a defesa da classe” e o seu método não consiste na verificação empírica das hipóteses formuladas, mas na “mistificação ideológica” e no “auto-engano” (ver Wood, 2000, pp. 688-689).

Há uma passagem no *Anti-Düring* que parece contradizer a afirmação do *Manifesto* onde se afirma que o comunismo quer abolir toda a moral em vez de lhe dar uma nova forma. Nessa passagem, Engels afirma que “nos países mais adiantados da Europa” podemos verificar a existência de “três grandes grupos de teorias morais que são simultânea e paralelamente válidas: uma moralidade feudal cristã, “herança da fé dos séculos passados”, uma moralidade burguesa moderna e uma ‘moral do futuro’, a do proletariado. Nenhuma, na sua opinião, pode ser considerada como “a verdadeira”, “mas a moral que contém mais elementos promissores de perenidade é com certeza aquela que, no presente, representa a subversão do presente, o futuro, é portanto a moral proletária” (Engels, 1990, p. 93).

Segundo Allen Wood, essa contradição é apenas aparente. Engels não deixa de criticar aqueles que defendem a existência de uma moralidade fundada sobre princípios intemporais.

É possível realçar a existência de princípios morais comuns em contextos históricos diversos e, de facto, Engels admite que “em estádios de desenvolvimento económico semelhantes, ou quase semelhantes, as teorias morais devem mais ou menos necessariamente concordar” (Engels, 1990, p. 94). No entanto, não se pode, no seu entender, inferir daí a existência de princípios morais absolutos. Veja-se, por exemplo, o caso da condenação moral do roubo. Diz-nos ele que, “a partir do momento em que a propriedade privada dos objectos mobiliários se tinha desenvolvido, necessário se tornava que todas as sociedades em que essa propriedade privada prevalecia tivessem em comum

o mandamento moral: não roubarás. E, por causa disso, será que esse mandamento se tornou um mandamento moral eterno? De modo nenhum. Numa sociedade em que os motivos do roubo fossem eliminados, em que, na sequência disso, a longo prazo, os roubos só pudessem ser cometidos por alienados, como riríamos do pregador de moral que proclamasse a verdade eterna: não roubarás!” (Engels, 1990, p. 94).

Portanto, para Engels, os fundamentos da moralidade dominante encontram-se nas circunstâncias económicas concretas que lhe estão subjacentes. A possibilidade de afirmação de um novo tipo de moralidade, independente dos interesses de classe em disputa é remetida para um futuro distante, onde, “abolida a sociedade sem classes, será possível que os indivíduos se relacionem entre si simplesmente como seres humanos, cujos interesses podem ser marginalmente divergentes, mas que se identificam essencialmente pela sua participação comum numa ordem social plenamente humana” (Wood, 2000, p. 694).

A possibilidade da “moralidade do futuro” a que se refere Engels está portanto associada à possibilidade de instauração da sociedade comunista. E esta, por sua vez, ao triunfo da revolução proletária, ou seja, à defesa dos interesses de classe do proletariado e não à prossecução de um projecto de benevolência imparcial sustentado pela defesa de eternas verdades morais.

Allen Wood defende, portanto, que, para Marx, (1) a ideologia revela uma consciência invertida do mundo, porque pretende que as transformações económicas e sociais decorrem da evolução das ideias, quando, de facto, sucede o contrário; (2) que a moralidade é parte integrante da ideologia e, portanto, que as leis morais só podem ser compreendidas no contexto económico e social onde ocorrem; (3) que o aspecto mais caracteristicamente ideológico da moralidade reside na apresentação, como verdades eternas, de princípios cuja validade reside na defesa dos interesses da classe dominante num determinado período histórico.

Neste sentido, a crítica de Marx não tem exclusivamente como alvo aspectos particulares da moralidade burguesa e da sua função como factor estabilizador das relações sociais próprias da sociedade capitalista, mas a moralidade em si mesma. E, portanto, segundo Allen Wood, ele recusa necessariamente que a revolução socialista possa basear-se na defesa de um corpo de princípios morais.

2.3. A defesa da existência de uma atitude moral implícita na crítica marxista do capitalismo.

Embora apoiada em várias passagens da sua obra, a interpretação anti-moralista do pensamento de Marx sustentada por Richard Miller e Allen Wood não é aceitável para muitos outros autores, sejam eles marxistas ou não.

O marxismo implicará necessariamente uma postura normativa na medida em que não pode ser entendido simplesmente como uma ciência da história que prediz o inevitável colapso do capitalismo. Se assim fosse, então normas morais seriam, de facto, irrelevantes e os riscos que decorrem da participação na acção revolucionária não se justificariam. Contudo, uma vez que os comunistas (e o próprio Marx) sempre se sentiram obrigados a assumi-los, temos que concluir que a teoria não menospreza a importância da vontade humana nesse processo de transformação. Tal como nos diz Jeffrey Reiman, há uma espécie de necessidade histórica na teoria marxista, mas trata-se de uma necessidade de pré-condições mais do que de resultados inevitáveis. Para que o capitalismo seja derrotado, é indispensável uma prática revolucionária que implica necessariamente uma escolha política e uma opção moral (ver Reiman, 1991, p. 149).

Como vimos, Allen Wood contra-argumenta afirmando que nem todas as normas são normas morais. Os cuidados que devemos ter com a nossa saúde, por exemplo, implicam a obediência a normas não morais. Na sua opinião, o marxismo condena o capitalismo porque ele engendra males como a alienação e a servidão, mas essa condenação não é uma condenação moral. No entanto, Jeffrey Reiman considera que esta posição é contestável porque o facto de as pessoas agirem colectivamente contra esses males, arriscando nessa luta a sua segurança e o seu bem-estar, só pode ser explicado se considerarmos que elas não são simplesmente motivadas pelo interesse próprio (como quando cuidam da sua saúde), mas por fazerem uma distinção, radicada numa ideia moral, entre o bem e o mal. Ou seja, o seu compromisso revolucionário só é compreensível se partirmos do princípio que as suas escolhas políticas se fazem em nome de um valor cuja autoridade é própria dos valores morais (ver Reiman, 1991, p. 150).

Mesmo Richard Miller, que, como vimos, recusa a ideia de que a crítica marxista do capitalismo se apoie na defesa de um princípio moral, considera que a distinção entre normas morais e não-morais sublinhada por Allen Wood não se aplica ao caso dos *communards*. Nomeadamente, não existe nenhuma equivalência com os actos motivados

por uma relação de solidariedade familiar, referidos por Wood. Pelo contrário, seria mais provável que a família dos revolucionários franceses viesse a sofrer, directa ou indirectamente, com o seu sacrifício (ver Miller, 1984, p.94).

Stefano Petrucciani, pelo seu lado, considera que o argumento de Miller que afirma a inexistência das condições necessárias para que se possa afirmar o valor ético da crítica marxista do capitalismo, não exclui a possibilidade de existirem “*outras perspectivas éticas, diferentes das de uma ética de normas abstractas e sem historicidade*” (Petrucciani, 1990, p. 151). Além disso, na sua opinião, parece difícil sustentar, como faz Miller, que Marx nunca afirmou que devemos a todos os homens um igual respeito e consideração, pois, embora isso possa ser inviável em contextos históricos específicos, em sociedades onde se trava uma luta de classes, é inerente ao facto de ele defender como finalidade suprema do processo revolucionário a criação das condições materiais necessárias ao livre desenvolvimento de cada indivíduo.

Além disso, contra a opinião de Wood, considera não ser possível afirmar que certos bens genericamente desejáveis, como a liberdade, o desenvolvimento das capacidades humanas, a cooperação e a solidariedade, referidos por Marx, sejam bens “*não-morais*”. Na sua opinião, a partir do momento em que a realização desses bens se traduz num benefício para a generalidade das pessoas, eles tornam-se necessariamente bens morais.

Finalmente, sob pena de considerarmos essa atitude como irracional, só uma motivação moral nos permite explicar que um indivíduo sacrifique a sua vida ou a sua liberdade pelo bem futuro de gerações futuras, pelo bem de indivíduos que, afinal, não conhece.

Assim, num primeiro balanço, diríamos que “a crítica marxiana [do capitalismo], apesar de todas as suas pretensões de cientificidade, não é compreensível sem a referência a valores que não reflectem somente um interesse de classe, mas que têm um alcance ético universal: a liberdade de todos, a auto-realização dos indivíduos, a recusa da exploração e dos privilégios (...). A sociedade socialista ou comunista é desejável não somente porque melhora a situação da classe actualmente desfavorecida (quer dizer, a classe dos não-proprietários), mas também porque realiza para todos, pelo menos tal como Marx o imagina, uma forma de vida mais elevada, mais livre e mais consciente, libertada da tara dos interesses de classe” (Petrucciani, 1990, p. 153).

Em face destas interpretações antagónicas do pensamento de Marx acerca do lugar da moralidade na crítica e na acção revolucionária, Norman Geras duvida da possibilidade de se chegar a uma conclusão unicamente a partir da análise dos seus textos. Marx, sublinha, não foi um filósofo moral. As questões éticas foram sempre por si desvalorizadas e surge-nos mesmo, muitas vezes, como um crítico mordaz da elaboração explícita de uma teoria ética socialista. Ao mesmo tempo, e apesar disso, faz uso de julgamentos morais e sob a superfície dos seus escritos subjazem pontos de vista normativos, ainda que de uma forma não sistemática. Sendo assim, para Geras, uma certa “inconsistência” da sua parte nestas matérias não pode ser excluída. Pelo contrário, os detalhes das duas interpretações antagónicas anteriormente descritas sugerem essa possibilidade (ver Geras, 1985, p. 62).

Haverá, pois, em Marx uma condenação moral do capitalismo, apesar dos vários textos onde ele recusa liminarmente ser esse o fundamento da sua crítica? A sua denúncia da exploração capitalista não envolverá essa hipótese?

3. A exploração capitalista é injusta?

Será que Marx pensa que a relação salarial entre o operário e o capitalista é injusta e, portanto, moralmente condenável? Na polémica travada em torno desta questão podem ser consideradas, segundo Steven Lukes (ver Lukes, 1988, p. 48 e segs.) quatro respostas diferentes: 1) Marx pensa que essa relação é justa (tese defendida por Robert Tucker e Allen Wood); 2) pensa que ela é injusta (tese defendida, entre outros, por Ziiyad Husami e Gerald Cohen); 3) considera que é justa sob determinado aspecto, mas injusta noutro (tese de Gary Young); 4) e que não é justa nem injusta (tese de Richard Miller).

3.1. O *Capital*: mercadoria, trabalho, exploração e acumulação de capital

Antes de abordarmos as várias teses recenseadas por Lukes, comecemos por recordar, o mais abreviadamente possível, aquilo que nos diz Marx, no Livro 1 do *Capital*, acerca desta matéria.

A sua primeira Secção (Marx, 2014, Livro 1, Tomo, 1, pp. 55 e segs.) intitula-se A Mercadoria. Nele, Marx começa por se referir à mercadoria como um objecto que possui um valor de uso e um valor de troca. O valor de uso baseia-se nas qualidades específicas de cada objecto que permitem satisfazer necessidades particulares. Pelo contrário, o valor de troca ignora as propriedades próprias de cada mercadoria tornando possível o seu intercâmbio: um tecido e um pão servem necessidades diferentes e, contudo, é possível trocar uma certa medida de tecido por uma determinada quantidade de pães. A troca de duas mercadorias supõe que ambas possuem o mesmo valor.

O que há, então, de comum entre um tecido e um alimento, que permite essa troca? Segundo Marx, a base do valor de troca (ou do valor propriamente dito) baseia-se no trabalho requerido para a sua produção. Não, como é evidente, no tempo de trabalho desenvolvido por este ou aquele operário (se assim fosse, uma mercadoria produzida por um operário menos hábil seria mais valiosa do que aquela que fosse produzida por outro mais eficiente), mas por uma média que Marx designa por *trabalho social*.

Sendo assim, é possível trocar mercadorias que incorporam o mesmo trabalho social, ou por troca directa, ou usando a moeda como intermediário, segundo o esquema *Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria*.

Como é que um processo de troca de mercadorias de igual valor dá origem à formação do capital? Esta questão é abordada na Secção 2, A Transformação do Dinheiro em Capital (Marx, 2014, Livro 1, tomo 1, pp. 199 e segs.).

Para responder à pergunta formulada, temos que descobrir que mercadoria se pode valorizar, ou seja, pode vir a valer mais do que aquilo que custou. Ora, segundo Marx, a única mercadoria onde isso pode suceder é a força de trabalho. A força de trabalho é a capacidade do trabalhador para produzir uma nova mercadoria a partir da transformação de uma determinada matéria-prima. O seu valor, como o de qualquer mercadoria, deriva do tempo de trabalho necessário para a produzir. Logo, o seu preço equivale ao preço das mercadorias necessárias para garantir a sua manutenção e reprodução. Ou seja, o preço das mercadorias consideradas necessárias, num contexto histórico concreto (consideradas

as variantes associadas ao clima, às tradições culturais, às despesas com a formação de mão-de-obra mais especializada, etc.) para garantir a sobrevivência do operário e da sua família.

O capitalista, detentor dos meios de produção, adquire a força de trabalho do operário, pagando-lhe um salário e utiliza-a para transformar as matérias-primas por si adquiridas e obter um lucro. A fórmula do capital é *Dinheiro1 – Mercadoria – Dinheiro2*, sendo que a origem do lucro está na diferença entre D1 e D2.

Qual é a origem de D2, ou seja, porque é que D1 se multiplica transformando-se em D2?

Segundo Marx, a diferença entre D1 e D2 não pode ser encontrada em $D - M$, porque aí o capitalista limitou-se a comprar mercadorias trocando-as pelo dinheiro equivalente ao seu valor. Só pode estar em $M - D$, mas também não pode estar no acto da venda das mercadorias, porque aí assistimos apenas à conversão do seu valor em dinheiro. Logo, só pode efectuar-se no momento em que a matéria-prima se transforma por acção do trabalho. Concretamente, ao facto do valor produzido pelo operário em, digamos, 6 horas de trabalho, ser suficiente para pagar as mercadorias cujo valor equivale ao valor do salário por si auferido, enquanto a jornada de trabalho se pode prolongar por mais outras 6 horas, sem contrapartida salarial.

A origem do capital encontra-se, portanto num tempo de trabalho não pago e a acumulação do capital pode traduzir-se na fórmula $D1 - M - D2 - M - D3$. Os economistas clássicos, como David Ricardo, não são capazes de identificar correctamente a origem da mais-valia, porque incorrem no erro de julgarem que o salário paga o trabalho entretanto realizado. Na realidade, o operário vendeu apenas a sua capacidade para trabalhar. A ilusão tem a sua origem no facto dele só ser pago depois de cumprido um certo período de trabalho. Na verdade, isso acontece porque ele foi obrigado a fazer uma espécie de “adiantamento” ao capitalista, aceitando ser pago mais tarde.

Na Secção 3 do *Capital*, Marx trata da Produção da Mais-Valia Absoluta (Marx, 2014, Livro 1, Tomo 1, pp. 241 e seg.'s).

Procurando maximizar os seus lucros, o primeiro impulso do capitalista é o de prolongar o mais possível o tempo da jornada de trabalho (que, por vezes, ultrapassava largamente as 12 horas), dilatando o tempo de trabalho não pago. São conhecidos, na época em que Marx viveu, vários casos de morte provocados por simples exaustão e, de uma maneira

geral, o prolongamento extraordinário da jornada de trabalho é referido em relatórios médicos mencionados por Marx como uma das causas principais da doença e da mortalidade precoce entre os operários. Aliás, o mesmo não acontecerá, ainda hoje, em muitos países a que o actual processo de globalização económica reservou o lugar de reservatórios de mão-de-obra barata?

Seja como for, existem limites naturais para a produção de uma mais-valia absoluta. A Secção 4 (Marx, 2014, Livro 1, Tomo 2, pp. 5 e segs.) refere-se à Produção da Mais-valia Relativa.

Nesta Secção, Marx chama a nossa atenção para o facto de ser possível aumentar a mais-valia sem prolongar o tempo de trabalho, fazendo recuar o tempo de trabalho necessário ao pagamento dos salários. Por exemplo, através do uso, sempre que possível, da mão-de-obra infantil. As crianças podem receber um salário mais baixo do que um adulto, pois não têm que sustentar uma família. Pelo contrário, o salário que recebem contribui para o rendimento familiar. O termo “proletariado” refere-se à prole numerosa das famílias operárias, pois as crianças não eram vistas pelos seus pais como um custo, mas antes como uma fonte do rendimento².

A produção da mais-valia relativa faz-se, portanto, através de uma diminuição do salário. Uma vez que seu valor deverá necessariamente equivaler ao valor das mercadorias consumidas pelos operários necessárias à sua subsistência, a descida dos salários pode surgir-nos também associada à descida do preço dessas mercadorias. Essa é uma das razões que explicam a defesa do livre-cambismo e, nomeadamente, das leis que, em Inglaterra, foram aprovadas para facilitar a livre importação de cereais.

A produção da mais-valia relativa encontra-se, ainda, associada ao desenvolvimento da maquinofactura e às novas formas de organização do trabalho.

Por um lado, a rentabilização máxima das novas máquinas automáticas conduz à progressiva substituição do *domestic sistem* pelo *factory sistem*. No primeiro caso, o operário recebe do capitalista a matéria-prima que transforma, sendo pago à peça. No segundo, submete-se à disciplina da fábrica, onde já não trabalha isoladamente, mas se

² Michel Beaud, citando T. S. Ashton, diz-nos que, nas fábricas têxteis inglesas, “a mão-de-obra é predominantemente constituída por mulheres e crianças., sobretudo crianças da assistência pública que as paróquias forneciam: em 1798, por exemplo, nas três oficinas de Arkwright, em Derbyshire, que empregaram 1.150 pessoas, dois terços são crianças” (Beaud, 1992, p. 89).

integra num exército de trabalhadores, submetidos a uma disciplina férrea e operando sob a supervisão de um capataz. Perdeu, portanto, todo o controlo de que dispunha sobre os ritmos e os tempos do trabalho que executa. As diferentes capacidades individuais diluem-se numa capacidade média. O conceito de “trabalho social” encontra neste sistema a sua mais clara exemplificação.

Desta forma, o capitalista pode obter o máximo rendimento das novas máquinas automáticas (o mesmo tear pode ser utilizado por vários operários que se sucedem em turnos, funcionando 24 horas por dia) e o máximo controlo sobre o desempenho da mão-de-obra contratada³. O regime de fábrica tornou-se, por excelência, a forma de organização do trabalho própria do capitalismo.

Assistimos, então, a uma progressiva divisão do trabalho, que alcançará o seu cume, nos princípios do século XX, com a introdução do taylorismo. O operário, desapossado da propriedade daquilo que produz, perde definitivamente a sua condição de “artista”, de autor responsável pela concepção e execução da sua obra, para se transformar num mero instrumento ao serviço da máquina, obrigado a repetir incessantemente a mesma pequena operação, para ele totalmente desprovida de sentido. Por um lado, há um ganho evidente em produtividade (e, portanto, em sobretrabalho e mais-valia): a simplicidade da sua tarefa garante a sua execução rápida e precisa, tornando dispensável a aprendizagem necessária ao exercício dos antigos mesteres. Por outro, o trabalho deixa de ser uma forma de auto-realização para passar a ser algo de estranho à vida, algo a que o operário se sujeita por mera necessidade de sobrevivência⁴. Neste sentido, é possível afirmar que, para o operário, a vida só começa quando o trabalho acaba. Compreende-se, pois, a importância que adquiriram ao longo da história do movimento operário as lutas pela diminuição da jornada de trabalho e pela conquista de tempo livre. Por outro lado, a

³ “No interior da fábrica”, diz-nos Paul Mantoux, “cada um tem o seu lugar destinado, a sua tarefa estreitamente delimitada e sempre a mesma; cada um deve trabalhar regularmente e sem parar, sob a vigilância do contramestre que o força a obedecer através de ameaças, de multa ou de despedimento, por vezes mesmo, através de meios mais violentos” (cit, por Beaud, 1992, p. 89).

⁴ Diz-nos, ainda, Michel Beaud que “aos antigos artesãos e trabalhadores no domicílio repugna ir trabalhar nessas fábricas onde são ‘submetidos a um regulamento inflexível, arrastados como uma engrenagem, no movimento impiedoso dum mecanismo sem alma. Entrar numa fábrica, era como se fosse entrar numa caserna ou numa prisão’ (Paul Mantoux). É, portanto, mo proletariado miserável expulso dos campos que os primeiros industriais encontram a sua mão-de-obra” (Beaud, 1992, pp. 88-89).

necessidade de fazer crescer a mais-valia explica a resistência dos capitalistas à satisfação dessa reivindicação.

Adam Smith afirmava que a inteligência da maioria das pessoas se desenvolve no exercício das suas actividades habituais. Ora, a extrema parcelarização do trabalho que ocorre nas grandes manufacturas, remetendo o operário para o exercício repetido de uma tarefa que dispensa a imaginação e a inteligência, traduz-se numa limitação do desenvolvimento das capacidades intelectuais. É também esse o preço a pagar pelo aumento da produtividade resultante das novas formas de organização do trabalho.

Na secção 5, Marx debruça-se sobre as diferentes formas de combinação da produção da mais-valia absoluta e relativa, na secção 6, sobre os diferentes tipos de remuneração salarial e, na secção 7, sobre a transformação da mais-valia em capital (ver Marx, 2014, Livro 1, tomos 2 e 3).

Penso que o nosso tema exige que nos detenhamos particularmente sobre esta última questão. Marx começa por distinguir *capital fixo* e *capital variável*. O primeiro refere-se aos investimentos realizados na construção dos edifícios fabris, nas máquinas e instrumentos de trabalho, e nas matérias-primas. O capital variável é aquele que é investido em salários. Em ambos os casos, o valor dos investimentos realizados é incorporado no valor das mercadorias produzidas.

Tanto os edifícios, os equipamentos e as matérias-primas, como a própria mão-de-obra, sofrem um processo de desgaste no curso da produção, exigindo novos investimentos de capital. Ora, se o valor do investimento em capital fixo corresponde ao valor das mercadorias adquiridas, então a origem do capital reinvestido só pode estar na valorização do investimento feito em capital variável, isto é, no sobretrabalho, ou seja, no tempo de trabalho não pago. Se não houvesse uma produção de mais-valias, o capitalismo seria inviável. Só a apropriação das mais-valias produzidas permite ao capitalista a realização de novos investimentos que, por sua vez, permitem a produção de novas mais-valias. Portanto, segundo Marx, esta é a origem da acumulação de capital.

Fica ainda uma questão por resolver: qual é a origem do capital inicial, isto é, daquele que foi mobilizado para que se tornasse possível o arranque da produção industrial? Marx apresenta-nos a sua resposta no capítulo sobre a acumulação primitiva (ver Marx, 2014, livro 1, Tomo 3, Cap. XXIV, pp. 197 e segs.). A historiografia tradicional costuma

estabelecer uma distinção entre o “capitalismo comercial”, que se desenvolve entre os séculos XVI e XVIII e o “capitalismo industrial”, predominante nos países economicamente mais desenvolvidos a partir do século XIX. Segundo Marx, os capitais que virão a ser investidos na indústria moderna têm a sua origem nos tempos que antecedem a Revolução Industrial e provêm da pilhagem das riquezas dos povos colonizados pelos impérios europeus, do tráfico e da exploração da escravidão negra, e da guerra de corso patrocinada pelos Estados que disputavam o controlo das rotas marítimas⁵.

De facto, existem duas pré-condições necessárias ao desenvolvimento do capitalismo industrial. A primeira é a existência de capitais disponíveis; a segunda é a existência de um conjunto de trabalhadores que Marx, ironicamente, designa por “livres”. Livres, porque desapossados dos meios de produção e livres porque disponíveis para vender a sua força de trabalho, sem se encontrarem limitados pelos regulamentos das antigas corporações de artes e ofícios.

Particularmente importante na formação desta mão-de-obra, é a Revolução Agrícola que, nomeadamente em Inglaterra, está associada ao movimento das *enclosures*: a privatização das terras comunais, complemento indispensável à sobrevivência das pequenas explorações agrícolas, agora integradas em grandes propriedades e transformadas em pastagens cercadas, reservadas à criação de ovelhas, cuja lã se transforma numa matéria-prima indispensável ao desenvolvimento da indústria têxtil⁶.

⁵ T. S. Ashton desvaloriza esta tese, afirmando que as primeiras as primeiras oficinas, nomeadamente na área da indústria têxtil, não exigiam grandes investimentos iniciais, podendo constituir-se mobilizando as pequenas poupanças de alguns trabalhadores reconvertidos em patrões (ver Ashton, s/d, p. 119 e segs.). Contudo, uma boa parte das novas grandes fábricas não tiveram a sua origem nessas pequenas oficinas, mas mobilizaram capitais cuja origem imediata se encontra nas grandes explorações fundiárias e no comércio ultramarino. Além disso, no *take off* da Revolução Industrial não podemos considerar isoladamente o papel da indústria têxtil, mas temos de associar o seu desenvolvimento aos vultuosos investimentos então realizados na indústria mineira, na siderurgia ou nos caminhos-de-ferro, etc. Na verdade, o capital circulava, como afirma Ashton, entre todos estes sectores económicos, sendo difícil seguir o seu rasto até às suas origens. Assim, sendo difícil confirmar a hipótese avançada por Marx, também não é fácil rejeitá-la.

⁶ A este propósito, diz-nos Michel Beaud que “o movimento das *enclosures* é retomado com vigor no século XVIII, particularmente a partir de 1760: toma cada vez mais a forma de leis votadas no parlamento (*enclosures acts*). *Squatters* que viviam nas terras comunais são expulsos; camponeses pobres que possuíam parcelas ínfimas não podem suportar os encargos com a *enclosure* e não conseguem viver nos terrenos de má qualidade que receberam; partem, como outros, tornados inúteis pela expansão da criação de animais; como outros, forçados a vender a sua terra ao grande proprietário vizinho” (Beaud, 1992, p. 86). Tornam-se, então, cada vez mais pertinentes as palavras de John Halles: “para dizer a verdade, essas ‘enclosures’ serão a nossa ruína. Por sua causa, pagamos pelas nossas

O capitalismo moderno nasce assim, segundo Marx, de um duplo movimento: por um lado, da pilhagem dos povos colonizados; por outro, da ruína dos pequenos produtores rurais e da sua evicção para as grandes cidades. Note-se que as *poor laws* criminalizavam a mendicância, não deixando outra alternativa àqueles que se viram privados da posse de meios de produção que não fosse a venda da sua força de trabalho nas condições fixadas pelo mercado.

Concluo com uma nota final. É possível falar da “ganância” a propósito da sede insaciável de dinheiro que conduz os capitalistas a um esforço permanente no sentido do prolongamento do horário de trabalho dos operários, da redução dos seus salários, da degradação da sua condição humana, reduzindo a sua qualidade de trabalhadores à condição de um mero instrumento auxiliar de uma máquina? Julgo que sim, uma vez que é nisso que se baseiam os luxos e privilégios de que desfrutam. No entanto, por outro lado, o sistema da concorrência capitalista impele-os necessariamente, e independentemente da sua eventual boa vontade, nesse sentido. Os próprios detentores dos meios de produção são, eles próprios, de alguma forma, escravos do sistema capitalista. O dinheiro deixou de ser, simplesmente, um meio para obter as mercadorias que satisfazem as suas necessidades. Transformado em capital, tornou-se um fim em si mesmo: é preciso acumular capital para poder realizar novos investimentos cuja finalidade é a produção de mais capital de forma a tornar possíveis novos investimentos. A interrupção ou o abrandamento deste ciclo conduz necessariamente à falência da sua empresa, vencida pela maior produtividade das empresas concorrentes.

Penso que estaremos, agora, em condições de compreender melhor as diferentes teses assinaladas por Steven Lukes a propósito da (in)justiça da exploração capitalista.

3.2. A tese de Tucker – Wood

Como vimos, existe uma diferença entre o valor das mercadorias cujo consumo é necessário à sobrevivência dos operários e o valor das mercadorias que estes produzem numa jornada de trabalho. Essa diferença tem a sua origem nas mercadorias produzidas num tempo de trabalho não pago. Essa mais-valia, de que o capitalista se apropria,

terras rendas mais altas do que nunca e já não se encontram terras para cultivar Tudo se encontra ocupado por pastagens (...). São essas ovelhas a causa da nossa infelicidade. Foram elas que expulsaram a agricultura deste país, que até há pouco nos abastecia de toda a espécie de produtos, enquanto presentemente só existem ovelhas, ovelhas, ovelhas e cada vez mais ovelhas” (cit. por Beaud. 1992. p. 35).

transforma-se, em parte, em capital. Ou seja, é reinvestida de forma a permitir a formação de novas mais-valias. Neste processo, que se repete indefinidamente, reside a essência do capitalismo, que a revolução proletária pretende derrubar.

Põe-se, portanto, a questão: esta crítica da exploração (e, portanto, do capitalismo) implica a denúncia de uma injustiça?

Segundo Robert Tucker, para Marx e Engels, a apropriação da mais-valia pelo capitalista não pode ser descrita como uma injustiça, pois está perfeitamente “de acordo com as únicas normas de justiça aplicáveis – aquelas que são operativas no quadro do modo existente de produção e de troca” (Tucker, 1969, p. 44). Desde que o salário recebido pelo trabalhador esteja de acordo com o valor da sua força de trabalho, isto é, desde que garanta a sua sobrevivência, então não podemos afirmar que o trabalhador foi roubado ou tratado injustamente. Uma vez vendida a força de trabalho pelo preço do salário, o valor das mercadorias que resultam da sua utilização pertence ao capitalista e não ao operário que as produziu (ver Tucker, 1969, p. 44).

Tal como escreve Marx no *Capital*, “o vendedor da força de trabalho, como o de qualquer outra mercadoria, realiza o seu valor de troca e aliena o seu valor de uso. Não pode receber um sem entregar o outro. O valor da força de trabalho, o próprio trabalho, deixa de pertencer ao seu vendedor, tal como deixa de pertencer ao azeiteiro o valor de uso do azeite que vende. O possuidor do dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; por isso, pertence-lhe o seu uso durante esse dia. A circunstância de que a conservação diária da força de trabalho só custe meia jornada laboral, ainda que a força de trabalho possa actuar, trabalhar, um dia inteiro, de que, portanto, o valor que o seu uso cria num dia seja o dobro do seu próprio valor de um dia, é uma sorte especial para o comprador, mas não supõe em absoluto nenhum atropelo contra o vendedor” (Marx, 2014, Livro 1, Tomo 1, p. 262).

Allen Wood segue, nas suas linhas gerais, a interpretação de Robert Tucker acerca da inexistência de uma acusação de injustiça na visão marxista da exploração capitalista.

No seu entender, a concepção da exploração capitalista como um roubo poder-se-ia deduzir do princípio da “propriedade de si próprio”, defendido por John Locke, segundo o qual os direitos de propriedade de um indivíduo têm origem no seu próprio trabalho. Contudo, segundo Marx, esse princípio só seria válido num modo de produção onde cada

produtor é proprietário dos meios de produção que utiliza e troca mercadorias com outros produtores que trabalham nessas mesmas condições.

Nesse sistema ideal, que Marx designa por “propriedade privada individual”, só por fraude ou violência poderíamos conceber que um dos produtores se visse privado de parte do valor produzido e, nesse caso, seria com toda a razão que poderíamos falar de um “roubo”. Mas este ideal pequeno-burguês difere do sistema capitalista, onde se verifica uma separação entre aqueles que de seu só possuem a sua força de trabalho e os que detêm a propriedade dos meios de produção. Neste contexto, a força de trabalho só tem valor para o operário como mercadoria e, para o capitalista, se for usada como meio de produção de mais-valia. Logo, a exploração não é uma opção que possa ser adoptada ou recusada em nome de um qualquer princípio universal de justiça mas uma condição inerente ao próprio funcionamento do capitalismo. Portanto, ela é necessariamente justa porque se acorda naturalmente com o funcionamento normal do sistema económico imperante (ver Wood, 1972, pp. 255-256).

Para Wood, a descrição da exploração capitalista como uma injustiça remete-nos para a ideia de que aquilo que é condenável no capitalismo é a desigualdade na distribuição dos bens socialmente produzidos, deduzindo-se daí que tal facto poderia ser corrigido pela tomada de decisões políticas fundadas obre princípios morais adequados. Ora, para Marx, a essência do capitalismo reside no modo de produção e não no critério distributivo adoptado que é apenas a sua consequência lógica. Logo, a exploração do trabalho e a apropriação da mais-valia pelos detentores dos meios de produção não é um abuso ou uma prática arbitrária, susceptível de ser corrigida pela imposição de regras jurídicas ou morais dotadas de um valor absoluto (ver Wood, 1972, pp. 268- 270).

A invocação de medidas correctivas incidindo no campo da distribuição levar-nos-ia necessariamente, como sublinha Tucker, a uma prática política reformista (ou seja, a uma tentativa de conciliação dos interesses antagónicos da burguesia e do proletariado), enquanto aquilo que Marx defende é a destruição revolucionária do capitalismo e a edificação de uma nova sociedade.

No entanto, não é, como salienta Allen Wood, por uma razão essencialmente “táctica” que Marx rejeita este ponto de vista. Na sua opinião, “se as instituições revolucionárias significam novas leis, novas formas de propriedade e de distribuição, isso não é um sinal de que a ‘justiça’ foi por fim realizada (...); é, pelo contrário, um sinal de que um novo

modo de produção com as suas formas jurídicas características nasceu do anterior. Este novo modo de produção não é ‘mais justo’ que o velho, mas apenas justo à sua maneira” (Wood, 1972, pp. 269-270).

Wood recusa, portanto, avaliar os padrões de justiça dominantes nas sociedades capitalistas confrontando-os com aqueles que vigorariam nas sociedades pós-capitalistas, “pois tais normas não podem ser de todos racionalmente aplicáveis ao capitalismo” e seriam, portanto, nesse contexto, “erradas, confusas e sem fundamento”. E acrescenta: “a tentação de aplicar padrões jurídicos pós-capitalistas (...) à produção capitalista só pode derivar, mais uma vez, da visão de uma sociedade pós-capitalista como um tipo de estrutura jurídica eterna com o qual o presente estado de coisas deve ser comparado e avaliado”, sabendo nós que “a concepção marxista da sociedade e da transformação social rejeita qualquer visão deste tipo” (Wood, 1972, p. 270).

Posto isto, será necessário recordar que Marx não se limita a prever o fim do capitalismo, mas considera que ele merece o fim a que está destinado. Mas, se não considera que o capitalismo se baseia numa injustiça, então qual é a razão da censura?

Para Marx, o capitalismo condena a classe operária a uma espécie de servidão. O operário vê-se obrigado a vender a sua força de trabalho em troca de um salário e, em contrapartida, vê-se desapossado do produto do seu trabalho e perde o controlo sobre a sua própria vida. O trabalho deixa de ser uma forma de auto-realização para ser uma mera condição de sobrevivência. Submetido à disciplina da fábrica e transformado numa peça da máquina que opera, vê a sua vida perder-se numa actividade penosa e repetitiva que o impede de se realizar plenamente como ser humano, frustrando o desenvolvimento possível de todas as suas capacidades. Segundo Wood, a condenação marxista do capitalismo não se faz em nome da injustiça, mas da liberdade e da emancipação.

3.3. A tese de Husami

Ziyaid Husami defende, ao contrário de Robert Tucker e de Allen Wood, que a crítica marxista do capitalismo supõe uma condenação da injustiça presente na exploração capitalista e recorre, para o demonstrar, a várias citações de obras de Marx. Assim, salienta que Marx, no *Manifesto do Partido Comunista*, elogia “os socialistas pequeno-burgueses (...) por terem pela primeira vez, posto em causa ‘a concentração do capital e da terra nas mãos de uns poucos (...), a miséria do proletariado (...), as grandes

desigualdades na distribuição da riqueza’. Na *Sagrada Família*, declara que a condição de vida do proletariado é a negação da sua humanidade, sendo obrigado pelo trabalho assalariado a ‘criar riqueza para os outros e miséria para si mesmo’. Na *Miséria da Filosofia*, diz-nos que os burgueses são ‘indiferentes (...) ao sofrimento dos proletários que os ajudam a criar riqueza’. Na *Ideologia Alemã*, afirma que o proletariado ‘tem de suportar todos os sacrifícios da sociedade sem gozar dos seus benefícios’. No *Capital*, vol. 1, diz que ‘o capitalista enriquece, não como o avaro, na proporção do seu trabalho e da limitação dos seus consumos, mas na medida em que sufoca a capacidade de consumir dos outros e impõe aos trabalhadores a abstinência de todos os prazeres da vida. No *Capital*, vol. 3, refere-se à ‘coerção e à monopolização do desenvolvimento social (incluindo os benefícios materiais e intelectuais) por uma fracção da sociedade a expensas da outra’” (cit. por Husami, 1980, pp. 43-44). E nos *Grundrisse*, Marx escreveu que a riqueza presente tem a sua origem no “roubo do tempo de trabalho alheio” (cit. por Lukes, 1988, p. 50).

À luz de passagens como estas, Cohen sustenta que uma vez que “roubar é, em geral, apossar-se incorrectamente daquilo que por direito pertence a outra pessoa, roubar é cometer uma injustiça e um sistema que está ‘baseado no ‘roubo’ está baseado na injustiça” (cit, p. 51).

Na opinião de Husami, todas estas citações são a expressão de uma denúncia de uma sociedade profundamente desigual e injusta. Por outro lado, diz-nos que Tucker e Wood sustentam que Marx considera que o capitalismo é, à sua maneira, justo com base numa única citação – aquela em que Marx afirma que, se o capitalista vende as mercadorias produzidas por um preço superior ao do salário pago àqueles que as produziram, então isso é para si uma boa sorte, mas de forma alguma uma injustiça para os trabalhadores.

Ora, para Husami, esta citação não suporta a interpretação que dela fazem Tucker e Wood porque o contexto onde ocorre mostra-nos que Marx está, simplesmente, a satirizar o processo de apropriação da mais-valia como um “embuste”. Sob a forma de uma troca de mercadorias de igual valor (a força de trabalho pelo salário), o capitalista acumula um capital cuja origem reside no trabalho desenvolvido por outros e, por isso, Marx refere-se, noutras passagens à exploração capitalista como um “roubo”, uma “usurpação”, “fraude”, “pilhagem”, “saque”, “rapina” e como uma “burla”.

Para Marx, em cada modo de produção, verificamos a existência de dois tipos de distribuição – a distribuição dos meios de produção e a distribuição dos rendimentos. Na sociedade capitalista, onde os meios de produção são propriedade privada de uns poucos, a distribuição de rendimentos faz-se sob a forma de salários para os operários e mais-valias para os capitalistas. Nas sociedades pós-capitalistas, onde os meios de produção foram colectivizados, a distribuição de rendimentos obedece ao princípio da contribuição (“a cada um segundo o seu trabalho”) ou ao princípio das necessidades (“de cada um segundo as suas possibilidades, para cada um segundo as suas necessidades”).

Em ambos os casos deixa de ser possível falar em “roubo” a propósito da apropriação privada das riquezas produzidas. Resta saber se os princípios distributivos válidos nas sociedades socialistas e comunistas podem ou não ser tomados como termos comparativos na avaliação das sociedades capitalistas. Como vimos, Ronald Tucker e Allen Wood negam liminarmente essa hipótese.

Não é essa a posição de Husami. Na sua opinião, em Marx, a moralidade tem dois níveis de determinação. Por um lado, reflecte o modo de produção onde ocorre e, portanto, não existem princípios morais eternos. Seria absurdo defender as concepções de justiça dominantes na sociedade capitalista no contexto histórico das sociedades da antiguidade greco-romana. A afirmação de um determinado padrão moral implica a existência de determinados pré-requisitos. Por exemplo, a aplicação do princípio da contribuição só é possível uma vez colectivizados os meios de produção.

Por outro lado, reflecte os interesses de classe que representa. Numa sociedade dividida em classes, a ideologia da classe dominante tende a afirmar-se como a ideologia dominante e a moralidade, como parte integrante da super-estrutura ideológica, é uma expressão dessa hegemonia. No entanto, ela sucumbe quando a classe oprimida deixa de ser uma classe em-si para se transformar numa classe para-si. Ou seja, quando toma consciência da sua própria identidade.

Quando a classe operária, cujas condições de existência e cujos interesses diferem completamente dos da burguesia, evolui neste sentido, então os arranjos distributivos próprios da sociedade capitalista podem ser confrontados com os princípios alternativos de justiça defendidos pelos seus porta-vozes mais esclarecidos. (ver Husami, 1989, pp. 48-49).

Tal como afirma Husami, a crítica das normas de justiça dominantes é particularmente viva nos períodos de transição, quando se observam prenúncios do declínio da velha classe dominante e uma nova classe se prepara para assumir um papel dirigente (ver Husami, 1980, p. 49). Nesses momentos, a crítica da velha sociedade faz-se também pelo confronto das suas normas morais com aquelas em que se apoia a nova sociedade emergente. Ou seja, a luta de classes tem também lugar no plano da luta ideológica e, portanto, no confronto de normas morais diferentes. Assim, à medida que se fortalece a consciência de classe do proletariado, as concepções de justiça prevalecente na sociedade capitalista são questionadas, contrapondo-se-lhes outras, consideradas mais desejáveis.

Na sua opinião, Tucker e Wood, ignorando a presença de diferentes concepções de justiça decorrentes da existência de diferentes classes sociais e considerando apenas aquela que se ajusta naturalmente ao normal funcionamento de um determinado modo de produção, degradam a teoria moral de Marx à condição de uma mera concepção sociológica de cariz positivista.

Quando Marx afirma que as normas que regulam a distribuição das riquezas na sociedade capitalista são justas, está a aludir ao ponto de vista da burguesia e não a falar “com a sua própria voz”. Se assim não fosse, teríamos que deduzir que tornar-se-ia impossível ao proletariado criticar as suas próprias condições de vida, denunciando-as como injustas. Pelo contrário, para Husami, Marx considera que qualquer teoria da justiça deve assentar em argumentos racionais, sendo legítimo o confronto de alternativas viáveis e, nomeadamente, a avaliação dos padrões de justiça vigentes na sociedade capitalista por comparação com aqueles que vigorariam em sociedades pós-capitalistas futuras (ver Husami, 1980, p. 56).

Tal como vimos, Allen Wood considera que, para Marx, qualquer propósito de avaliação de um padrão de justiça por comparação com um outro considerado como uma referência ideal peca, necessariamente, por anacronismo. Na sua opinião, a avaliação das normas jurídicas próprias das sociedades capitalistas por confronto com padrões de justiça que lhe são estranhos implica a defesa da existência de princípios de justiça com uma validade a-histórica, possibilidade inteiramente estranha ao marxismo.

Husami, pelo contrário, garante a legitimidade desse tipo de avaliação. Aliás, repara, se aceitássemos a posição de Wood, teríamos que alargar aos domínios da desigualdade e da liberdade que, como vimos, ele considera serem os verdadeiros fundamentos da crítica

marxista do capitalismo, pois seríamos obrigados a conformarmo-nos com as concepções burguesas de igualdade e de liberdade, uma vez que são aquelas que estão de acordo com o normal funcionamento do modo de produção capitalista (ver Husami, 1980, pp. 52-53).

Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx refere-se ao princípio da contribuição que vigora na sociedade socialista como um progresso em relação às políticas distributivas do capitalismo, porque nenhum bem de consumo pode ser pertença de um indivíduo pelo simples facto deste dispor da propriedade dos meios de produção. Os bens socialmente produzidos, uma vez feitas as deduções necessárias aos gastos com a administração, aos fundos para reinvestimento e prevenção de catástrofes naturais, e à satisfação de necessidades colectivas (educação, segurança social, etc.) são distribuídos pelos produtores, de acordo com o princípio “a cada um segundo o seu trabalho”. Logo, são eliminados os privilégios que resultam da origem de classe, bem como as grandes diferenças de rendimentos que se observam nas sociedades capitalistas (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 3, p. 14).

No entanto, diz-nos Marx, apesar deste progresso, este direito igual contém o defeito de ignorar que diferentes indivíduos têm diferentes necessidades (alguns são menos saudáveis ou menos dotados, outros têm que sustentar famílias mais numerosas, etc.), considerando-os a todos como meros trabalhadores e não como seres humanos plurifacetados. Em última análise, a primeira fase do comunismo, isto é aquilo que Marx designa por socialismo, transporta ainda consigo algumas das limitações do capitalismo e, no plano distributivo, vigora ainda o direito burguês que se baseia na troca de bens de igual valor (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 3, p. 15).

Só na fase superior do comunismo, estes defeitos podem ser corrigidos, pois com o desenvolvimento das forças produtivas que a sua colectivização permitiria, superar-se-ia o problema da relativa escassez de bens de consumo e passaria a ser possível a aplicação da fórmula preconizada por Louis Blanc – “de cada um segundo as suas capacidades, para cada um segundo as suas necessidades” (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 3, p. 15).

A referência explícita aos “progressos” e aos “defeitos” dos padrões de justiça socialista, confrontados com aqueles que vigoram no capitalismo e no comunismo, significa, segundo Husami, que Marx não se limita a avaliá-los em função da sua conformidade ao modo de produção dominante, mas também os compara e ordena hierarquicamente de acordo com a sua progressiva aproximação a um ideal de justiça. Por sua vez, esse ideal

de justiça não pode ser acusado de ser “ilusoriamente ideológico” porque não se apresenta como universalmente válido, mas apenas como desejável num contexto histórico caracterizado pela possibilidade de um grande desenvolvimento das forças produtivas. Ou seja, pode ser defendido como alternativo aos padrões de justiça dominantes nas sociedades capitalistas avançadas, mas não é viável em quaisquer outras circunstâncias.

A tese defendida por Husami e a sua crítica à interpretação que Allen Wood faz das posições de Marx acerca a injustiça presente na exploração capitalista motivaram uma réplica onde Wood reafirma as suas ideias. Nomeadamente, rejeita a afirmação de Husami que diz que ele sustenta a sua tese numa única citação do *Capital*, ignorando o carácter irónico e satírico evidenciado pelo contexto onde se insere.

Pelo contrário, na opinião de Wood, Marx reafirma a ideia da não existência de uma situação de injustiça na exploração capitalista em várias passagens da sua obra. Por exemplo, nas *Notas Marginais a um Texto de Wagner Sobre Economia Política*, e refutando a sugestão deste economista, defensor de um “Socialismo de Estado”, de que Marx pensava que o capitalista rouba o operário, defende que, na verdade, afirmou precisamente o contrário: “Na minha apresentação, os ganhos do capital não são [como Adolph Wagner alega] ‘um mero desfalque ou roubo do trabalhador’. Pelo contrário, apresento o capitalista como um funcionário necessário da produção capitalista e mostro desenvolvidamente que ele não só não ‘desfalca’ ou ‘rouba’, mas promove a produção de mais-valia e, portanto, ajuda a criar aquilo que deve ser deduzido; mais ainda, mostro detalhadamente que, uma vez que na troca de mercadorias só *equivalentes* são trocados, o capitalista – pagando o valor real da força de trabalho – ganha o direito a toda a mais-valia produzida” (cit. por Wood, 1980, p. 115).

Não há, salienta Wood, nem ironia, nem dissimulação nesta passagem. Além disso, ela torna incompreensível a tese de Husami que considera que Marx contrasta a distribuição capitalista com outros padrões distributivos que considera serem mais justos.

Husami faz uma leitura diferente do mesmo texto de Marx. Na sua opinião, nesse texto, ele limita-se a explicar por que é que a apropriação da mais-valia pelo capitalista decorre naturalmente do tipo de relações de produção prevalecentes e, portanto, não pode ser considerada um “roubo”, ou seja, uma actividade cometida à margem da lei. No entanto, uma explicação não implica necessariamente uma concordância e, portanto, dela não se podem retirar as ilações subscritas por Wood.

Segundo Husami, existem duas facetas no projecto teórico de Marx. Por um lado, faz uma denúncia política da exploração capitalista, apelando à sua abolição; por outro, explica cientificamente como é que ela se processa, destacando a sua inevitabilidade no quadro do sistema capitalista. Wood limita a sua abordagem da exploração capitalista reduzindo-a a uma perspectiva meramente jurídica, enquanto Marx a critica num plano moral, quer dizer, aborda-a na perspectiva de uma moral proletária (ver Husami, 1980, pp. 76-77).

3.4. A tese de Gary Young

Gary Young (Young, 1981) rejeita a tese de Richard Tucker e de Allen Wood, embora se confronte sobretudo com as posições defendidas por Derek Allen (Allen, 1981) que, tal como os dois autores referidos, se pronuncia contra a ideia de que Marx condena a exploração capitalista como um roubo e, portanto, como uma injustiça.

Derek Allen sustenta a sua tese em duas linhas de argumentação:

Por um lado, reconhece que Marx, por vezes, considera existir um roubo, mas não está então a referir-se à extracção da mais-valia, mas ao roubo de outra coisa, como o roubo da saúde dos operários ou do tempo livre de que estes deveriam dispor para se poderem realizar como homens com interesses variados. De facto nos *Grundrisse*, Marx diz que “a riqueza da sociedade burguesa se baseia no roubo do tempo alheio” (cit. por Young, 1981, p. 256). Porém, esse facto apenas reflecte o anseio dos capitalistas pelo sobretrabalho dos operários e, portanto, da mais-valia produzida durante esse tempo de trabalho não pago. Além disso, como afirma Young, “sacrificar a saúde dos trabalhadores à maximização dos lucros do capitalista não pode deixar de ser classificado como uma injustiça” (Young, 1981, p. 257).

Por outro, Derek Allen (tal como Allen Wood) considera que, noutros casos, Marx utiliza a palavra “roubo” com um sentido puramente retórico. Recorre, então, às já referidas críticas de Marx ao já citado texto de Adolph Wagner para provar que, contrariamente à sua acusação, defende que o lucro do capitalista é um direito que lhe assiste, pois este apossa-se apenas de uma riqueza que não teria sido criada se ele próprio não tivesse investido o seu capital. Nesta ordem de ideias, o capitalista surge-nos tal como o colonizador que promove o desenvolvimento de regiões economicamente atrasadas para se poder apoderar de riquezas que de outra forma não seriam produzidas. Além disso, o capitalista tem o direito à propriedade das mercadorias produzidas pela força de trabalho

que legitimamente adquiriu. Young reconhece que o capitalista não é, neste sentido, um mero parasita, embora não participe activamente na produção da riqueza. Mas replica considerando que as regras que regem as transacções de mercadorias não se aplicam ao tempo em que se desenrola a actividade produtiva.

Aliás, nesta matéria, os argumentos de Young contra a tese defendida por Wood e Allen diferenciam-se dos de Husami, na medida em que assentam na distinção entre a esfera da circulação de mercadorias (onde admite que não há injustiça na troca da força de trabalho por salário) e a esfera da produção (onde essa injustiça existe porque a mais-valia obtida pelo capitalista não tem origem numa troca de mercadorias, mas na simples apropriação dos bens produzidos num tempo de trabalho não pago).

Assim, Young demarca-se tanto de Allen Wood e de Derek Allen, para quem Marx, quando se refere à exploração capitalista, não utiliza o termo “roubo” no seu sentido próprio (que implica a existência de uma injustiça), como de Husami, que considera que ele não emprega o termo “injustiça” no seu sentido vulgar, para designar um acto cometido à margem da lei (ou seja, de um roubo).

Na sua opinião, “Marx entende ‘roubo’ e ‘injustiça’ “no seu sentido ordinário, mas referindo-se a transacções distintas” (Young, 1981, p. 252). Daí a sua afirmação de que a exploração capitalista é, simultaneamente, justa e injusta. Mais precisamente, será justa e injusta em momentos diferentes da relação laboral. Tal como nos diz Young, num primeiro momento, o capitalista e o operário são partes iguais, com os mesmos direitos e deveres, que livremente acordam entre si a compra e venda da força de trabalho. Mas num segundo momento, a relação aparentemente simétrica entre o comprador e o vendedor que se encontram no mercado de trabalho foi substituída pela relação assimétrica entre “possuidor e possuído” e o operário viu-se reduzido à condição de “força viva do capital”, pronta para ser usada pelo capitalista a seu bel-prazer (ver Young, 1981, p. 253).

No *Capital*, Marx refere-se de uma forma bastante incisiva a esta mudança do estatuto do operário na passagem da esfera da circulação para a esfera da produção:

“A esfera da circulação ou do intercâmbio das mercadorias, dentro de cujos limites se move a compra e venda da força de trabalho, era na realidade um verdadeiro éden dos direitos inatos do homem; aqui impera apenas a liberdade, a igualdade, a propriedade e Bentham. Liberdade! Pois o comprador e o vendedor de uma mercadoria, por exemplo,

da força de trabalho, são determinados apenas pela sua livre vontade (...). Igualdade! Porque se relacionam apenas como possuidores de mercadorias e trocam um equivalente por outro. Propriedade! Pois cada um só dispõe do que é seu. Bentham! Pois a cada um só lhe preocupa (...) o seu proveito pessoal, [a satisfação] dos seus interesses privados” (Marx, 2014, Livro 1, Tomo 1, p. 236).

Contudo, quando passamos da esfera da circulação de mercadorias à esfera da produção, “parece que algo se transformou na fisionomia das nossas *dramatis personae*. O antigo possuidor do dinheiro avança convertido em capitalista e o possuidor da força de trabalho segue-o como seu operário; um, caminhando confiante e sorrindo desdenhosamente, todo aperaltado; o outro, tímido e receoso, de má vontade, como quem leva a sua própria pele ao mercado e não espera mais que não seja ser esfolado” (Marx, 2014, Livro 1, Tomo 1, p. 237).

Além disso, segundo Young, para Marx, só a extracção da mais-valia, e não a transacção salarial, é real, pois a origem do dinheiro usado pelo capitalista para pagar os salários encontra-se nas mais-valias anteriormente por si obtidas. Ou seja, o capitalista comporta-se como o conquistador que paga as mercadorias vendidas pelos povos vencidos com o dinheiro dos tributos que lhes passou a cobrar (ver Marx, 2014, Livro 1, Tomo 1, p. 219). Neste sentido, e uma vez que “apenas a extracção da mais-valia é real”, então “a produção capitalista é injusta no seu todo” (Young, 1981, p. 252).

Portanto, se a transacção salarial for assim considerada, ela é, de facto, ilusória, e, efectivamente, um roubo. Contudo, Derek Allen pensa que este argumento só é válido se a considerarmos como uma relação entre classes que se prolonga no tempo. Ora, na sua opinião, Marx refere-se ao contrato laboral como um negócio entre indivíduos e, encarada nessa perspectiva, ela é uma transacção livre, onde são respeitados os direitos das duas partes, e, portanto, ela é “genuína” e “justa” (ver Allen, 1981, p. 235). Este argumento é contrariado por Young, para quem Marx descreve a produção capitalista como uma contínua repetição de uma transacção e não uma série de actos isolados de troca. Por isso, só pode ser correctamente compreendida num contexto de relação entre classes e não como um conjunto de acordos singulares entre um comprador e um vendedor de força de trabalho (ver Young, 1981, p. 265).

Young considera ainda que o facto de Marx afirmar literalmente que a acumulação primitiva do capital tem origem no roubo traz consigo duas implicações. Em primeiro

lugar, põe em causa a tese que afirma que o uso do termo “roubar” só faz sentido para descrever a violação de um princípio jurídico dominante num determinado modo de produção. Nas fases de transição, nenhum princípio jurídico é dominante durante todos os momentos do processo. Em segundo, coloca-nos perante a questão de saber se o capitalismo, tendo a sua origem num roubo (e, portanto, numa injustiça) não fica desde logo maculado por esse pecado original (ver Young, 1981, pp. 262-263).

3.5. A tese de Richard Miller

Para Richard Miller, de um ponto de vista marxista, o debate entre Allen Wood, Ziyad Husami e Gary Young acerca da justiça ou injustiça da exploração capitalista, não tem sentido, uma vez que a apreciação da exploração capitalista nesses termos supõe a existência de um padrão universal de justiça que possa ser usado como medida de aferição, hipótese essa que sempre foi rejeitada por Marx.

No ponto 3. desta dissertação, tivemos oportunidade de fazer referência a Miller e a Wood, sublinhando então aquilo que os une na defesa da não existência de uma perspectiva moral na crítica de Marx do capitalismo. Importará, agora, referir o que os divide a propósito do problema da (in)justiça da sociedade capitalista.

Como vimos, para Allen Wood, segundo Marx, os padrões de justiça adequados seriam aqueles que melhor serviriam a estabilidade e o regular funcionamento do modo de produção existente. Donde, na sociedade capitalista, são justas as instituições que garantem a liberdade de contrato e a igualdade perante a lei. Ora, segundo Richard Miller, é claro que Marx não aprova os padrões de justiça então dominantes. Uma coisa é explicar a sua existência como princípios jurídicos de regulação social, outra, bem diferente, é considerar que esses padrões são justos do ponto de vista do proletariado, o que nos conduziria a um inexplicável conservadorismo (ver Miller, 1984, pp.79 e 86).

Aliás, nos períodos revolucionários, sabemos que os padrões dominantes nas fases de estabilidade são abertamente postos em causa. Nessas épocas, quando as pessoas falam de justiça ou injustiça, importa-lhes sobretudo saber se, como agentes políticos, devem defender ou devem opor-se às instituições dominantes. Nesses contextos, em que há sempre vencedores e perdedores, cada uma das partes invoca a “justiça” para justificar as suas acções. Porém, diz-nos Miller, isto não significa que o apelo à justiça tenha então

outro propósito que não seja o de mobilizar adeptos para cada um dos campos em confronto.

Na sua opinião, de facto, “um termo como ‘justiça’ não refere nenhuma propriedade real das instituições básicas”. Quando Marx faz uso dele “é para se referir às crenças morais das pessoas ou para destacar fenómenos que essas crenças levariam a aprovar” (Miller, 1984, p. 79). Usa o termo “justiça”, muitas vezes entre aspas, com um sentido sarcástico ou irónico, porque não o considera uma categoria apropriada para fundamentar uma actividade crítica, mas apenas uma ilusão ideológica que confunde a defesa dos interesses de uma determinada classe com a afirmação de um princípio que reivindica para si mesmo uma validade universal.

Se considerarmos válidos os argumentos de Marx que defendem que a ideia de justiça não estabelece um padrão a partir do qual podemos julgar as diferentes sociedades, então deveríamos abandoná-la. Porém, na prática, acontece que velhas categorias continuam a ser usadas mesmo depois da sua validade ter sido teoricamente contestada e antes de que as categorias que as substituem terem entrado na linguagem comum e só nesse sentido podemos compreender a polémica travada entre vários autores acerca da justiça ou injustiça da exploração capitalista.

Para Miller, Marx considera que não há injustiça na transacção de mercadorias desde que não haja fraude e coerção física. Isto aplica-se necessariamente à venda da força de trabalho. Além disso, efectuada essa transacção, considera que o valor das mercadorias que resultarem do uso dessa força de trabalho pertence ao capitalista. Porém, Miller pensa que daí não se pode concluir, como faz Wood, que a exploração capitalista é justa. Marx limita-se a afirmar que não há uma injustiça no contrato salarial e isso é suficiente para o seu propósito de demonstrar que a crítica da injustiça não é um meio racional de desafiar o capitalismo. A conclusão desejada não é a de provar que a negociação salarial é usualmente justa, mas a de questionar o *slogan* “um salário justo para um dia de trabalho justo”, contrapondo-lhe a palavra de ordem revolucionária “abolição do sistema de trabalho assalariado” (ver Miller, 1984, p. 92).

3.6. Balanço do debate sobre a justiça e a exploração capitalista

Numa breve síntese, podemos afirmar que, para Allen Wood, Marx não considera a exploração capitalista uma injustiça porque ela decorre de um contrato de compra e venda

de força de trabalho, livremente estabelecido entre as partes, havendo uma efectiva troca de equivalentes. Ziyad Husami, pelo contrário, considera que Marx a vê como uma injustiça porque a denuncia como um roubo, pois consiste na apropriação privada das mais-valias produzidas num tempo de trabalho não pago. Gary Young, por sua vez, pensa que Marx a considera, simultaneamente, justa e injusta. Justa, quando examinada na esfera da circulação de mercadorias (venda da força de trabalho por um salário), mas injusta quando considerada na esfera da produção. Aí, e ao contrário do que defende Derek Allen, não há uma troca de mercadorias de valor equivalente, nem sequer uma transacção genuína, mas um simples roubo de parte do valor acrescentado às matérias-primas transformadas pelo trabalho operário. Finalmente, Richard Miller considera que, de um ponto de vista marxista, o conceito de justiça é anacrónico e inapropriado como instrumento crítico de avaliação do capitalismo e, portanto, da exploração capitalista.

Qual destas interpretações corresponderá, de facto, ao pensamento de Marx sobre este assunto?

De momento, deixamos de fora desta polémica a tese de Gerald Cohen porque, ao contrário das anteriores, que procuram estabelecer aquilo que Marx efectivamente pensava sobre a exploração capitalista, Cohen afasta-se conscientemente do marxismo ao negar validade à teoria do valor-trabalho.

Steven Lukes afirma acreditar que Marx sustentou ao mesmo tempo todas as outras quatro posições atrás enunciadas. Na sua opinião, o que Marx oferece é uma análise multi-perspectivada na qual as auto-justificações capitalistas são validadas a partir de dentro, e criticadas a partir de fora, e, em seguida, tanto a justificação e a crítica são, por sua vez, criticadas a partir de um ponto de vista que é considerado para além da justiça” (Lukes, 1988, p. 59).

Penso que esta conclusão merece ser ponderada porque, algumas das teses anteriormente explicitadas são evidentemente contraditórias, podendo, portanto, parecer estranho que Marx as tenha defendido a todas.

Comecemos por analisar a tese de Richard Miller. Em primeiro lugar, notamos que ela não se debruça especificamente sobre a questão da exploração capitalista, mas incide na avaliação da sociedade capitalista no seu conjunto. Em segundo lugar, quando questiona a operacionalidade do conceito de justiça como instrumento crítico da sociedade

capitalista, Miller toma como contraponto o comunismo, que seria uma sociedade onde se instaurariam políticas distributivas que estariam “para além da justiça”. Contudo, parece-nos discutível afirmar que, mesmo numa sociedade de abundância, certas normas de justiça distributiva pudessem ser dispensadas. De facto, existem bens naturalmente finitos, como o espaço e o tempo, bem como tarefas desigualmente aborrecidas e penosas e, portanto, terão necessariamente de existir normas – mais ou menos justas – que regulem a sua distribuição.

Mas concentremo-nos, por agora, fundamentalmente nas teses Allen Wood, e de Gary Young. A exploração capitalista implica uma injustiça? As respostas com que nos deparamos resultam de duas abordagens diferentes do mesmo fenómeno e nenhuma contradiz a teoria do valor-trabalho: a capacidade de trabalho vendida pelo seu valor como uma mercadoria (e, portanto, considerada como uma transacção justa) cria, como trabalho-vivo, algo que vale mais do que o salário pela qual foi vendido (o que pode ser tido como uma injustiça).

Para Norman Geras, a questão que se coloca não reside no facto de Marx se comprometer com os dois pontos de vista, pois ambos são consistentes com a sua teoria, mas o ser equívoco quanto à questão de saber qual deles é relevante de um ponto de vista ético, permitindo a cada uma das partes reclamar a sua interpretação como sendo aquela que o próprio Marx defendia (ver Geras, 1985, p. 63).

Sendo “roubar” um acto moralmente sempre condenável, a questão que tem de ser colocada é a de se saber como é que Marx pode considerar, como o faz em diversas passagens da sua obra, a exploração capitalista como um roubo e, ao mesmo tempo, não a condenar como uma injustiça. Conhecemos já as diferentes explicações fornecidas por Allen Wood e Ziyad Husami. O primeiro afirma que quando Marx utiliza o termo “roubo” para designar a extracção de mais-valia, o faz com um sentido meramente retórico; o segundo defende que quando ele se refere à justiça da transacção salarial, utiliza o termo de uma forma irónica. Para Norman Geras, nenhuma das explicações é satisfatória. Quando Marx se refere à exploração capitalista como um roubo sem a considerar como uma injustiça, devemos entendê-lo literalmente o que nos, coloca, de facto, perante um paradoxo que não é resolúvel através de uma simples exegese dos seus textos. Somos, portanto, obrigados a aceitar existir uma certa inconsistência no seu discurso. Na opinião de Geras, Marx sentia o capitalismo como uma injustiça, embora não pareça ter tido uma

consciência clara dessa ideia e nunca a tenha explicitado claramente nos seus escritos (ver Geras, 1985, p. 70).

4. Será Marx um moralista não assumido?

A conclusão de Norman Geras obriga-nos a regressar ao problema da relação do marxismo com a moralidade. Será que devemos considerar Marx como um moralista não assumido?

Se adoptarmos a tese de Allen Wood, temos de renunciar a essa possibilidade: não havendo injustiça na exploração capitalista, então não há lugar para nenhuma condenação moral. Por outro lado, se considerarmos a exploração capitalista como um roubo (e, portanto, como uma injustiça) podemos encontrar nessa acusação os fundamentos de uma crítica moral do capitalismo, embora saibamos que Marx sempre tenha recusado essa hipótese.

Steven Lukes admite que Cohen e Elster podem ter razão quando afirmam que Marx pode não ter reflectido adequadamente acerca da sua perspectiva sobre a justiça. Cohen sugere que talvez Marx não tenha tido “sempre consciência de que pensava que o capitalismo era injusto” e, mais genericamente, defende que “os marxistas revolucionários muitas vezes descrevem-se a si próprios erradamente por falta de uma consciência clara da sua própria natureza, e [que] o menosprezo marxista da ideia da justiça é um bom exemplo

deste auto-entendimento deficiente” (cit. por Lukes, 1988, p. 54). É, como vimos, também essa a posição de Geras.

Da mesma forma, Jon Elster, que, tal como Cohen adopta uma versão da tese de Husami, sugere que “tanto a teoria da exploração no *Capital*, como a teoria da distribuição na *Crítica ao Programa de Gotha* incorporam princípios de justiça, mas como M. Jourdain⁷, [Marx] não sabia como descrever correctamente aquilo que estava a fazer; [e] ao contrário de M. Jourdain na verdade afastou-se do seu caminho para negar que a descrição correcta era apropriada” (cit. por Lukes, 1988, p. 55). Além disso, sugere que “a melhor maneira de dar sentido tanto à crítica de Marx do capitalismo como às suas observações sobre o comunismo na *Crítica ao Programa de Gotha* é atribuir-lhe uma teoria da justiça hierárquica na qual o princípio da contribuição proporciona um segundo melhor critério, enquanto o princípio da necessidade não está ainda historicamente maduro para ser aplicado” (cit. por Lukes, 1988, p. 55).

Aceitando que, pelo menos implicitamente, Marx considera o capitalismo como um sistema injusto, podemos admitir que a sua crítica implica uma condenação moral. Nesse caso, será possível entroncar o marxismo em algumas das grandes tradições éticas conhecidas?

4.1. Marx e a moral contratualista

Do ponto de vista do contratualismo, é moralmente justo o que os membros de uma determinada comunidade decidem que assim seja. Isto não nos remete necessariamente para um relativismo moral, pois considera-se que os princípios morais assim acordados se fundam num conjunto de interesses transversais a diferentes povos e culturas. Na sua forma tradicional, o contratualismo social defende que os princípios da justiça que devem vigorar são aqueles que, racionalmente, todos os homens, vivendo num estado de natureza, adoptariam de forma a garantir a melhor salvaguarda dos seus interesses privados e a promover o seu auto-enriquecimento. No entender de Marx, os contratualistas consideram o comportamento individual no contexto das sociedades capitalistas como algo que não é determinado pelas circunstâncias das relações humanas nas condições concorrenciais que lhe são próprias, mas como algo que radica na própria

⁷ Monsieur Jourdain, personagem do *Bourgeois Gentilhomme*, de Molière, que descobre que, afinal, falava em prosa, mesmo sem saber o que é que isso era.

natureza humana. Sendo assim, o capitalismo é apresentado como uma realidade inelutável (ver Reiman, 1991, pp. 162-163).

4.1.1. O contratualismo de John Locke

Começamos por analisar a filosofia política de Locke, que haveria de estar na origem do pensamento liberal, tal como ele se apresentava em vida de Marx.

A questão fundamental à qual os *Dois Tratados sobre o Governo Civil* procuram responder é a de saber quais são as origens, os limites e as finalidades do poder político. Locke, como outros defensores da ideia do contrato social, começa por imaginar a vida humana num estado de natureza. Contudo, ao contrário de Hobbes, não a vê como um estado de guerra permanente de todos contra todos, mas como um mundo onde os homens se podem relacionar pacificamente, de acordo com uma “lei natural”, genericamente intuída e aceite.

A “lei natural” tem uma origem divina e estipula um conjunto de direitos que são comuns a todos os homens, nomeadamente o direito de todos à vida, à liberdade e à propriedade. Esses três direitos fundamentais articulam-se no direito mais geral de cada um à propriedade de si próprio. É nele que se apoia o direito à vida e à liberdade, bem como o direito à posse daquilo de que o homem necessita e obteve através do seu próprio trabalho, do dinheiro que recebeu da venda dos bens mais perecíveis ou sobrantes por si produzidos e das aquisições realizadas com esse dinheiro, na medida das suas necessidades presentes ou futuras.

Posto isto, e embora a lei natural seja passível de ser pressentida por todos os indivíduos, não é possível descartar a possibilidade de ela ser conscientemente infringida. Nesse caso, no estado natural, competiria a cada um fazer justiça, punindo os infractores. Correr-se-ia, no entanto, o risco de essa justiça individual não ser isenta. Daí a necessidade de se passar de um estado de natureza para a forma de uma sociedade organizada, instituindo o governo civil. A finalidade do governo será, então, a de proteger os direitos fundamentais enunciados e, em particular, o direito de propriedade.

O governo civil nasce, portanto, de um pacto estabelecido tacitamente por homens livres e justifica-se como entidade protectora dessa liberdade, sendo legítima a revolta no caso de deixar de ser uma entidade política representativa e limitada pela lei, para se afirmar como um poder autocrático.

Tendo sido contemporâneo da Revolução Gloriosa que, em 1688, depôs Jaime II e apoiante dos Wighs que questionavam o direito divino dos reis e defendiam a submissão da Coroa ao Parlamento, Locke defendeu uma ideia de governo cuja legitimidade assentaria na confiança de cidadãos livres e iguais, desenvolvendo uma filosofia política que haveria de ser um importante suporte ideológico da luta contra a monarquia absoluta. Por outro lado, sustentando que o direito natural dos indivíduos à liberdade se funda no seu direito à propriedade, num contexto social onde a maioria da população é formada por não proprietários, introduz uma clara restrição ao direito de cidadania.

De facto, Locke começa por considerar, em nome da lei natural, moralmente condenável qualquer discriminação fundada sobre privilégios hereditários, mas desvaloriza o facto de a liberdade ser, na realidade, um privilégio de uma minoria de proprietários. Além disso, considera ser um objectivo fundamental do governo garantir a inviolabilidade da propriedade privada, como uma condição da própria liberdade, independentemente da desigualdade da sua distribuição.

Victoria Camps cita uma passagem do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* onde Locke manifesta sem rodeios a sua consciência da posição de superioridade de que gozam as pessoas educadas, isto é, os membros das classes altas da sociedade. Diz-nos aí que “aos jornaleros e artesãos, às fiandeiras e leiteiras (...) dar-lhes ordens claras é o único caminho seguro para as induzir á obediência e aos bons costumes” (cit. por Camps, 2013, p. 188).

Na verdade, no contexto da sociedade em que viveu e, de uma maneira geral, na sociedade capitalista, a igualdade entre os ricos proprietários e os pobres assalariados é uma mera abstracção, e a liberdade liberal uma pura liberdade formal. Sendo assim, e tal como nos diz Crawford Macpherson, um neomarxista, crítico do “individualismo possessivo” de Locke, o seu “estado de natureza” é simplesmente a sociedade burguesa com todas as suas contradições (cit. por Camps, 2013, p. 188).

Marx considera, no mesmo sentido, que numa sociedade onde a propriedade é um privilégio de uma minoria, a sua definição, como condição da liberdade, faz com que esta seja, para a maioria da população, um simples formalismo.

4.1.2. O contratualismo de John Rawls

Contemporaneamente, Rawls tentou ultrapassar esta crítica remetendo a realização da liberdade para um contexto social onde aquele tipo de discriminação não teria lugar, uma sociedade que poderia assumir a forma de uma “democracia de proprietários” ou de um “socialismo liberal”. Ou seja, uma sociedade onde a condição de proprietários seria comum a todos os cidadãos.

Além disso, a sua concepção de “justiça como equidade” passa pelo alargamento das liberdades políticas (liberdade de informação, de expressão, de associação, etc.), geralmente reconhecidas pelo liberalismo moderno, a um conjunto de direitos económicos e sociais (uma igualdade equitativa de oportunidades e aquilo que designa pelo “princípio da diferença”).

Tal como todos os contratualistas, Rawls toma como ponto de partida uma situação anterior à formação de uma sociedade organizada, mas ao contrário, por exemplo, de Rousseau, não nos remete para um “estado de natureza” historicamente situado. Aquilo que designa por “posição original” é apenas uma *mental experience* que lhe permite fazer a pergunta: “Quais seriam os princípios de justiça adoptados por indivíduos que desconhecessem a sua condição social e que, portanto, não seriam levados a optar pelos princípios que melhor pudessem favorecer as suas conveniências particulares?”

Nessa situação, os princípios comumente adoptados obedeceriam apenas, tal como sucede na ética kantiana, ao ditado da razão e não a um interesse privado, seja ele um interesse individual ou um interesse de classe.

As partes chamadas a subscrever este contrato hipotético agiriam sob um “véu de ignorância” que lhes permitiria fazer uma avaliação racional das consequências previsíveis das suas decisões, mas lhes ocultaria informações fundamentais, como a sua condição económica, sexual, religiosa, etc. Nestas condições, seriam levadas a escolher a hipótese que melhor as favorecesse, no caso de, levantado o véu de ignorância, descobrissem encontrar-se na pior das situações possíveis. Ou seja, optariam por aquilo que Rawls designa por pelo princípio *maximin* – a situação mais favorável no caso da pior situação possível.

Chegariam, assim, a um acordo sobre uma concepção de justiça que Rawls formula considerando dois princípios distintos:

1º - Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais elevado sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras.

2º - As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício dos mais desfavorecidos;
- b) decorram de posições e funções abertas a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.

O objectivo da justiça seria, então, a de garantir, aplicando os princípios enunciados, uma correcta distribuição daquilo que Rawls designa por “bens primários”, ou seja, aquele conjunto de bens sociais que considera serem instrumentos indispensáveis à realização dos diferentes projectos individuais de vida. A sua realização é o objecto da “estrutura básica da sociedade”, isto é, do conjunto de instituições sociais responsáveis pela distribuição de deveres e direitos. Da estrutura básica fazem parte a Constituição, bem como o conjunto de leis referentes à fiscalidade, à segurança social, à educação e saúde públicas, etc.

Assim, tal como acentua João Cardoso Rosas, para Rawls, “o objectivo de uma teoria da justiça (...) consiste pois na definição dos princípios, que aplicados à estrutura básica, fazem com que a sociedade seja bem ordenada. Este ponto remete para o facto de a concepção rawlsiana ser puramente processual (...). Isto é, se uma estrutura básica, que é um conjunto de regras institucionais, estiver desenhada de acordo com os princípios da justiça, então a sociedade é justa, sejam quais forem os resultados finais obtidos por todos e cada um dos membros da sociedade” (Rosas, 2011, p. 25).

Ignoremos, para já, as diferenças que decorrem da oposição entre o idealismo rawlsiano e o materialismo marxista a propósito das relações existentes entre as relações económicas e sociais e as instituições políticas, as divergências referentes a diferentes opções entre uma economia de mercado e uma economia planificada ou ao facto de, para Marx, só secundariamente a questão da justiça ser um problema resolúvel na esfera da distribuição da riqueza. O problema que neste momento se coloca é o de saber se a crítica clássica do marxismo à justiça liberal – o liberalismo defende uma igualdade puramente

formal, ignorando as desigualdades materiais – é ou não superada pelo liberalismo igualitário de Rawls.

É inegável a existência de alguns pontos de contacto entre as duas doutrinas. Jeffrey Reiman, pensa existir uma convergência entre o “princípio da diferença”, que admite a existência de certas desigualdades, desde que isso acabe por se traduzir numa melhoria da situação dos mais desfavorecidos, e a aplicação do princípio “a cada um segundo o seu trabalho”, onde, da mesma forma, a existência das desigualdades que derivam da diferente valorização de diferentes capacidades, redundaria num maior desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, num benefício para toda a comunidade (ver Reiman, 1981, pp. 320-321).

Por outro lado, Rawls considera que, no decurso do processo que conduz da aprovação dos “princípios de justiça”, à elaboração de uma Constituição onde estes se corporizariam e à aprovação das leis que possibilitariam a sua aplicação a diferentes domínios da vida social, se vai procedendo a um progressivo levantamento do “véu de ignorância”. Ora, sendo assim, o que impede os indivíduos que, a dada altura, se descobrirem lesados pela aplicação dos referidos princípios, renunciarem à aplicação de qualquer política redistributiva (afinal, o acordo acerca dos princípios de justiça resumia-se a um contrato *hipotético*), passando a defender, por exemplo, de acordo com Nozick, o direito de cada um aos frutos integrais do seu trabalho?

Nestas circunstâncias, ter-se-á que pôr de lado a possibilidade de uma sociedade bem ordenada ser obtida por consenso e de regressar à defesa da luta de classes e à imposição do socialismo através de um acto de força. No entanto, Rawls rejeita essa hipótese. Recorde-se que atribui ao princípio da liberdade (“cada pessoa deve ter um direito igual ao mais elevado sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras”) uma “prioridade lexical” sobre o princípio da igualdade. Ou seja, numa perspectiva marxista, Rawls negaria na prática a possível efectivação dos propósitos igualitários que idealmente defende.

Em conclusão, podemos afirmar que todos os contratualistas – sejam eles Hobbes, Locke, Rousseau ou Rawls – imaginam a sociedade como um quadro de relações entre indivíduos, por eles voluntariamente decidido. O que os diferencia é o tipo de leis que, na opinião de cada um, deve regular as relações assim instituídas e as razões que as fundamentam. Para Marx, pelo contrário, o tipo de relações sociais existente apresenta-

se como uma necessidade histórica, determinada pelo nível do desenvolvimento das forças produtivas e susceptível de se transformar por acção da luta de classes.

4.2. Marx e a moral deontológica

Consideramos aqui, muito genericamente, “moral deontológica” como o conjunto de doutrinas éticas que consideram existir normas morais absolutas que não devem ser violadas, independentemente das consequências que decorram da sua aplicação. É esse o caso, por exemplo, do mandamento “não roubar”. Desta forma, se considerarmos que a exploração capitalista implica um roubo, então a sua crítica tem um fundamento deontológico.

4.2.1. Marx e a ética kantiana

A tradição deontológica tem como referência fundamental a ética de Kant. Começemos, portanto, por recordar as suas ideias fundamentais. Kant parte da ideia da “vontade boa”. Ou seja, o que importa é a intenção de fazer o bem e não as consequências que advenham dos nossos actos. A vontade é boa quando se actua por dever. Nesta matéria, Kant estabelece uma distinção clara entre actuar “por dever” e actuar em conformidade com o dever. As nossas acções não têm uma dimensão ética se resultam de uma imposição ou da satisfação de um interesse particular. O dever moral deriva da aplicação de uma lei fundada na razão e, portanto, susceptível de ser compreendida e adoptada por todos os seres humanos. Logo, deduz-se daí que toda a lei moral é universal. Além disso, é necessária como condição de existência de uma vida social saudável. Por fim, Kant conclui que a lei moral, sendo racionalmente necessária, tem a forma de um imperativo categórico. Ou seja, a sua aplicação não depende de circunstâncias particulares, mas impõe-se-nos de uma forma incondicional (ver Camps, 2013, 226 e segs.).

O imperativo categórico exprime-se sob três fórmulas fundamentais. A primeira é a *fórmula da universalidade*: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. “A segunda é a *fórmula da dignidade da pessoa humana*: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio”. E a terceira é a *fórmula da autonomia*: “Age de modo a que, pelas tuas máximas, possas ser um legislador de leis universais”.

Os defensores da presença da ética kantiana na crítica do capitalismo sublinham, geralmente, a violação, na sociedade capitalista, da fórmula da dignidade da pessoa humana. Os operários seriam tratados simplesmente como meios (como produtores de mais-valia) e não como fins em si mesmos (como indivíduos dotados de múltiplas capacidades e interesses). No entanto, só por si, isso não compromete o marxismo com a ética kantiana.

Do seu ponto de vista, a autonomia do ser humano resulta do facto de se submeter livremente a uma lei moral que ele próprio, como ser racional, a si mesmo se impõe. Porém, a ideia de uma escolha livre confronta-se com o facto de os indivíduos agirem condicionados pelo lugar que ocupam no quadro de um determinado contexto social. Kant associa o conceito de autonomia ao *reino dos fins*, que seria uma comunidade ideal, formada por seres racionais unidos por uma lei comum que cada um deles deu a si mesmo. Ora, essa possibilidade ignora o facto de não ser possível conceber a existência de indivíduos exteriores às classes sociais existentes, nem o de ignorar que essas classes estão divididas por interesses contraditórios.

Logo, de um ponto de vista marxista, a fórmula da universalidade é inaceitável. Não existe nenhuma norma moral que possa reivindicar essa condição. Pensar o contrário será ficar prisioneiro de uma “ilusão ideológica”. Isto é, tomar por universal aquilo que é, de facto, uma manifestação dos interesses de determinada classe. Tomemos, como exemplo, a máxima “não roubar”. Para Kant, trata-se de uma norma racional – seria impossível a subsistência de uma sociedade onde ela não fosse aplicada. Contudo, no contexto de uma sociedade capitalista, ela traduz-se, de facto, na defesa da propriedade privada dos meios de produção e, portanto, na inviolabilidade dos fundamentos económicos do poder político da burguesia.

4.2.2. Marx e os Direitos Humanos

A tradição deontológica encontra uma das suas expressões políticas fundamentais na definição e defesa dos direitos humanos, aqui entendidos como direitos absolutos, intemporais e universais. Podem os marxistas acreditar nos direitos humanos, definidos nestes termos? Podemos criticar o capitalismo como um obstáculo à sua realização e conceber as sociedades pós-capitalistas como o resultado da sua concretização?

É verdade que Marx defendeu em diversas ocasiões o direito à liberdade de imprensa e de associação, o direito ao voto universal e o direito dos operários a condições decentes de trabalho. E, tal como reconhece Steven Lukes, “o estabelecimento e protecção de direitos civis básicos muitas vezes dependeu da existência de um forte e bem organizado movimentos de trabalhadores e os partidos e grupos marxistas desempenharam um importante papel nesse sentido” (Lukes, 1988, p. 62).

No entanto, no plano teórico, não é possível afirmar que o marxismo defenda, em abstracto, os “direitos humanos”.

Em primeiro lugar, faz questão em distinguir diferentes tipos de “direitos”, não se comprometendo, por exemplo, com o direito à propriedade, repetidamente afirmado. Em segundo lugar, os direitos são centrais numa perspectiva deontológica, pelo que a sua violação é condenada, independentemente das consequências que resultem das acções adoptadas. O marxismo, pelo contrário, assume a uma perspectiva teleológica. Os direitos são valorizados apenas na medida em que servem um desígnio maior de emancipação humana.

A origem da perspectiva marxista dos direitos humanos pode ser encontrada no ensaio de Marx, de 1843, *Sobre a Questão Judaica*, onde, por exemplo, denuncia a natureza de classe implícita na *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*, de 1793. Diz-se aí, no Artº, 2, que são direitos naturais e imprescindíveis o direito à igualdade, à liberdade, à segurança e à propriedade.

“La liberté consiste à pouvoir faire tout que ce qui ne nuit pas à autrui” (Art. 6 da Declaração dos Direitos do Homem, de 1791)⁸. “Não se baseia”, diz-nos Marx, “na ligação de homem para homem, mas antes no isolamento do homem em relação ao homem. Trata-se do *direito* a este isolamento, o direito do indivíduo *circunscrito* a si próprio” (Marx, 2010, p. 53).

“Le droit de propriété est celui qui appartient à tout cytoien de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenues, du fruit de son travail et de son industrie (Art. 16 da Constituição de 1793)”⁹. É “a aplicação prática do direito à liberdade (...), o direito a

⁸ “A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique outros”.

⁹ “O direito de propriedade é o que pertence a todo o cidadão de gozar e dispor à sua vontade dos seus bens e dos seus proventos, dos frutos do seu trabalho e da sua indústria”

desfrutar arbitrariamente dos seus bens, independentemente dos outros homens, independentemente da sociedade, isto é, o direito ao interesse pessoal (...). Mais do que encontrar nos outros homens a *realização* da sua liberdade, ela permite que cada homem encontre no outro o *limite* a essa mesma liberdade (Marx, 2010, p. 54).

“L’égalité consiste en ce que la loi est la même par tous, soit qu’elle protège, soit qu’elle punisse (Art. 3 da Constituição de 1795)¹⁰ e “la sureté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés” (Art. 8 da Constituição de 1793)¹¹. “A segurança”, escreve Marx, “é o conceito social supremo da sociedade civil (...). A sociedade civil não se eleva acima do seu egoísmo por intermédio do conceito da segurança. A segurança afirma-se como *garantia* do egoísmo.

“Nenhum dos referidos direitos do homem suplanta, pois, o homem egoísta, o homem como membro da sociedade civil, nomeadamente o indivíduo voltado sobre si mesmo, sobre os seus interesses privados e arbitrariedade pessoal, o indivíduo isolado da comunidade” (Marx, 2010, p. 56).

Além disso, na prática, os direitos humanos têm sido sujeitos a vários tipos de restrições, verificando-se muitas vezes a situação paradoxal que consiste no facto de, em nome da defesa dos direitos humanos, se justificar a sua própria violação. Podem ser citados vários exemplos: no contexto da guerra fria, a defesa do “mundo livre” contra a ameaça soviética autorizou os EUA a apoiar um vasto número de regimes ditatoriais; a luta contra o fundamentalismo islâmico e as ameaças terroristas justificaram Guantánamo, ou seja a prisão sem culpa formada, sem julgamento e por tempo indeterminado de centenas de prisioneiros, e a prática sistemática da tortura durante o interrogatório de suspeitos. O próprio Marx, obrigado a exilar-se várias vezes por “delito de opinião”, conheceu, na prática, os limites das liberdades burguesas.

Poder-se-á objectar que os exemplos referidos (e muitos outros poderiam ser citados) transgridem os princípios éticos deontológicos referidos, não pondo em causa a sua validade. Para Marx, pelo contrário, as muitas excepções admitidas têm a virtude de

¹⁰ “A igualdade consiste no facto da lei ser igual para todos, quer quando protege, como quando pune”.

¹¹ “A segurança consiste na protecção acordada pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade”.

evidenciar a falsa universalidade dos direitos promulgados e a sua verdadeira natureza de classe.

4.3. Marx e a moral utilitarista

Pode parecer que a desconsideração utilitarista pelos chamados direitos humanos e o carácter teleológico da sua doutrina moral aproximaria o utilitarismo de uma moral marxista. Nesta matéria, desenvolveu-se uma interessante controvérsia ente diferentes comentadores da obra de Marx. Daremos conta, por agora, das opiniões divergentes de Derek Allen (Allen, 1973) e de Georges Brenkert (Brenkert, 1981).

4.3.1. Derek Allen: um Marx utilitarista

Derek Allen considera que Marx adopta argumentos utilitaristas no seu julgamento moral do capitalismo, embora eles não sejam expressos num vocabulário utilitarista.

Na sua opinião, a justificação moral da revolução socialista reside no facto dela se apresentar como condição necessária da liberdade, o que está de acordo com o interesse do proletariado. Logo, podemos basear as nossas opções morais num argumento de tipo utilitarista: se determinada acção contribui para fazer avançar a revolução social, então é moralmente justo que essa acção se deva realizar (ver Allen, 1973, p. 189).

Este argumento pode suscitar um conjunto de réplicas:

- 1) Para o utilitarismo, não há interesses mais ou menos dignos de satisfação. Ora, Marx refere-se explicitamente à prevalência dos interesses do proletariado sobre os da burguesia, sendo que a satisfação dos primeiros implicaria o sacrifício dos últimos. Por exemplo, o aumento dos salários (favorável à satisfação do interesse dos trabalhadores) pode traduzir-se na diminuição dos lucros (contrário à satisfação dos interesses da burguesia). Neste sentido, Marx não seria um utilitarista porque não aceita o princípio da utilidade que afirma que o prazer de uma determinada pessoa não tem mais valor do que a de qualquer outra.
- 2) O utilitarismo é neutro quanto à escolha do tipo de vida que qualquer pessoa queira adoptar. No entanto, para Marx, a escolha de um estilo de vida burguês (quer dizer, de um estilo de vida centrado na competição e disputa de certos

privilégios relacionados com a pertença a essa classe) é em si mesma errada e, portanto, não conta como uma razão moral para agir dessa forma.

- 3) Na perspectiva do utilitarismo, quaisquer preferências racionais, sejam elas quais forem, são igualmente válidas, sendo justas se, uma vez satisfeitas, tiverem como consequência um aumento da satisfação agregada (isto é, de um aumento do nível de satisfação geral, independentemente da forma como ela estiver distribuída). Para Marx, pelo contrário, há acções que são em si mesmas justas (as que favorecem o triunfo da revolução social) e outras que são intrinsecamente injustas (as que favorecem o domínio da burguesia).

Ou seja, serão intrinsecamente justas as acções que contribuam para a realização de uma “vida boa”, que Marx associa à instauração de uma sociedade pós-capitalista onde todos possam desenvolver plenamente todas as suas capacidades e injustas as práticas favoráveis à manutenção do *status quo*. Logo, a justificação moral de uma determinada acção parece mais apoiada num sentimento de “dever” do que num cálculo de consequências, em termos de satisfação das preferências ocasionalmente expressas pela maioria. Sendo assim, os julgamentos morais de Marx parecem distantes de uma perspectiva utilitarista e mais próximos de uma perspectiva deontológica.

Porém, segundo Derek Allen, esta réplica negligencia a complexidade dos interesses de classe, sendo possível encontrar situações onde os diferentes interesses da burguesia e do proletariado se contradizem, bem como outras situações onde parecem convergir.

Por exemplo, na sociedade capitalista o salário é importante para o operário, uma vez que a sua subsistência depende da venda da sua força de trabalho. No entanto, isso está em conflito com outros dos seus interesses na medida em que o sistema de trabalho assalariado o condena a uma vida medíocre e insatisfatória. Na perspectiva de Marx, a plena realização humana dos trabalhadores passa pelo fim do sistema de trabalho assalariado. O interesse de curto prazo do proletariado (garantir o salário) parece estar em conflito com o seu interesse a longo prazo (acabar com o trabalho assalariado).

Quanto à burguesia, o sistema de trabalho assalariado é do seu interesse porque existe como condição do lucro, mas o seu interesse a longo prazo na perpetuação deste sistema pode entrar em conflito com o seu interesse de curto prazo em maximizar os lucros reduzindo ao mínimo a massa salarial. Quando a burguesia sacrifica o segundo a favor do

primeiro, optando por aumentar os salários para obter a “paz social”, poderá parecer que os seus interesses convergem com os do proletariado que reivindica melhores salários para garantir uma subsistência mais desafogada.

Sendo assim, torna-se necessário distinguir diferentes tipos de interesse do proletariado e da burguesia. Em relação aos interesses do proletariado, Derek Allen distingue entre P1 – aqueles interesses cuja não realização agravaria a sua situação no quadro da sociedade capitalista existente; P2 – aqueles que estão associados a uma possível evolução das condições existentes na sociedade capitalista e cuja realização pode contribuir para melhorar as suas condições de vida; e P3 – aqueles que só se poderão realizar com o derrube do capitalismo. Por exemplo, os trabalhadores terão interesse em não cair no desemprego (P1), em conseguir aumentos salariais (P2) e em acabar com o sistema de trabalho assalariado (P3). A satisfação destes diferentes interesses pode gerar acções (pelo menos, aparentemente) contraditórias.

Em relação aos interesses da burguesia, Derek Allen distingue entre B1 – interesse na maximização dos lucros (nomeadamente, à custa de uma descida dos salários) e B2 – interesse na perpetuação do sistema de trabalho assalariado (nomeadamente à custa de medidas paliativas que podem acarretar uma redução dos lucros imediatamente obtidos). Também aqui nos confrontamos com possíveis situações de conflito de interesses.

Derek Allen examina uma multiplicidade de combinações possíveis de P1, P2, P3, B1 e B2, para denunciar o simplismo da tese que afirma que Marx, sendo, por uma questão de princípio, contra todas as acções motivadas pela defesa dos interesses da burguesia, não pode ser nunca um utilitarista (ver Allen, 1973, p. 191).

Consideremos, por exemplo, as leis que, em Inglaterra, autorizaram a livre importação de cereais. Provocando uma descida dos custos com a alimentação dos operários, favoreceram uma descida dos salários e, portanto, favoreceram os interesses de curto prazo da burguesia industrial. No entanto, mereceram a aprovação de Marx que considerou que elas, favorecendo o desenvolvimento do capitalismo, contribuíam para a criação das condições materiais necessárias ao triunfo da revolução socialista. Logo, não é possível afirmar que a satisfação dos interesses de, pelo menos, parte da burguesia (neste caso, os interesses dos proprietários rurais são diferentes dos da burguesia industrial) sejam intrinsecamente maus.

Da mesma forma, Marx não apoia todas as acções revolucionárias promovidas pelo proletariado pelo facto de as considerar intrinsecamente boas. Por exemplo, pronunciaram-se contra a intenção da Liga dos Comunistas de desencadearem uma acção revolucionária, em 1850, quando se vivia uma época de prosperidade industrial, ou seja, quando não estavam reunidas as condições minimamente necessárias para evitarem o seu fracasso. Aqui, como no exemplo anterior, Marx não se deixa aprisionar pela defesa de princípios gerais, mas toma uma decisão com base num cálculo de consequências. Outros exemplos: Marx pronuncia-se contra a propriedade privada, mas apoiou a distribuição de terras aos colonos que, nos Estados Unidos, partiram à conquista do Oeste; era, em princípio, contra o colonialismo, mas viu positivamente a colonização inglesa da Índia.

Pode afirmar-se que nada disto contraria as objecções levantadas mais atrás (ver p. 43 deste texto), nomeadamente a neutralidade da moral utilitarista (no cômputo geral da felicidade agregada, nenhum homem vale mais do que outro) e a regra da maioria (é moralmente justo tudo aquilo que maximiza a satisfação dos interesses da maioria). Os exemplos referidos mostram, pelo contrário, que Marx considera justo o que, em última análise, pensa poder favorecer a vitória futura da revolução socialista e, portanto, os interesses do proletariado. Continuará a fazê-lo mesmo que, porventura, o proletariado fosse uma classe minoritária.

A resposta de Derek Allen remete-nos para o eventual triunfo do comunismo. Uma vez que o fim último da acção revolucionária é a construção de uma sociedade sem classes (e, portanto, o fim do proletariado), aquilo que está em causa é a satisfação dos interesses da maioria da população. No limite, a satisfação de todos os diferentes interesses individuais.

Outra das contestações referidas refere-se à neutralidade do utilitarismo quanto ao tipo de preferências manifestadas pela maioria. Marx, porém, pretende “educar” o proletariado no sentido de levar os trabalhadores a preferirem determinadas escolhas e não outras.

Contudo, o utilitarismo sustenta que é justificável que X tente modificar as preferências de Y , trocando p por q , não porque considera que q é, em si mesmo, melhor que p , mas na medida em que Y possa, pelo menos, provavelmente, vir a partilhar a ideia de que q está, de facto, mais de acordo que p com as preferências manifestadas por X (ver Allen, 1973, p. 196).

Segundo Allen, Marx usa esse tipo de argumento. Um operário pode preferir a abstenção à participação eleitoral, mas preferindo melhores salários e menos horas de trabalho, pode ser convencido que o voto é um meio mais favorável à obtenção daqueles fins do que a abstenção. No entanto, isto não significa que Marx considere que votar é um dever que não admite exceções (ver Allen, 1973, p. 196-197).

Porém, para Marx, os trabalhadores não devem limitar-se a lutar por esses objectivos, mas sim pelo fim do capitalismo e pela instauração de uma sociedade onde não só possam obter melhores condições de subsistência, mas possam desenvolver, num contexto cooperativo, de solidariedade e entreajuda, todas as suas capacidades. Mas, levar os trabalhadores a agir dessa forma sem que estes expressem ser essa a sua vontade, implica pressupor que existem objectivos mais dignos de ser satisfeitos, o que parece incompatível com o utilitarismo.

Para Derek Allen, esta objecção só é válida se não for evidente para Marx que os trabalhadores desejem os benefícios da sociedade pós-capitalista. Contudo, as experiências revolucionárias de 1848 e de 1871, em França, no seu entender, demonstram que a fraternidade humana pode ser mais desejável que a utilização do outro como um simples meio para obter lucros, limitando o desenvolvimento das suas capacidades. Além disso, o simples desenvolvimento dos laços de camaradagem entre os operários que partilham a dureza do seu trabalho pode ser visto também como uma antevisão do novo tipo de relações interpessoais próprias das sociedades pós-capitalistas e mostram que isso é valorizado como um bem estimado pelos trabalhadores.

Em última análise, a questão que se coloca é a de saber se uma moralidade que tem como critério de avaliação da acção humana saber se ela contribui ou impede a realização de uma “vida boa”, apenas possível na sociedade pós-capitalista, é ou não compatível com o utilitarismo.

Para lhe responder, como nota Derek Allen, precisamos de saber se, por “vida boa”, se entende uma vida social onde cada homem possa desenvolver plenamente todas as suas capacidades ou uma vida social onde ele é livre para satisfazer os seus diversos desejos. Se estas são possibilidades alternativas ou se o homem se torna livre através do seu auto-desenvolvimento. Se o homem se torna livre, desenvolvendo aquilo que nele é essencial (desenvolvendo certas actividades mais “elevadas”), ou realizando preferências individuais incontestáveis (ver Allen, 1973, pp. 197-198).

Por actividades “mais elevadas”, podemos considerar a educação artística, científica, etc. Mas Marx não menospreza a fruição de um tempo de lazer onde o homem se pode dedicar a outro tipo de actividades, como a caça, a pesca, etc., de acordo com as suas preferências. Desta forma, distancia-se de filósofos como Platão, Kant ou Hegel, aproximando-se de uma perspectiva utilitarista, na medida em que a sua distinção entre actividades mais e menos elevadas não pressupõe uma valorização unilateral das primeiras, das quais dependeria a realização de uma ideia da natureza humana, mas sim a possibilidade de realização de preferências individuais, ainda que, na prática, se venha a verificar que haja um grande número de pessoas que, depois de terem experimentado diferentes actividades, prefiram a ociosidade à educação (ver Allen, 1973, p. 198).

4.3.2. Georges Brenkert: Marx contra o utilitarismo

Derek Allen pensa que, apesar das críticas de Marx a Bentham e a Stuart Mill, a sua crítica do capitalismo se apoia numa argumentação do tipo utilitarista. Georges Brenkert, pelo contrário, considera que aquela discordância está de acordo com aspectos essenciais do seu pensamento e que, portanto, há uma divergência de princípio entre o marxismo e o utilitarismo.

Na sua opinião, a crítica de Marx ao utilitarismo centra-se essencialmente em dois pontos: em primeiro lugar, o utilitarismo é uma teoria conservadora, aceitando como “natural” uma concepção do ser humano que é determinada pelas circunstâncias específicas da sociedade capitalista. Em segundo lugar, porque se apoia num princípio abstracto, reduzindo todas as actividades ao mesmo denominador comum – a utilidade – obliterando o significado particular de cada uma e desprezando a sua significação.

Comecemos por analisar a primeira objecção. É verdade que Bentham e Stuart Mill consideram a propriedade privada, a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual e a economia de mercado como dados inevitáveis. Stuart Mill afirmou mesmo que “as leis e condições de produção de riqueza partilham do carácter das verdades físicas” (cit. por Brenkert, 1981, p. 196). Marx considera esta afirmação uma defesa do *status quo*, contrapondo-lhe a sua tese de uma sucessão histórica dos modos de produção.

No entanto, pode-se replicar defendendo que os princípios de economia política defendidos por Bentham e por Stuart Mill não derivam necessariamente da defesa do princípio da utilidade. Um utilitarista poderia defender que as leis que regem a economia

capitalista são um mero fenómeno histórico, podendo ser alteradas num diferente contexto social.

Porque é que Marx considerava, então, que existe um vínculo necessário entre o utilitarismo e a defesa da propriedade privada e do mercado? Porque, tal como afirma Brenkert, no seu cálculo de utilidade, o utilitarismo reporta-se a um tipo particular de sociedade cujas regras de funcionamento são definidas a partir da consideração dos diferentes fins privados. Para Marx, esse entendimento do bem geral como uma soma de interesses privados, típico do liberalismo, revela uma visão da sociedade que é própria da ideologia burguesa e que, em última análise, exprime a defesa da sociedade capitalista e dos interesses da burguesia (ver Brenkert, 1981, p. 198).

Note-se que a crítica de Marx ao utilitarismo, desenvolvida, sobretudo, na *Ideologia Alemã*, é anterior à publicação do *Utilitarismo*, de Stuart Mill, e toma, sobretudo, como alvo os escritos de Bentham e James Mill. Ou seja, dirige-se especificamente a uma concepção do utilitarismo fundada num preceito psicológico que considera que o motivo de todas as acções individuais é a busca do prazer, exclusivamente valorizado em termos de intensidade e duração. É neste sentido que Marx o acusa de egoísmo, uma vez que a busca por cada indivíduo do maior prazer que ele próprio possa desfrutar justifica a utilização do outro como um simples meio para alcançar esse fim e, portanto, a exploração do homem pelo homem.

Será a crítica de Marx aplicável a versões mais tardias do utilitarismo?

A resposta é “sim” porque Marx não usa a palavra “egoísta” apenas no sentido restrito de alguém que não hesita em causar um dano a outros para defender os seus próprios interesses, mas no sentido mais amplo de “egocêntrico”. Neste sentido, o termo refere-se igualmente aos utilitaristas mais tardios, “simplesmente em virtude da sua individualidade, dos seus desejos, dos seus fins, serem privados em vez de socialmente definidos” (Brenkert, 1981, p. 200). Ou seja, na perspectiva de Marx, as escolhas e desejos individuais só são compreensíveis no quadro de um determinado relacionamento social, enquanto, para os utilitaristas, todas as decisões são inteiramente livres e independentes, na medida em que as relações que as pessoas estabelecem entre si são puramente incidentais e não constitutivas do que elas próprias são.

Esta perspectiva “atomista” do indivíduo impede os utilitaristas de conceber uma sociedade construída como uma estrutura cooperativa, visando a produção e partilha de um conjunto de bens comuns, remetendo-nos necessariamente para uma ideia de sociedade formada por indivíduos enclausurados na defesa dos seus interesses privados, onde qualquer concepção do “bem geral” só pode ser entendida como o resultado da soma da satisfação dos interesses das partes.

Em conclusão, segundo Brenkert, Marx considera que o utilitarismo é uma doutrina conservadora por três motivos diferentes. Em primeiro lugar é conservadora, no sentido em que considera a sociedade existente como o contexto inevitável onde os homens são chamados a fazer as suas escolhas. Em segundo lugar, porque não é capaz de compreender o indivíduo a partir das relações que os seres humanos estabelecem entre si, entendendo-o antes como um ser isolado exclusivamente centrado na procura da realização dos seus próprios interesses. Em terceiro lugar, porque considerando o indivíduo como um ser privado e não como um ser social, acaba por defender a propriedade privada como um bem indiscutível que todos procuram alcançar (ver Brenkert, 1981, p. 206)

Desta forma, a crítica de Marx ao conservadorismo do utilitarismo associa-se à sua visão estática, caracteristicamente liberal, da pessoa humana, vista como um conjunto de indivíduos isolados e autónomos e não como seres sociais cujos interesses se encontram indissociavelmente ligados aos da classe onde se integram e cujas características estão sujeitas a uma evolução histórica.

A segunda das principais críticas de Marx ao utilitarismo refere-se à sua avaliação da utilidade relativa de várias acções dificilmente comparáveis (escrever poesia, cometer um assassinio, dar esmolas...) em termos de maximização do prazer. Na *Ideologia Alemã*, Marx equipara essa redução de diferentes acções a um valor comum à prática da relação comercial que permite a troca de diferentes mercadorias reduzindo-as ao valor abstracto do seu preço.

Portanto, a recusa de Marx do utilitarismo faz parte de uma contestação mais ampla que tem como alvo a redução de todas as actividades e relações humanas à condição de uma mercadoria. Na sociedade capitalista, tudo é comparável na medida em que tudo se pode vender e comprar. Tal como a moral utilitarista trata como equivalentes diferentes tipos de actividades, reduzindo-os ao máximo denominador comum da sua utilidade, também o capitalismo trata como equivalentes diferentes tipos de coisas, cotejando-as sob a forma

de dinheiro. Ou seja, a noção capitalista do valor de troca corresponde à noção utilitarista de bem e ambas dissolvem, misturam e fazem equivaler o que deve ser mantido separado e distinto.

Tal como afirma Brenkert, para Marx, determinar que acções merecem ser executadas tendo apenas em conta a sua utilidade, não só desonra a natureza da acção em causa, mas também as pessoas que as executam. As acções não estão indiferentemente relacionadas com os indivíduos que as praticam. Estes são o que são em função daquilo que fazem e não podem abdicar do que os define sem abdicarem de si mesmos (ver Brenkert, 1981, p. 213).

Na perspectiva do utilitarismo, cada indivíduo vê nos outros seres humanos meios cujo valor depende da utilidade do seu contributo para a maximização da felicidade do maior número. Em contrapartida, para Marx, “as acções e relações humanas são significativas em si mesmas e não em função de uma finalidade externa ou das consequências que possam produzir” (Brenkert, 1981, p. 214).

Nada disto significa que cada indivíduo deva simplesmente fazer aquilo que deseja. Simplesmente, não é possível comparar as consequências e os produtos de acções cometidas por diferentes pessoas para determinar a sua qualidade moral. Apenas temos que escolher entre aquilo que torna possível a plena auto-realização de todos os indivíduos e aquilo que a impede. Neste sentido, considerando a liberdade enquanto auto-determinação como um fim em si mesmo, Marx encontra-se mais próximo das doutrinas éticas deontológicas do que do consequencialismo utilitarista (ver Brenkert, 1981, p. 216).

4.4. Marx e Aristóteles

Quando Richard Miller enuncia um conjunto de características – Igualdade, Normas Gerais, Universalidade – definidoras da moralidade (Miller, 1984), está a referir-se, sobretudo, à ética deontológica e à ética utilitarista. Ou seja, a um pensamento moral que avalia as acções humanas em função da sua conformidade com um conjunto de normas abstractas pré-definidas. Contudo, há um pensamento ético estranho a estas correntes filosóficas, que defende que uma pessoa, dotada de razão e de um bom carácter, saberá determinar por si própria qual é a opção adequada perante escolhas alternativas. Logo, aquilo que importa não é fixar regras obrigatórias, mas valorizar uma educação cívica que

forme cidadãos virtuosos capazes de realizarem acções meritórias – aquelas que melhor favoreçam a possibilidade de alcançarem esse fim supremo que é a felicidade. Miller designa esta ética de natureza teleológica como um “consequencialismo não-utilitarista” (Miller, 1981), cuja origem se encontraria na ética aristotélica e onde se pode filiar o pensamento moral de Marx.

Como se sabe, Aristóteles aprovava a escravatura, enquanto Marx preconizava uma sociedade sem classes. Será possível encontrar afinidades no pensamento moral entre autores que defendiam arranjos sociais tão radicalmente diferentes? Richard Miller pensa que sim. Nesse caso, o que é que os aproxima?

Miller destaca na *Ética a Nicómano* os seguintes pontos: 1) “Uma vez que a felicidade é uma actividade, ela requer um mínimo de bens materiais e de energia física como pré-requisitos para as acções apropriadas”. 2) “A vida boa deve dar prioridade ao exercício das melhores capacidades humanas, aquelas que mais claramente afastam as pessoas de existência animal”. 3) “A inteligência, acima de tudo, separa os homens dos animais, O exercício da inteligência é um aspecto especialmente importante da vida boa”. 4) “A capacidade de moldar a sua vida através da deliberação e da escolha é uma característica humana particularmente importante”. 5) “A acção de acordo com a virtude deve exprimir um bom carácter. Deve-se escolher aquela acção que satisfaça o próprio bem”. 6) “Para serem felizes, as pessoas necessitam da amizade (...). A amizade”, tal como Aristóteles a entende, “é um cuidado mútuo entre aqueles que partilham objectivos comuns (...). Na amizade genuína, cada um com outro preocupa-se com o outro para o seu próprio bem e não por causa das vantagens que pode obter com isso”. 7) O prazer, embora não seja o único bem, é um bem (...) É um exercício livre de uma faculdade humana. 8) A procura do dinheiro por si mesmo não é natural nem desejável. Conduz à negligência e a uma atrofia de muitas faculdades humanas que têm objectivos não monetários e não aquisitivos. O dinheiro só deve ser adquirido para providenciar os meios para o exercício dessas capacidades” (Miller, 1981, pp. 325-326).

Comparemos, agora, estas posições com aquelas que observamos nos escritos de Marx, onde Miller sublinha os pontos seguintes:

1) “O capitalismo degrada os operários privando-os dos meios materiais e da energia física para exercitar a maioria das suas capacidades”. 2) “Os operários são forçados a despendar a maior parte da sua vida garantindo a satisfação das necessidades físicas que

partilham com os animais, sendo o resto gasto com o simples descanso e relaxamento”. 3) “O capitalismo, enquanto organização da produção de acordo com a mais avançada ciência, força os operários a empenhar-se numa actividade monótona e repetitiva, incomparavelmente estupidificante”. 4) “Sob o capitalismo, a vida do operário é largamente determinada por forças que não controla. É um brinquedo de poderes alheios”. 5) “Sob o capitalismo, o operário vende a sua força de trabalho como um simples meio de satisfazer necessidades. ‘Trabalha para viver. Não considera mesmo o seu trabalho como parte da sua vida. É, em vez disso, um sacrifício da sua vida’ (...). Ninguém toma parte na sua actividade excepto para evitar as consequências do desemprego. Em contraste, na sociedade comunista, ‘o trabalho tornou-se não apenas um meio de vida, mas o primeiro desejo vital’ (...). Só nesta base o trabalho pode ser para o operário um meio de auto-expressão”. 6) “Uma vez que tudo, inclusive a força de trabalho, é uma mercadoria competindo no mercado, cada um ‘trata os outros homens como meios’ (...), ‘está separado da comunidade, mergulhado em si mesmo, totalmente preocupado com o seu interesse privado e agindo de acordo com os seus caprichos privados’ (...). ‘As relações sociais tornam-se meros meios para propósitos privados e necessidades externas (...). Em contraste, a sociedade comunista é ‘uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos’ (...). É realizada em conjunto por cuidado mútuo expresso na regra ‘de cada um segundo as suas possibilidades, para cada um segundo as suas necessidades’. 7) “Parte, embora não todo, o dano feito pelo capitalismo é a imposição de dor aos operários e o comprometimento da sua capacidade para o trabalho”. 8) “O capitalismo encoraja as pessoas a procurar o dinheiro por si mesmo. Se o único significado, para o agente, de uma actividade, é quanto dinheiro ela vale, a diferença entre as várias aptidões e actividades perde o seu significado subjectivo. Consequentemente, a experiência da vida perde diversidade e individualidade (...). Em contraste, na sociedade comunista, o desejo de possuir é substituído pelo desejo de gozar diversas e complexas actividades” (pp. 326-327).

As afinidades entre estas duas propostas são evidentes. Para Aristóteles, tal como para Marx, a finalidade da moralidade é a felicidade (e não o dinheiro), sendo esta apenas realizável no quadro de uma “vida boa”, que só se pode realizar no seio de uma comunidade política, ou seja, numa comunidade de “iguais”, onde seja possível a cada cidadão controlar a sua própria vida e desenvolver todas as suas capacidades.

Evidentemente, o conceito de igualdade assume um significado muito diferente na obra destes dois pensadores. Na *Ética a Nicómano*, avaliando diversos comportamentos, Aristóteles valoriza acima de tudo a contemplação das verdades eternas. Ou seja, a satisfação dos apetites físicos só é valorizada na medida em que torna possível uma actividade intelectual. Essa actividade superior, tal como defende na *Política*, só está ao alcance de uma aristocracia que integra os filósofos, os líderes políticos e militares e os grandes proprietários e implica o sacrifício da maioria da população, incluindo os artesãos, os comerciantes, os pequenos proprietários e, por maioria de razão, as mulheres e os escravos, condenados a uma existência inferior.

Pelo contrário, para Marx, está fora de questão a defesa de um ideal de organização social onde a “vida boa” de uns poucos se cumpriria à custa do sacrifício da imensa maioria. No entanto, admite que a separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual é inevitável num dado estado do desenvolvimento das forças produtivas. Seria, por exemplo, esse o caso da sociedade ateniense no tempo de Aristóteles. Porém, o desenvolvimento das forças produtivas permitiria ultrapassar essa situação, tornando possível o advento da sociedade comunista, onde cada um se poderia dedicar às actividades que melhor servissem os seus projectos individuais de auto-realização. Ou seja, Marx não condena a sociedade escravagista em nome de um princípio abstracto, mas não lhe reconhece um valor ideal. Vê-a apenas como uma etapa de um processo histórico que acabará por nos conduzir a uma sociedade sem classes.

Além disto, Marx está muito longe de Aristóteles quando este atribui à actividade contemplativa uma superioridade natural sobre o trabalho manual, argumentando que ela tem um valor em si mesma, enquanto as outras actividades são simples meios ao serviço da realização de outros fins. Para Marx, pelo contrário, no trabalho criativo, ao contrário do que sucede no trabalho alienado, as actividades intelectual e manual estão muitas vezes intimamente associadas.

Reconhecidas estas diferenças fundamentais, diz-nos Richard Miller que a semelhança entre alguns aspectos do pensamento de Marx e Aristóteles torna-se evidente quando os comparamos com as correntes éticas actualmente dominantes. Nomeadamente com o utilitarismo, que considera que toda a acção política é, em última análise, justificável se maximiza o bem-estar geral da maioria da população, independentemente da forma como esse objectivo é alcançado; e com aquela que designa como sendo “baseada em direitos”

e que defende que existem direitos que devem ser incondicionalmente respeitados, nomeadamente os direitos à liberdade, à igualdade e à propriedade, tal como foram definidos nas Declarações de Direitos aprovadas nas últimas décadas do século XVIII. Na sua opinião, nem Marx nem Aristóteles são utilitaristas, pois não vêem o prazer como a única finalidade das condutas morais, sem que antes se proceda a uma avaliação das formas de vida mais ou menos desejáveis, nem defensores de direitos inalienáveis, pois consideram que todas as políticas devem ser avaliadas em função das consequências originadas pela sua execução (ver Miller, 1981, pp. 327-328).

A propósito de Bentham, Miller cita uma nota de rodapé do *Capital*, onde Marx afirma:

“Bentham é um fenómeno puramente inglês. Ninguém, sem excluir sequer o nosso filósofo Christian Wolf, em tempo algum e em nenhum país, fez tanto alarde do lugar comum mais vulgar. O princípio da utilidade não foi nenhuma invenção de Bentham. Ele simplesmente reproduziu de forma maçadora o que Helvetius e outros franceses disseram com *esprit* no século XVIII. Se se quer saber, por exemplo, o que é útil para um cão, é preciso estudar a natureza do cão. Mas essa natureza não pode ser deduzida do ‘princípio da utilidade’. Aplicando isso aos homens, se se quer julgar todo o acto humano, movimento, relação, etc., através do princípio da utilidade, trata-se em primeiro lugar da natureza humana em geral, e depois da natureza humana modificada historicamente em cada época. Bentham não perde tempo com isso. Com a mais seca ingenuidade toma o moderno lojista, especialmente o lojista inglês, como o homem normal. Aquilo que for útil para esse estranho homem normal e para o seu mundo é útil em si mesmo (...). Assim, por exemplo, a religião cristã é ‘útil’ porque repudia religiosamente as mesmas malfetorias que o código penal condena juridicamente. A crítica da arte é ‘nociva’ porque inibe as pessoas honestas do prazer de admirar Martin Tupper (...). Tivesse eu a coragem do meu amigo Heinrich Heine, e chamaria a Mr. Jeremy um génio da estupidez burguesa (Marx, 2014, Livro I, Tomo III, p. 64).

E, na *Ideologia Alemã*, Marx acrescenta a esta crítica um significativo aditamento, acusando o utilitarismo da “estupidez de fundir todas as múltiplas relações entre as pessoas numa *única* relação de utilidade” (Marx, cit por Miller, p. 328).

Portanto, Marx critica Bentham pelo facto de, para poder universalizar o “princípio da utilidade”, apagar qualquer distinção entre diferentes tipos de homem e diferentes tipos de prazer, valorizando-os apenas em função da sua intensidade e duração.

Encontramos na *Ética a Nicómano* passagens que apontam no mesmo sentido. Aristóteles afirma que os prazeres não valem por si próprios, mas implicam escolhas. Pode-se querer enriquecer, “mas não se, para tal, tiver de se trair alguém”, ou querer restabelecer a saúde, “mas certamente não se, para tal, se tiver que comer o que quer que seja”. Pode-se, então, dizer que os prazeres se distinguem quanto à sua forma específica. Uns são os que têm uma origem nobre, outros os que têm uma origem vergonhosa”. É o facto de reconhecermos que nem todos os prazeres são bons que nos permite distinguir entre um amigo e um bajulador. Enquanto o primeiro “parece ter uma relação com outra pessoa em vista do bem dela”, o outro “tem em vista o seu próprio prazer” (ver Aristóteles, 2004, p. 256).

Há uma passagem da *Ética a Nicómano* onde Aristóteles diz que “ninguém escolheria viver com uma mentalidade de criança ao longo de toda a existência, mesmo podendo gozar de forma extrema com prazeres infantis” (Aristóteles, 2004, p. 256) que nos faz lembrar a famosa passagem do *Utilitarismo* onde Stuart Mill afirma que “é melhor ser (...) um Sócrates insatisfeito do que um idiota satisfeito” (Mill, 2005, p. 54).

De facto, Stuart Mill procurou salvar o utilitarismo da sua crueza benthaniana estabelecendo a distinção entre “prazeres superiores” (intelectuais) e “prazeres inferiores” (meramente físicos) e afirmando que quem já os experienciou não pode deixar de reconhecer a superioridade dos primeiros sobre os segundos. Contudo, esquece que certo tipo de experiências está, na prática, vedado à maioria dos trabalhadores. Aliás, para quem vive numa situação de pobreza, poder alimentar-se convenientemente pode ser mais “útil” do que assistir a um bom espectáculo de ópera.

Poder-se-ia afirmar que o consenso que Mill pretende alcançar acerca da superioridade dos “prazeres superiores” é meramente hipotético. Ele estaria a referir-se ao seu reconhecimento por todas as pessoas no caso de todas elas terem oportunidade de os experienciarem. Contudo, para Marx, a questão mantém-se. Diferentes pessoas colocadas perante questões como – “O que preferiria, bens luxuosos ou segurança? Controlo sobre os outros ou amizade? Conforto material ou actividades culturais?” – dariam respostas diferentes. De facto, as diferentes opções apontam para estilos de vida alternativos e Mill não pode apoiar-se no “princípio da utilidade” para, sem subentendidos morais, determinar qual é a opção mais correcta (ver Miller, 1981, p. 323).

Portanto, a questão central permanece: Pode ser o prazer que possamos obter dos nossos actos, um critério da moralidade? Aristóteles é peremptório a esse respeito: "Fazemos um caso muito sério de muitas coisas, mesmo que elas não nos tragam nenhum prazer, como é o caso de ver, lembrar, saber ou possuir excelências: Não faz aqui diferença alguma se há prazeres que acompanham necessariamente algumas daquelas operações, porque nós as escolheríamos para nós, mesmo que nenhum prazer tivesse nelas a sua origem" (Aristóteles, 2004, p. 257).

Penso que Marx subscreveria, no essencial, esta afirmação de Aristóteles. Não porque desvalorize o desejo de prevenir o sofrimento evitável, mas porque discorda do princípio utilitarista de considerar o prazer como o único motivo que, em última análise, justifica uma opção entre escolhas alternativas. Daí, o seu elogio dos sacrifícios, cometidos em nome de um bem maior, que muitas vezes acompanham uma prática revolucionária.

Portanto, segundo Miller, o pensamento de Aristóteles e de Marx convergem na sua rejeição de uma moralidade utilitarista. Além disso, e por outro lado, nenhum deles defende uma filosofia moral assente em direitos. Ou seja, embora recusem o utilitarismo, não pensam que as acções humanas possam ser avaliadas em função da sua conformidade com princípios gerais inquestionáveis, mas exigem que se tenha em consideração as consequências dos actos praticados.

Tomemos como exemplo os casos daquilo que Aristóteles designa por "justiça distributiva", que se refere à distribuição dos bens entre os cidadãos, e da "justiça rectificativa", que corrige os danos infligidos. Miller reconhece que, em ambos os casos, Aristóteles parece referir-se a "direitos". Assim, a "justiça distributiva" exige uma divisão em partes iguais da honra ou da riqueza a pessoas igualmente relevantes e a "justiça rectificativa" tem como objectivo restabelecer uma situação que foi violada pelo facto de alguma pessoa se ter apropriado indevidamente do que pertencia a outra. Porém, estes direitos à riqueza e à propriedade são fixados de uma forma ambígua. Quais são as características relevantes que justificam uma desigual distribuição da riqueza? E o que é que determina que algo pertença justamente a alguém?

Nos dois casos, Aristóteles rege-se por um critério de proporcionalidade: deve dar-se a cada um aquilo que ele merece e corrigir as injustiças associadas a comportamentos que implicam a fraude ou o roubo. Portanto, ser injusto é "ter mais do que lhe é devido" (Aristóteles, 2004, p. 118).

Contudo, Aristóteles não desconhece que, na Grécia Antiga, nas cidades onde vigoraram regimes tirânicos, aristocráticos ou democráticos, o mesmo critério de justiça equitativa esteve na origem de diferentes práticas políticas. Assim, a sua resposta à questão – “O que é a justiça?” – é necessariamente equívoca.

Sabe-se que, dos três regimes referidos, Aristóteles preferia a aristocracia, ou seja, o governo dos melhores. Mas, na sua opinião, é sobretudo importante respeitar as medidas legais que, em diferentes circunstâncias de tempo e lugar, melhor possam ter como consequência a coesão social indispensável à realização de uma “vida boa” e, portanto, da felicidade.

Afirma, portanto, que, “uma vez que o injusto é um transgressor da lei, e o justo se mantém dentro dos seus limites, é evidente que toda a legalidade é de algum modo justa. Na verdade, tudo o que é definido por um acto legislador é conforme à lei, por isso afirmamos que cada uma das disposições legais é justa. As leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos, ora o interesse dos melhores de todos, ou ainda dos que obtiveram uma posição de domínio, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção. Assim, entendemos por justo (...) o que produz a salvaguarda da felicidade bem como as suas partes componentes para si e para toda a comunidade” (Aristóteles, 2004, p. 119).

Esta passagem da *Ética a Nicómano* dá razão a Miller quando este afirma que a sua concepção de justiça não se funda em direitos inalienáveis, mas tem a esse respeito uma posição flexível. Aquilo que é fundamental é o carácter teleológico das suas concepções acerca da moralidade. Por outro lado, a concepção de direito positivo que se observa em Aristóteles (o que é justo é aquilo que a lei determina como tal), permite-lhe vinculá-la à concepção de justiça que, segundo Allen Wood, seria defendida por Marx.

Ou seja, apoiando-se numa interpretação literal de uma já aqui referida passagem da *Crítica ao Programa de Gotha* onde Marx se refere ao direito dos trabalhadores ao “fruto integral do trabalho”, ou ao “direito igual” e à distribuição equitativa” como “tópicos em desuso” e “patranhas ideológicas”, Miller nega que Marx considere que a defesa dos interesses do proletariado se baseie em direitos.

Afinal, os únicos direitos dominantes numa sociedade capitalista são aqueles que foram instituídos pelas instituições burguesas. E, sendo assim, Allen Wood pode defender que

Marx, considerava como justa (isto é, conforme às normas jurídicas em vigor) a exploração capitalista e, ao mesmo tempo, a condenava pelas suas consequências.

Para Miller, as preocupações centrais do consequencialismo de Marx são a promoção da possibilidade das pessoas deterem o controlo sobre as suas próprias vidas e os bens correlativos da dignidade, auto-afirmação e respeito mútuo. O socialismo, na sua opinião, é o único meio de promover esses bens. Sem o controlo colectivo dos meios de produção, a competição entre os produtores conduz à concentração da propriedade dos meios de produção num pequeno número de pessoas e à redução do auto-controlo da vasta maioria. Logo, a revolução socialista, restringindo o direito à propriedade privada, justifica-se pelas consequências que daí decorrem e não devido a um apelo a um direito universal (ver Miller, 1981, p. 343).

5. Uma ética da libertação

Steven Lukes identifica no marxismo, a presença de uma ética da libertação. Na sua obra *Marx and Morality*, reconhece a existência de um paradoxo na visão de Marx sobre a moralidade que, na sua opinião, pode ser resolvido distinguindo entre dois tipos de moralidade.

O paradoxo consiste no seguinte. Por um lado, Marx considera a moralidade como uma manifestação ideológica, historicamente relativa, que representa a visão do mundo da classe social dominante e serve os seus interesses. Por outro, Marx, embora afirme que a sua acção revolucionária se apoia numa análise científica da realidade social e não em nome da defesa de um ideal ético, proferiu, nos seus escritos, muitos julgamentos morais. Esses juízos justificam a sua crítica do capitalismo, confrontando as suas injustiças com a visão de “um mundo melhor”, numa argumentação que dificilmente pode ser vista como “não moral”.

Na seu entender, “a chave para resolver o paradoxo reside (...) em delinear uma distinção, que pode ser encontrada em Marx, entre uma moralidade do *Recht* e a moralidade da emancipação” (Lukes, 1987, p.27),

Recht pode traduzir-se por Direito. É, portanto, uma moralidade que se exprime numa lei que Marx condena como ideológica e anacrónica, “Emancipar”, por sua vez, vem do latim *emancipare*, referindo-se, primeiramente, à conquista da autonomia de um jovem face ao poder paterno, mais tarde, ao acto de libertação de um escravo e, para Marx, ao processo de libertação dos trabalhadores da escravidão da relação salarial.

Por “libertação” não se entende aqui o processo que conduz à conquista das liberdades fundamentais de informação, expressão e associação, bem como ao direito ao voto, preconizadas pela tradição liberal, embora esses direitos, só tenham sido alcançados após um longo e doloroso processo de lutas, muitas vezes protagonizadas por socialistas e os comunistas. Aliás, Marx critica o liberalismo por recusar na prática social, a fruição de liberdades que defende num plano estritamente formal.

Porém, neste contexto, o conceito de liberdade deve ser entendido como “autonomia e auto-determinação consciente”. Isto é, para Marx, o ser humano é livre se dispõe das condições necessárias para decidir racionalmente sobre as questões que afectam a sua vida. Ora, isso não sucede sob o capitalismo, onde diversas actividades lhe são impostas por um poder que lhe é estranho.

A liberdade, assim entendida, supõe o desenvolvimento multifacetado do indivíduo, a possibilidade dele se objectivar em actividades que se justificam por si mesmas e não como obrigações impostas por necessidades de subsistência que lhe devem permitir um desenvolvimento pleno das suas capacidades e talentos.

Ela pode apenas realizar-se no seio de uma relação harmoniosa de todos os seres humanos, o que significa que só é possível quando for superado o tipo de relação antagonista própria da sociedade capitalista (ver Brenkert, 1981, p. 214 e Petrucciani, 1990, p. 162).

Na opinião de Douglas Kellner, a crítica moral de Marx ao capitalismo fundamenta-se na sua concepção da natureza humana. Marx concebe o homem, antes de mais, como um produtor, alguém que, para satisfazer as suas necessidades, não pode limitar-se a consumir aquilo que a natureza lhe oferece, mas necessita de fabricar os instrumentos que lhe

permitem sujeitá-la, transformando-a e colocando-a ao seu serviço. Por outro lado, transformando a natureza, o homem transforma-se a si próprio: organiza-se em comunidades, amplia as suas capacidades intelectuais e a sua criatividade, e desenvolve novas necessidades. Ou seja, “humaniza-se”, afastando-se progressivamente da condição dos outros animais. O trabalho tem, portanto, uma função essencial que não se esgota na luta pela sobrevivência, mas está na origem da realização do homem enquanto homem.

Particularmente, nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, Marx denuncia a forma como a sociedade capitalista perverte essa função do trabalho, transformando-o num factor de empobrecimento, aviltamento e mutilação da existência humana.

Na sociedade capitalista, o trabalho não pode ser uma actividade pela qual os seres humanos satisfazem as suas múltiplas e diferentes necessidades e potencializam as suas capacidades. É um trabalho alienado porque implica uma cisão entre o homem e o produto do seu trabalho. Em 1º lugar, porque o trabalhador não é o proprietário daquilo que produziu; em 2º, porque perdeu o controlo da sua própria actividade produtiva, sendo submetido a uma disciplina laboral imposta por estranhos; em 3º, porque o seu trabalho deixou de estar associado à sua criatividade, mas, pelo contrário, impede e frustra o seu desenvolvimento; por fim, porque a organização social do trabalho não se baseia em relações de solidariedade e cooperação, mas funda-se no egoísmo, na competição e na exploração. Logo, o trabalho alienado é moralmente condenado por estar fundamentalmente em desacordo com a natureza humana, contrariando o completo desenvolvimento das capacidades humanas e criando seres humanos mutilados e distorcidos.

Kellner admite que não há, em Marx, uma teoria ética completamente desenvolvida, mas apenas o esboço de uma ética da libertação, onde se sustenta a ideia de que uma determinada organização social pode favorecer ou contrariar o processo de auto-realização distintamente humano. Em última análise, Marx toma-a como critério de julgamento moral, como o princípio normativo que justifica a condenação do capitalismo e a defesa do comunismo.

De uma maneira geral, os autores que consideram que a condenação moral do capitalismo se encontra, em Marx, associada à defesa de uma ética da liberdade, tendem a desvalorizar a crítica da injustiça que está associada à exploração capitalista. Allen Buchanan, tal como Douglas Kellner, sublinha a alienação capitalista como o fulcro dessa condenação moral.

Porém, oferece-nos uma definição mais ampla de “exploração”, que excede a definição corrente segundo a qual a exploração capitalista é a apropriação das mais-valias produzidas num tempo de trabalho não pago, o que lhe permite articulá-la com o conceito de alienação.

Assim, Buchanan apoia-se numa passagem da *Ideologia Alemã* onde Marx se refere à “exploração do homem pelo homem” como uma utilização danosa do outro como um meio para obter um benefício para o próprio utilizador, para defender que, neste sentido, a exploração perpassa todas as relações humanas que se estabelecem no quadro da sociedade capitalista, não a restringindo às relações entre as classes e muito menos à relação salarial entre os capitalistas e os trabalhadores (ver Buchanan, 1982, pp. 38 e 39).

Por exemplo, o proletariado assimilando, no curso do processo de venda da sua própria força de trabalho, a ideia de que tudo é passível de ser comprado e vendido e que, portanto, tudo tem um preço, pode explorar a sua própria família. Marx refere-se, nomeadamente, à prática relativamente frequente, entre os operários, de prostituírem as suas mulheres ou a suas irmãs, para assim poderem complementar os seus magros recursos.

Ora, na opinião de Buchanan, “a teoria da alienação fornece um conteúdo ao conceito de exploração, fornecendo uma classificação sistemática dos processos segundo os quais os seres humanos são utilizados e as formas do dano que essa utilização lhes inflige” (Buchanan, 1982, p. 42).

Segundo Marx, como vimos, no processo de produção capitalista, o trabalho é alienado na medida em que o trabalhador perde o controlo da sua actividade laboral, sendo utilizado pelo capitalista exclusivamente para a obtenção de um lucro, à custa da sua exaustão física, da perda da sua criatividade e da frustração do seu desenvolvimento intelectual. No fundamental, passa-se o mesmo sempre que usamos o outro como um simples meio, infligindo-lhe um prejuízo, pelo que a exploração, assim referida num sentido amplo, traduz-se necessariamente num processo de desumanização e, portanto, numa condenação do conjunto das relações sociais próprias da sociedade capitalista como geradoras de um inevitável processo de alienação.

Desta forma, Buchanan acentua o facto desta situação não poder ser ultrapassada por meio de medidas reformistas (por exemplo, através de uma melhoria das condições materiais da vida dos operários), só podendo afirmar-se como alternativa a instauração da sociedade

comunista, caracterizada pela existência de relações sociais de solidariedade e entreaajuda, e onde os homens poderão desenvolver todas as suas capacidades dedicando-se àquelas actividades que melhor sirvam a realização dos seus diferentes interesses.

6. Um balanço crítico de marxismo

Como é evidente, não pretendo sequer esboçar aqui uma análise do marxismo, considerado na sua globalidade. Detenho-me, no subcapítulo 6.1., apenas na apreciação crítica de três temas mais pertinentes para o tema desta dissertação. Refiro-me à teoria do valor-trabalho, à tese da queda tendencial da taxa de lucro e às consequências das crises de superprodução; e, no subcapítulo 7.2., à análise do conceito de “sociedade de abundância”.

6.1. O fim do capitalismo é inevitável ou uma possibilidade que resulta de uma escolha fundada sobre valores morais?

A tese do fim inevitável do capitalismo apoia-se numa argumentação que apresento aqui muito resumidamente.

- 1) O valor de uma mercadoria tem a sua origem na quantidade de trabalho socialmente necessário para a produzir.
- 2) A concorrência obriga as empresas a procurarem um aumento progressivo da produtividade, ou seja, a produzirem cada vez mais, empregando a mesma mão-de-obra ou, se possível, menos trabalhadores, no mesmo tempo de actividade produtiva.

- 3) O aumento da produtividade encontra-se cada vez mais associado à modernização tecnológica.
- 4) Na composição orgânica do capital, o peso do capital fixo (relacionado com o investimento em maquinaria) tende, portanto, a aumentar relativamente à do capital variável (investimento em mão-de-obra).
- 5) Dado o princípio do valor-trabalho, e mantendo-se inalterada a taxa de exploração, o peso crescente do investimento em capital fixo relativamente ao capital variável conduz a uma queda da taxa de lucro.
- 6) Logo, para manter o montante global dos seus lucros, o capitalista precisa de garantir um volume cada vez maior de produção de mercadorias.
- 7) Esse objectivo leva-o a apostar cada vez mais no desenvolvimento tecnológico, pelo que a queda da taxa de lucro se apresenta como uma tendência inevitável.
- 8) A necessidade premente de modernização tecnológica apressa o desgaste da maquinaria utilizada, obrigando o capitalista a renová-la periodicamente.
- 9) Para esse efeito, contrai dívidas que só poderá amortizar através de um aumento das vendas.
- 10) Contudo, a necessidade de aumentar os lucros, de forma a poder saldar as dívidas contraídas, obriga a que o aumento da produção não seja acompanhado por um aumento correspondente dos salários.
- 11) Ou seja, agudiza-se a contradição entre um aumento da oferta de mercadorias e uma estagnação da procura, dando origem a uma crise de superprodução.
- 12) As crises de superprodução manifestam-se através de uma diminuição das vendas, da acumulação de stocks, de encerramento de empresas e do aumento do desemprego.
- 13) Gera-se um círculo vicioso, uma vez que o aumento do desemprego provoca uma diminuição do poder de compra e, portanto, um aumento dos excedentes de produção.
- 14) Para Marx, as crises de superprodução resultam duma procura da maximização do lucro no quadro de uma economia fundada sobre a propriedade privada, o mercado e a concorrência.
- 15) As suas consequências são uma visível destruição das forças produtivas. Logo, exemplificam cabalmente a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção.

- 16) Numa sociedade capitalista, as crises de superprodução não são, portanto, acidentais, mas tendem a repetir-se periodicamente, cada vez com maior intensidade, tornando inevitável o fim do capitalismo.
- 17) A possibilidade de um aumento contínuo e significativo das forças produtivas passa pela colectivização dos meios de produção e pela planificação económica. Ou seja, pelo socialismo.

A teoria do valor-trabalho (ponto 1) é o ponto de partida desta argumentação. Ora, a sua validade foi posta em causa por autores que se situam na área do marxismo analítico, como Gerald Cohen e John Roemer. Vejamos os seus argumentos.

Cohen chama a atenção para o facto da tese do valor-trabalho sustentar que é o trabalho socialmente necessário para a produção de um objeto que determina o seu valor e não o tempo de trabalho que foi efectivamente dispensado para o produzir. Assim, se uma inovação tecnológica permitir que um objecto seja produzido em metade do tempo, todos os objectos similares verão o seu valor ficar reduzido a metade, ainda que a quantidade de trabalho encarnada nos objectos produzidos antes dessa inovação se ter efectivado seja a mesma. Logo, a quantidade de trabalho efectivamente dispensada na produção de um determinado objeto não conta para determinar o seu valor (ver Tarrit, 2014, pp. 83-84).

De facto, existem mercadorias dotadas de valor que não são produto do trabalho humano e mercadorias produzidas pelos seres humanos destituídas de valor. Por exemplo, um campo por cultivar pode ser valioso e uma máquina pouco eficiente pode não ter valor nenhum. Além disso, o valor de uma mercadoria no passado não corresponde necessariamente à do seu valor no presente, apesar de, entretanto, não ter havido qualquer nova incorporação de trabalho. Veja-se o exemplo referido por Jonathan Wolf (Wolf, 2001, p. 230) dos vinhos que se tornam mais valiosos à medida que envelhecem.

Como vimos, Marx considerava que, para estimar o valor de uma mercadoria, apenas o valor de troca importa. O valor de uso não pode ser considerado para esse efeito dado o seu carácter subjetivo e não quantificável.

Cohen, pelo contrário, atribui uma importância significativa à utilidade de uma mercadoria na determinação do seu valor e, nesta questão, afasta-se claramente de Marx e aceita as teses marginalistas que inspiraram a economia neoclássica. É no desejo do

consumidor e não no trabalho do produtor que deve ser procurada a origem do valor de uma mercadoria.

Afasta-se, portanto, daquilo que designa por “argumento marxista tradicional” que considera que a origem da exploração se encontra num tempo de trabalho não pago, cuja existência se deduz da diferença entre o valor das mercadorias produzidas por um operário durante uma jornada de trabalho e o valor das mercadorias que ele pode adquirir com o seu salário, e admite a existência de uma exploração em situações onde não há trabalho, quando há uma apropriação privada de bens dotados de valor em circunstâncias que podemos considerar injustas.

Cohen, tal como Husami, considera a exploração capitalista uma injustiça. Porém, as razões por si invocadas são de ordem moral e prendem-se com o direito reclamado pelos capitalistas à apropriação privada dos meios de produção. “O que faz dos capitalistas exploradores é a sua capacidade de obter o valor em consequência das circunstâncias injustas da sua detenção dos meios de produção” (Tarrit, 2014, p. 88).

Os operários não criam valor, mas objectos dotados de valor, havendo exploração na medida em que o facto de deterem a propriedade dos meios de produção faculta aos capitalistas a apropriação de parte do valor atribuído aos objetos que os operários produziram.

Isto não significa que os trabalhadores devam ter direito ao valor integral dos objectos por si produzidos. Se assim fosse, as pessoas incapacitadas de trabalhar ficariam privadas de quaisquer rendimentos. Cohen defende um princípio distributivo em função das necessidades e condena a exploração capitalista na medida em que a apropriação pelos capitalistas de parte do valor dos objectos produzidos desrespeita esse princípio. Nesse caso, a exploração capitalista seria injusta não apenas porque resulta num prejuízo para os operários, mas também porque penaliza as pessoas mais necessitadas (crianças, desempregados, deficientes, por exemplo) que se veriam privadas de rendimentos a favor de outras com rendimentos acima das suas necessidades.

O direito do capitalista a parte do valor dos objectos criados seria ilegítimo porque não resultaria das suas necessidades, mas do facto de ser proprietário de meios de produção. Logo, na raiz da exploração capitalista encontra-se a desigualdade de acesso aos meios de produção. Os proprietários de meios de produção encontram-se, numa sociedade

capitalista, numa posição de poder que lhes permite beneficiar de uma política de distribuição de rendimentos injusta. A crítica de Cohen à exploração capitalista baseia-se, portanto, em conceções normativas de justiça (ver Kymlicka, 1999, p. 194).

Roemer nega igualmente que a força de trabalho seja a única mercadoria criadora de valor. Na sua opinião, o “tempo de trabalho socialmente necessário” para produzir uma mercadoria é uma unidade incomensurável dadas as diferenças qualitativas entre os diferentes tipos de trabalho, pelo que é impossível fundar sobre o seu cálculo uma teoria do valor. O seu preço não nos pode servir de referência porque depende de factores independentes do valor do trabalho incorporado na mercadoria.

Para Marx, o valor da força do trabalho equivale ao valor das mercadorias necessárias à sua reprodução. Roemer, pelo contrário, considera que o valor do salário varia em função da capacidade reivindicativa dos trabalhadores num contexto social condicionado, antes de tudo, pela relação entre a oferta e a procura de mão-de-obra.

Para Roemer, todas as mercadorias susceptíveis de serem desejadas por poderem proporcionar uma sensação de bem-estar são dotadas de valor, independentemente de terem sido ou não produzidas por trabalhadores. Subscrive, portanto, tal como Cohen, a ideia de valor como utilidade marginal adotada pelos economistas neoclássicos (ver Tarrit, 2014, p. 72).

No entanto, enquanto estes deduzem da teoria do valor como utilidade marginal a ausência de exploração nas relações entre capitalistas e trabalhadores, Roemer assinala a sua existência, sendo, embora, obrigado a afastar da definição marxista da exploração como “tempo de trabalho não pago”.

Na sua opinião, “existe um lucro se e somente se uma mercadoria produzida possui uma propriedade de explorabilidade quando é utilizada como numerário para o cálculo do valor encarnado” (Tarrit, 2014, p. 78). Ora, esta propriedade tanto se pode encontrar na força de trabalho, quando o operário produz mercadorias mais valiosas de que aquelas que pode comprar com o seu salário, como nos grãos de milho que produziram mais do que aqueles que foram lançados à terra. Em função disso, podemos calcular uma taxa de explorabilidade tanto da força do trabalho com do trigo, dada pela diferença entre o que foi produzido por uma unidade determinada de trabalho ou de trigo e aquela que é necessária para a sua reprodução.

A partir daqui, Roemer constrói uma teoria geral da exploração, no seio da qual a exploração capitalista é apenas um caso particular. Tal teoria permite-lhe, por exemplo, falar de uma “exploração socialista”, observável nos países do “socialismo realmente existente”, o que, numa perspectiva, marxista seria aberrante.

Na opinião de Roemer, a exploração não decorre necessariamente da existência da propriedade privada, nem a socialização da propriedade elimina de todo a possibilidade da sua existência.

Considerando a contribuição de cada indivíduo na criação de um “cabaz de subsistência” comum, podemos deparar com três situações possíveis: ou o contributo de um indivíduo para esse cabaz é superior à parte que recebe dele – e, nesse caso, ele é explorado; ou é inferior – e ele é um explorador; ou o seu contributo para a riqueza global é equivalente àquilo que recebe – e, então, ele não é nem explorado nem explorador. Assim, a pertença de um indivíduo a uma classe social passa a ser, sobretudo, determinada pelo facto de os seus rendimentos atingirem ou não um determinado patamar de riqueza, sendo que esse facto depende fundamentalmente de uma desigual repartição da propriedade dos meios de produção.

O princípio de correspondência classe-exploração resulta da constatação de que o proletariado oferece um contributo em trabalho superior aos bens recebidos, enquanto com o capitalista se passa exactamente o contrário. Entretanto, observa-se a existência de diferentes classes intermédias – pequeno capitalista, pequena burguesia, semi-proletariado – de acordo com a existência de diferentes combinações possíveis de rendimentos provenientes do capital e do trabalho.

Ao contrário de Marx, que funda o seu conceito de exploração capitalista sobre a natureza das relações de produção entre a burguesia e o proletariado, Roemer relaciona-a, sobretudo, com os preceitos que determinam a distribuição das riquezas produzidas.

Nesta ordem de ideias, a transferência de mais-valia será legítima quando não está manchada por desigualdades distributivas ou quando contribui para compensar essas desigualdades. Assim, por exemplo, as transferências realizadas pelo Estado a favor dos desempregados não só não resultam de uma exploração como a diminuem, contribuindo para remediar os danos causados, principalmente, por uma distribuição desigual da propriedade.

Rejeitando a teoria marxista do valor, Roemer põe necessariamente em questão a teoria da queda tendencial da taxa de lucro, considerando-a como um fruto de um determinismo tecnológico, revelador de um materialismo vulgar que impede um desenvolvimento criativo do marxismo.

Na sua opinião, uma inovação técnica que resulte numa baixa de custos – com preços concorrenciais e um salário real estável – conduziria a uma subida da taxa de lucro, sendo o crescimento do capital fixo na composição orgânica do capital compensado pelo aumento da taxa de exploração (ver Tarrit, 2014, p. 75). Sendo assim, só causas extra-económicas, como um aumento considerável do salário real, imposto pela luta de classes, pode provocar uma descida da taxa de lucro, através de uma descida da taxa de exploração.

A importância dessa teoria para defesa da tese catastrofista que reconhece no desenvolvimento das economias capitalistas um carácter auto-destrutivo foi já sinteticamente nos pontos 2-7 do resumo anterior. Vamos, agora determo-nos na exposição que dela faz Marx no 3º vol. do *Capital* (Marx, 2000, Vol. 3, Tomo 1, Secção 3. Madrid: Akal). Para isso, recorrerei igualmente a Ernest Mandel (Mandel, 1978, p. 62 e segs.).

Segundo Marx, a mais-valia produzida pelos operários de uma dada fábrica encontra-se incorporada nas mercadorias por si produzidas, mas só se traduz num lucro depois de estas mercadorias terem sido vendidas. Partindo do princípio de que a qualidade das diferentes mercadorias consideradas é equivalente e que a procura se mantém constante, então, o preço dessas mercadorias resulta de um nível médio de produtividade. Na prática, poderá haver fábricas que produzem acima ou abaixo desse nível médio e, como se compreende, as primeiras venderão mais facilmente as mercadorias produzidas, enquanto as segundas se arriscam a não realizar as mais-valias obtidas. De facto, o “espaço” que estas deixam desocupado tende a ser preenchido pelas mercadorias produzidas pelas fábricas mais produtiva que realizam, assim, super-lucros, atraindo novos capitais.

Ora, o aumento da produtividade é obtido, sobretudo, através do investimento em maquinaria tecnologicamente inovadora. Portanto, num aumento do capital fixo da empresa.

A fórmula da taxa de lucro resulta da relação entre a mais-valia e o conjunto do capital ($TL = MV / CF + CV$). Assim, aumentando CF (capital fixo) e mantendo-se constante CV (capital variável) e MV (mais-valia), verifica-se uma diminuição de TL (taxa de lucro).

As exigências de aumento da produtividade traduzem-se, portanto, numa tendência para a descida da taxa de lucro. Essa tendência só pode ser contrariada através de um aumento da mais-valia, isto é, aumentando o peso do trabalho não pago no conjunto da jornada de trabalho. Contudo, se a composição orgânica do capital pode evoluir até uma completa automação, já o peso do trabalho não pago tem como limite o mínimo indispensável à sobrevivência do proletariado. Ou seja, segundo Mandel, e ao contrário do que afirma Roemer, a tendência para a descida da taxa de lucro não pode ser indefinidamente neutralizada por uma subida correspondente da taxa de exploração e, portanto, apresenta-se como uma tendência inevitável (ver Mandel, 1978, p. 66).

A “lei da queda tendencial da taxa de lucro” confronta-se, no entanto, com um problema. Apesar do que nos diz Mandel (“hoje as taxas médias de lucro nos grandes países capitalistas são muito mais baixas que há 50, 100 ou 150 anos”), essa lei não nos oferece um método que nos permita quantificar a taxa de lucro predominante em cada época, nem pode ser empiricamente verificada¹². A sua validade só pode deduzir-se logicamente partindo da alteração da composição do capital.

Além disso, concluir que a inovação tecnológica, conduzindo a uma substituição progressiva do trabalho humano pelo trabalho automático das máquinas, origina uma descida inevitável das mais-valias e, portanto, numa descida da taxa de lucro, implica a aceitação como premissa da teoria do valor-trabalho. Isto é, a aceitação do princípio de que o valor tem a sua única origem no trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria, princípio esse cuja validade, como vimos, pode ser rejeitada.

A ocorrência das crises de superprodução, referida nos pontos 8-13, pelo contrário, é um facto empiricamente comprovado, mas não é necessariamente dedutível da queda tendencial da taxa de lucro. Ou seja, não é possível comprovar a validade dessa tese

¹² Pelo contrário, uma das suas consequências – a pauperização progressiva do proletariado e consequente agravamento da luta de classes – tem sido empiricamente desmentida e foi, por isso, contestada por E. Benstein que abandonou a perspectiva catastrofista do fim inevitável do capitalismo, baseando a sua crítica numa opção ética e optando por uma prática política reformista.

partindo da verificação da existência de crises de superprodução, uma vez que estas podem ser provocadas por outras causas. Por outro lado, a previsão de Marx acerca do carácter cada vez mais violento dessas crises (ver ponto 16) não se verificou. Sobretudo, a partir da crise de 1929, a introdução de medidas como um reforço em contraciclo dos investimentos públicos, acompanhado por medidas sociais como a concessão de subsídios de desemprego, permitiram atenuar os seus efeitos e apressar a retoma do desenvolvimento económico.

Desta forma, o sucesso das crises de superprodução, depois da 2ª Guerra Mundial, não tem originado, nomeadamente nos países economicamente mais desenvolvidos, a ocorrência de movimentos revolucionários. As revoluções socialistas ocorreram, sim, e ao contrário do que Marx havia previsto, em países economicamente subdesenvolvidos e foram provocadas por outras razões.

Finalmente, nos países onde se procedeu a uma colectivização das forças produtivas e onde uma economia de mercado deu lugar a uma economia regida por um plano centralmente definido, não se verificou, ao contrário do que Marx esperava, um crescimento mais rápido das forças produtivas do que aquela que se verificou nos países capitalistas avançados (pontos 14-15 e 17).

Da crítica da tese da inevitabilidade do fim do capitalismo, alguns autores concluem pela inevitabilidade da sua perpetuação. Contudo, muitas das críticas de Marx às injustiças que perpassam as sociedades capitalistas continuam válidas, mais de cem anos percorridos após terem sido proferidas e, por isso, o socialismo continua a ser um ideal acarinhado por muitas pessoas. Apenas, a sua realização não pode apoiar-se, simplesmente, numa contestável previsão “científica” da evolução do processo histórico, mas tem obrigatoriamente de passar por um compromisso moral com a luta por um mundo melhor.

Posto isto, cabe-nos perguntar se o comunismo pode ou não dispensar uma teoria da justiça eticamente fundamentada.

6.2. Algumas notas breves sobre os problemas da desigualdade e dos direitos

No entanto, antes de abordar esse tema, pensamos que seria interessante regressar a duas questões referidas em capítulos anteriores. Refiro-me ao problema da desigualdade,

nomeadamente ao da desigualdade de rendimentos (ver ponto 3.1.1.) e ao dos direitos humanos (ver ponto 5.2.2.).

6.2.1. A questão das desigualdades

Richard Miller chamou-nos a atenção para o facto de Marx não considerar a igualdade como um fim em si mesmo (que se poderia, inclusive, tentar alcançar através de um “nivelamento por baixo”), mas como um meio de enriquecimento. O objectivo final da revolução socialista seria a criação das condições materiais que permitissem a satisfação das necessidades de todos os indivíduos.

Na opinião de Marx, a instituição de um qualquer princípio de igualdade implicaria necessariamente a aceitação de uma situação de desigualdade, o que é verdade se considerarmos que diferentes pessoas têm necessidades diferentes.

Contudo, na minha opinião, daí não se pode inferir que a instituição de diferentes situações de igualdade e desigualdade, próprias de diferentes modos de produção, sejam incomparáveis entre si, por não existir um princípio de justiça, situado acima de quaisquer circunstâncias históricas que possa servir como medida de aferição.

Pensamos, pelo contrário, que será sempre possível distinguir entre “desigualdades virtuosas” e “desigualdades nefastas”. As primeiras seriam aquelas que podem servir como um estímulo ao desenvolvimento das capacidades individuais, favorecendo um processo de desenvolvimento das forças produtivas e a uma melhoria das condições de vida de toda a comunidade. As segundas conduzem à abertura de um fosso social muito difícil de transpor entre “os de cima” e “os de baixo”, originando a formação de uma casta que se reproduz no poder, independentemente dos seus méritos, e de uma massa que se confronta com obstáculos que só excepcionalmente permitem a alguns dos seus membros um maior desenvolvimento das suas capacidades e funciona, em última análise, como um travão a um mais rápido desenvolvimento económico.

Ora, esta última situação, embora mais característica das sociedades do Antigo Regime, divididas em ordens e, sem dúvida, muito mais evidente do que hoje nas sociedades de classes no século XIX, tem-se vindo a agravar nas sociedades capitalistas contemporâneas, como tem sido realçado por Thomas Piketty. Na sua obra, particularmente em *O Capital no Século XXI*, demonstra, apoiando-se em dados estatísticos, que a taxa de crescimento dos rendimentos do capital tende a subir mais

rapidamente que o crescimento económico global, o que significa que a percentagem relativa da parte desse crescimento que é afectada a salários e prestações sociais é cada vez mais pequena.

Piketty (ver Krugman, Piketty, & Stiglitz., 2015, pp. 46-48) denuncia a falsidade de um discurso que descreve estas sociedades como sendo baseadas em princípios como a meritocracia e a igualdade de oportunidades, referindo-se ao fosso de desigualdade que persiste em matéria de educação. Divulga, aí, estudos recentes que mostram que a possibilidade de acesso ao ensino superior continua muito condicionada pela origem social do presumível candidato. Um estudante cuja família tenha um rendimento que a situe na metade inferior da escala social tem 25% de possibilidades de frequentar o ensino superior. Um estudante que provenha de uma família que se situa entre os 10% da população com rendimentos mais altos tem de 90 a 100% de hipóteses de aceder ao mesmo nível de ensino. Esta desigualdade “à partida” torna-se ainda mais flagrante quando falamos de universidades muito prestigiadas. O estudante tipo de Harvard, por exemplo, vem de uma família que se situa entre os 2% da população com rendimentos mais elevados.

Além disso, esta desigualdade acentua-se, mais tarde, numa fase posterior à conclusão da licenciatura, quando comparamos o nível dos vencimentos, por exemplo, de um professor do ensino secundário, no final da sua carreira, com o de um gestor de topo. Em Portugal, por exemplo, embora desconheça dados estatísticos que nos permitam confirmar esta hipótese, pressentimos haver uma alta probabilidade de existir uma significativa distinção social entre os estudantes que se candidatam a diferentes cursos e escolas, conforme as expectativas remuneratórias oferecidas por diferentes licenciaturas.

Joseph Stiglitz, pelo seu lado, na sua obra *O Preço da Desigualdade*, chama-nos a atenção para o facto dos rendimentos de 1% da população dos EUA terem subido, nos últimos 30 anos 150% (300% se considerarmos apenas os 0,1% mais ricos), enquanto os rendimentos de nível médio são, a preços actuais, inferiores aos de há 25 anos, o salário de um trabalhador comum é inferior aos de há 40 anos e o salário mínimo, inferior ao de há 50 anos.

Esta situação reflecte-se, necessariamente, numa desigualdade evidente no acesso aos cuidados de saúde, particularmente nos EUA, apesar das medidas que têm sido avançadas

para garantir o acesso de um número cada vez maior de cidadãos americanos carenciados aos programas *medicaid*.

Tais desigualdades, funcionando como um obstáculo à mobilidade social, não funcionam como um estímulo, mas como um factor de desânimo e de infelicidade.

John Rawls aborda esta questão quando associa o “princípio da igualdade de oportunidades” ao “princípio da diferença” e pensamos ser interessante verificar como Jeffrey Reiman se baseia neste último para justificar a persistência de certas desigualdades inerentes ao princípio da contribuição que vigoraria na sociedade capitalista.

Na sua opinião, desde logo, a superioridade do socialismo sobre o capitalismo residiria no facto de desaparecerem grandes desigualdades sociais não justificadas pelo valor do contributo dado à criação da riqueza auferida. Além disso, os “defeitos” do princípio da contribuição, referidos por Marx na *Crítica ao Programa de Gotha*, justificar-se-iam por funcionarem como um estímulo ao trabalho, favorecendo um mais rápido desenvolvimento das forças produtivas e, conseqüentemente, uma melhoria das condições de vida dos mais desfavorecidos. Em última análise, permitindo a criação das condições materiais que, na fase final do comunismo, possibilitariam a adopção do princípio mais igualitário das necessidades.

Nesta ordem de ideias, não só é legítimo comparar diferentes regimes distributivos, como podemos hierarquizá-los segundo um critério que toma a igualdade como termo de aferição.

6.2.2. A questão dos direitos humanos

Como vimos, na *Questão Judaica*, Marx denuncia, nas diferentes Declarações dos Direitos do Homem surgidas na sequência da Revolução Francesa, uma preocupação fundamental com a liberdade individual que se concretiza numa defesa incondicional do direito à propriedade privada. Considera, portanto, que esses textos se baseiam numa concepção individualista do homem, que vê nos outros uma ameaça permanente à sua liberdade e à sua segurança, em vez de seres que se podem reunir numa actividade cooperativa com vista à criação de um mundo melhor, onde cada um possa encontrar as condições materiais necessárias à sua própria auto-realização.

É verdade que o individualismo é um dos traços característicos da filosofia dos direitos do homem e que existem particularidades inequivocamente “burguesas” nas Declarações dos Direitos do Homem referidas na *Questão Judaica*. Porém, o peso que a segurança individual adquiriu na primeira geração dos direitos do homem deve ser compreendido também como uma defesa de um espaço privado inviolável, erguido contra o poder arbitrário de um Estado concebido como um instrumento de poder apenas dependente da vontade do monarca absoluto. O sentimento de segurança que se procura garantir encontra-se, em primeiro lugar, na previsibilidade, em oposição ao arbítrio, das acções do Estado que possam afectar os comportamentos individuais, o que implica a obediência do poder político a uma Lei conhecida por todos; e, em segundo lugar, na existência de um contrato social que estipula os direitos e obrigações de cada uma das partes – o Estado e os cidadãos.

Ora, a antinomia – Direitos do Homem v. Estado – não pode ser ignorada na época contemporânea, particularmente nos países onde o poder do Estado assumiu a forma de uma “ditadura do proletariado”, como bem o comprovam as experiências que ocorreram no século XX nas sociedades do “socialismo realmente existente”¹³.

Marx concebia o socialismo como uma fase transitória, cujo tempo de duração seria relativamente curto, através da qual se operaria a passagem do capitalismo ao comunismo. E entendia o Estado como um órgão burocrático, dotado sobretudo de uma função repressiva, que deveria assegurar o poder da classe dominante. Então, com o desaparecimento das classes sociais, o Estado extinguir-se-ia. Logo, os direitos do homem, entendidos como uma defesa da liberdade individual contra uma intromissão ilegítima do Estado na vida de cada um, deixariam de ter qualquer sentido. Com afirma Guy Haarsheer, na perspectiva marxista, “os direitos do homem ‘definham’ ao mesmo tempo que o Estado” (Haarsheer, 1997, p. 119).

¹³ De facto, a afirmação da segunda geração dos direitos do homem (direito à saúde, à educação, à segurança social, etc.), acentua a importância da “liberdade para”, não se confinando à defesa da “liberdade de”, o que implica a presença de um Estado socialmente mais interventivo. Opõe-se, portanto, à ideia de um Estado mínimo, limitado às funções de garantir a protecção das liberdades individuais consignadas nos direitos da primeira geração. Contudo, esta tenção, que defensores do liberalismo igualitário, como Rawls e Dworkin, ou do neo-republicanismo, como Philip Pettit, procuraram resolver de uma forma ponderada, assume-se como oposição insanável nas sociedades onde os direitos humanos de primeira geração, pelo menos na prática, são rejeitados e o Estado adopta a forma de um poder totalitário (ver, a este propósito, Guy Haarsheer, 1997, pp. 47 e segs.).

Aliás, segundo Marx, o Estado, sob a forma da ditadura do proletariado, seria já um aparelho minimamente burocrático. Assim, na *Guerra Civil em França*, inspirando-se no exemplo da Comuna de Paris, afirma que ela não adopta um modelo de organização decalcado do Estado burguês, diferenciando-se dele apenas pelo facto de os mesmos cargos serem ocupados por diferentes pessoas, mas seria um Estado que conteria já em si mesmo os germenés da sua própria auto-destruição.

Desta forma, rejeita um “poder estatal centralizado, com os seus órgãos onnipresentes: o exército permanente, a polícia, a burocracia, o clero, a magistratura” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. 2, p. 230). A nova República Social organizar-se-ia sob a forma de uma federação de comunas cujos membros, eleitos e revogáveis a todo o momento, nomeariam os seus delegados a um poder central dotado de capacidades legislativas e executivas. Além disso, a Comuna de Paris dissolveu a polícia e o exército, substituindo-o por uma milícia popular mobilizada por um tempo de serviço extremamente curto (pelo “povo em armas”), e substituiu os funcionários judiciais, dotados de uma suposta independência, por indivíduos que, como todos os outros funcionários públicos, deviam ser eleitos, responsáveis perante os seus eleitores e revogáveis por decisão destes (ver Marx & Engels, 1973-1974, vol. 2, pp. 233-234).

Ou seja, o Estado, em vez de se afirmar como um aparelho burocrático, vivendo acima e à custa da sociedade civil, daria lugar àquilo que poderíamos descrever como o próprio proletariado organizado enquanto classe dominante.

Como se sabe, após a derrota da Comuna de Paris, estas concepções de Marx acerca do que deveria ser a ditadura do proletariado, não se concretizaram nas experiências posteriores que resultaram de outros e mais recentes movimentos revolucionários. As revoluções socialistas do século XX não ocorreram nos países capitalistas mais desenvolvidos, mas em países mais ou menos economicamente atrasados. A fase de transição socialista (e, portanto de ditadura do proletariado), prolongou-se indefinidamente no tempo e o aparelho burocrático do Estado adquiriu nesses países uma dimensão muito superior àquela que tinha conhecido nas sociedades capitalistas. E, portanto, a questão dos direitos humanos veio, neles, a adquirir um inquestionável relevo.

Na prática, a ditadura do proletariado assumiu a forma de uma ditadura da “vanguarda organizada da classe operária”, ou seja, dos diferentes Partidos Comunistas no poder. O conceito de “vanguarda” designa a elite que se considera detentora da “verdade científica”

proporcionada pelo materialismo histórico. O facto de, por definição, exercer o poder em nome do proletariado dispensa os termos de um contrato social que estipule limites e condições do seu exercício. Pelo contrário, o exercício de uma qualquer actividade crítica tende a ser vista como uma ameaça contra-revolucionária. Trata-se, portanto, de um processo de auto-legitimação que exclui a fiscalização democrática do exercício do poder. Por outro lado, esse poder estende-se a todos os campos da actividade social – economia, política, cultura, etc. – instituindo um regime totalitário que a reduz a muito pouco o espaço reservado à liberdade individual.

O marxismo poderá justificar os sacrifícios de hoje evocando o futuro radioso que nos espera amanhã. Os Direitos do Homem, pelo contrário, referem-se ao “aqui e agora”. Esta oposição torna-se tanto mais pertinente quanto mais aquele futuro vai sendo diferido no tempo, até se tornar num horizonte muito longínquo, cuja avaliação não é susceptível de nenhuma verificação empírica.

Nestas circunstâncias, o entendimento do socialismo como uma etapa fundamental de um processo de libertação ou de emancipação individual, não nos parece compatível com a submissão por tempo indeterminado do indivíduo aos ditames de um poder político auto-legitimado e, portanto, todo-poderoso. Passa, pelo contrário, pelo reconhecimento da validade dos direitos humanos da primeira geração.

6.3. O comunismo pode dispensar uma teoria da justiça?

O comunismo é uma sociedade sem classes. Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels afirmam que, “para nós, o comunismo não é um *estado* que deva implantar-se, um *ideal* ao qual a realidade se deva sujeitar. Chamamos comunismo ao movimento *real* que anula e supera o estado de coisas actual” (Marx & Engels, 1973-1974, vol. I, p. 35).

Quais são, então, as circunstâncias da sociedade comunista?

Segundo Marx, as raízes da sociedade comunista mergulham na sociedade capitalista que a precedeu. O capitalismo teve a virtude de permitir um extraordinário desenvolvimento das forças produtivas mas, a dada altura, a manutenção das relações de produção que o caracterizam teria passado, segundo Marx, a ser um obstáculo para o seu posterior desenvolvimento. A revolução socialista permitiria resolver essa contradição, criando as condições necessárias ao advento do comunismo.

A superação de uma situação de relativa escassez de bens de consumo, fruto desse desenvolvimento das forças produtivas, é a condição fundamental do nascimento da sociedade comunista. É esta situação de abundância que permite a superação dos limites estreitos do direito burguês, ainda presentes na sociedade socialista, que subjazem ao princípio da contribuição e que se fundam ainda num princípio de troca de bens de valor equivalente. A abundância generalizada dos bens considerados indispensáveis pelos seres humanos permite a sua substituição pelo princípio das necessidades.

A aplicação deste princípio não faz, portanto, depender o usufruto de certos bens sociais por cada indivíduo do seu contributo para a sua criação. E, sendo assim, é possível afirmar que o trabalho deixa de ser uma imposição ditada pela necessidade de garantir a sobrevivência, para passar ser uma forma de auto-realização. Por outro lado, sendo os seres humanos indivíduos multifacetados, movidos por diferentes interesses, o princípio das necessidades relaciona-se naturalmente com o fim da divisão do trabalho. Desta forma, como afirma Marx na *Ideologia Alemã*, na sociedade comunista, “cada um não tem uma esfera exclusiva de actividades, mas pode desenvolver as suas aptidões na área que deseje, a sociedade se encarregará de regular a produção geral, o que torna perfeitamente possível que eu me possa dedicar hoje a isto e amanhã àquilo, que possa caçar pela manhã, pescar de tarde, levar o gado a pastar pelo anoitecer e, depois de jantar, se me apetecer, dedicar-me à crítica, sem necessidade de ser exclusivamente caçador, pescador, pastor ou crítico” (Marx & Engels, 1973-1974, 1º vol., pp. 32-33).

A questão que se coloca aqui é a de saber se o comunismo, descrito nestes termos, é uma consequência inevitável do desenvolvimento das forças produtivas, como pretendem Marx e Engels ou se, pelo contrário, é uma visão ideal de uma sociedade mais justa?

Qualquer resposta a esta questão terá que passar necessariamente pela interpretação do conceito de “sociedade de abundância”, cujo significado não é claro nas obras de Marx, embora, como vimos, ele seja nelas apresentado como condição *sine qua non* da realização do comunismo.

Segundo Marx, o homem distingue-se dos outros animais pelo carácter flexível das suas necessidades. Por um lado, não somos capazes de fixar um limite à sua capacidade de inventar sempre novas necessidades; por outro, é capaz de garantir a sua sobrevivência recorrendo a um número muitíssimo reduzido de bens essenciais. Sendo assim, qual é, portanto, a ideia que Marx tem de “abundância”?

Diz-nos Norman Geras (ver Geras, 1985, p. 81 e segs.) que, não encontrando nos seus escritos uma resposta explícita a esta questão, podemos analisar três hipóteses: 1) a de haver uma abundância relativa a um “mínimo absoluto” e, portanto, considerá-la como uma garantia de subsistência; 2) uma abundância relativa a uma noção ilimitada de necessidades, garantindo a cada indivíduo a possibilidade de realização de todos os seus desejos; 3) uma abundância relativa a um padrão de razoabilidade intermédia entre 1) e 2).

A primeira hipótese pode ser imediatamente descartada. Existem muitas passagens nas obras de Marx que não deixam dúvidas de que o seu conceito de abundância não se reduz à existência dos bens necessários à sobrevivência de todos, mas deve garantir a possibilidade do desenvolvimento pleno das capacidades de cada indivíduo. A segunda hipótese é absurda, pois haverá sempre bens, como o espaço, necessariamente limitados. Se eu tivesse a necessidade de uma praia muito extensa onde pudesse passear sozinho, só a poderia satisfazer a custo de uma limitação abusiva dos direitos dos outros a frequentá-la. Se se realizasse uma *performance* artística irrepetível num espaço fechado, a realização da minha necessidade de assistir a esse espectáculo estaria necessariamente condicionada pela capacidade da sala e pelo número dos outros interessados. Somos obrigados a concluir, portanto, a favor da terceira hipótese, não dando crédito à possibilidade de Marx ter podido pensar que numa “sociedade de abundância”, os homens pudessem satisfazer, sem limites, todos e quaisquer desejos.

Note-se que muitos autores que se debruçaram sobre a obra de Marx não consideram o princípio das necessidades como um princípio de justiça, na medida em que um tal princípio só se justificaria numa situação de relativa escassez de bens de consumo, onde seríamos obrigados a decidir “quem tem direito a quê”. Numa “sociedade de abundância”, onde “todos tivessem direito a tudo”, esse princípio estaria “para além da justiça”. Não teria um valor normativo, mas limitar-se-ia a descrever a situação existente. Contudo, esta posição obriga-nos a optar pela hipótese 2), confrontando-nos com a contradição insanável entre a infinitude das necessidades humanas e a finitude de certos recursos naturais. Ou seja, esse entendimento de “abundância” obriga-nos a considerar o comunismo como uma utopia não realizável.

Por outro lado, se optarmos pela hipótese 3), teremos que considerar o princípio das necessidades, na sua essência, como um princípio distributivo e, portanto, verificar ser

indispensável fixar as normas que devem presidir a uma justa distribuição de benefícios e encargos, assunto sobre o qual Marx é totalmente omissivo.

Concretamente, coloca-se-nos a questão de saber como é que um padrão de razoabilidade, em matéria de satisfação das necessidades, pode ser estabelecido sem conflitos e, caso a resposta seja “não pode”, como é que esses conflitos interpessoais podem ser dirimidos.

Norman Geras coloca-nos perante duas hipóteses. Na primeira, competiria ao Estado fixar os termos desse padrão de razoabilidade, ou seja, determinar que desejos individuais poderiam ser aceites ou não e garantir que todos aqueles que fossem considerados aceitáveis se harmonizassem de tal maneira que a realização de cada um não compromettesse a realização dos restantes. Marx, contudo, sempre defendeu que com o fim das classes sociais o Estado se extinguiria e, nas suas obras, nunca é referido outro tipo de organização institucional que estivesse dotado da autoridade necessária ao cumprimento daquelas funções. Na segunda, os desejos razoáveis dos indivíduos harmonizam-se espontaneamente de uma forma satisfatória, sendo dispensável a intervenção de uma instituição reguladora, mas isso parece contradizer o princípio da substituição de uma economia de mercado por uma economia planificada.

Postas de lado estas duas hipóteses, resta, segundo Geras, a possibilidade de existirem normas sociais autoritárias, inclusive normas distributivas, que todas as pessoas aceitem mais ou menos voluntariamente. Esta hipótese, que nos aproximaria do “reino dos fins” da tradição ética kantiana, remeter-nos-ia vez para o domínio da utopia, dado o “natural egoísmo” dos seres humanos.

Como se sabe, para Marx, a questão do egoísmo não é, contudo, um dado da natureza humana, mas um facto social que decorre de uma experiência de vida no seio de uma sociedade competitiva. Numa sociedade de abundância a dicotomia altruísmo / egoísmo simplesmente não faz sentido. Porém, se aceitarmos que mesmo no comunismo as pessoas se confrontam com uma relativa escassez de certos bens, a existência de conflitos de interesses individuais não pode ser eliminada.

Em última análise, podemos afirmar que não se encontra nos escritos de Marx nenhuma proposta satisfatória para a resolução do problema da fixação de um padrão de razoabilidade aceitável para todos os indivíduos. Será que uma possível solução para este problema terá que ser procurada fora do marxismo?

Considerações finais

Os conflitos inevitáveis que decorrem da persistência de uma relativa escassez de certos bens, mesmo numa “sociedade de abundância”, só podem ser resolvidos pelo recurso a normas de justiça comumente aceites.

Segundo Jeffrey Reiman (ver Reiman, 1981), tais normas de justiça reflectem os consensos estabelecidos no âmbito um contrato social e apresentam-se num conjunto coerente sob a forma de uma teoria da justiça.

Já vimos que, para Allen Wood, Marx desenvolveu, de facto, uma teoria da justiça, considerando ser justo o conjunto das instituições sociais que melhor sirvam o regular funcionamento de um determinado modo de produção. Neste sentido, não podermos condenar o capitalismo em nome da justiça, uma vez que as instituições de justiça que vigoram na sociedade capitalista são aquelas que se acordam com aquele propósito. Ou seja, as relações de produção estabelecidas entre o proletariado e a burguesia seriam justas pois, na ausência de fraude ou coerção, resultam de uma troca de equivalentes, servindo igualmente os interesses das partes envolvidas nessa relação contratual.

Porém, Wood esquece que essa relação não é realmente livre. Os trabalhadores independentes só admitem vender a sua força de trabalho depois de terem sido expropriados dos meios de produção. Só então se convertem num proletariado, obrigado a sujeitar-se às condições do contrato de compra e venda da sua força de trabalho, sob pena de se ver desprovido dos recursos indispensáveis à sua subsistência.

Compreendemos, então, a crítica marxista do contrato social como suporte das relações sociais capitalistas. O proletariado e a burguesia podem estar de acordo quanto à troca da força de trabalho por um salário, mas pode não haver acordo nenhum quanto às circunstâncias sociais que tornaram essa troca inevitável. Neste caso, sob a forma de um

entendimento geral, ele surge, de facto, como uma expressão do poder e dos interesses da classe social dominante.

No entanto, para Reiman, não se pode deduzir da crítica da justiça capitalista, a crítica do contratualismo em geral. A sua tese é a de que um contrato social só é justo se se basear num conjunto de normas que qualquer indivíduo possa aceitar, independentemente dos seus interesses particulares.

Mesmo numa sociedade onde os antagonismos de classe desapareceram, não podemos excluir a hipótese de ocorrerem práticas sociais penalizadoras de grupos minoritários ou da população em geral, ainda que elas não sejam mal intencionadas, simplesmente porque não se pode ignorar as possíveis consequências da falibilidade das decisões humanas.

Para minorar as consequências dessa possibilidade, mesmo na sociedade comunista, são necessárias normas, cuja licitude é globalmente aceite, que explicitem direitos e obrigações, recompensas e penalidades, a legitimidade dos meios adoptados e dos fins que se pretende alcançar. Ou seja, é necessária a existência de uma teoria da justiça.

Para definir quais seriam os princípios de justiça que, nestes termos, poderiam ser aceites por todos os indivíduos independentemente dos seus interesses particulares, Reiman socorre-se daquilo que designa pelo “método de Rawls”.

John Rawls procurou definir um conjunto de princípios de justiça que não privilegiariam os interesses particulares de nenhuma das partes contratantes porque seriam por elas escolhidos em “posição original”. Ou seja, quando se encontram cobertas por “véu de ignorância” que não lhes permitia identificar o lugar que ocupavam na sociedade e os interesses particulares que daí advinham.

Porém, a teoria da justiça de Rawls tem sido rejeitada por muitos autores marxistas. Reiman elenca, assim, as suas críticas:

- 1) Centra-se sobre critérios distributivos, menosprezando as relações sociais de produção donde eles derivam.
- 2) Consequentemente, Rawls admite que a distribuição de bens pode ser justa sem que sejam alteradas as relações de produção.
- 3) O método da “posição original” pressupõe uma comunidade compreendida como uma soma de indivíduos egoístas, pois testa diferentes critérios distributivos,

perguntando-se quais deles seriam preferidos por indivíduos racionais chamados a decidir em função do seu próprio bem.

- 4) Afirma-se também a impossibilidade de existir uma concepção de justiça válida em quaisquer circunstâncias históricas.
- 5) Defende-se, por fim, que o comunismo é um ideal para além da justiça, pois, enquanto esta procura realizar uma distribuição equitativa de bens relativamente escassos, o comunismo, beneficiando de um desenvolvimento extraordinário das forças produtivas, permite a cada um consumir de acordo com as suas necessidades. Ou seja, a justiça procura gerir situações de antagonismo que, na sociedade comunista, deixam de existir.

Reiman rejeita de algumas destas objecções e aceita outras, mas considera que nenhuma delas põe em causa o método que consiste em imaginar que princípios de justiça seriam escolhidos se todos os decisores estivessem colocados em “posição original”.

Concretamente, em relação à crítica referida em 1), considera que nada nos impede de considerar que a “estrutura básica” da sociedade que, na teoria da justiça de Rawls, nos surge como o conjunto de instituições que regulam a distribuição daquilo que designa como “bens sociais primários” (liberdades, oportunidades, rendimentos e bases sociais do respeito mútuo), não seja, também, responsável pela distribuição do poder de cada um controlar a sua própria vida. Aliás, Rawls considera-os “primários” porque os julga imprescindíveis como garantia da possibilidade da realização dos projectos de vida de cada indivíduo. Além disso, o método da posição original permite-nos determinar se as relações sociais são ou não relações de dominação. Isto é se se caracterizam por uma distribuição assimétrica do poder com a qual todos possam concordar (ver Reiman, 1981, p. 313).

Quanto à crítica referida em 2), Reiman considera-a válida, mas pensa que ela não põe em causa o método de Rawls. Para poderem escolher racionalmente entre diferentes princípios de justiça distributiva aqueles que querem adoptar as partes precisam conhecer as formas do funcionamento das sociedades humanas. Se a teoria marxista da economia fizesse parte do conjunto desses conhecimentos gerais, então defenderiam as transformações necessárias no plano da organização da produção que viabilizassem a aplicação dos princípios distributivos que resolvessem adoptar (ver Reiman, 1981, p. 314).

Sobre a crítica exposta em 3), Reiman pensa que o método de Rawls tem a virtude de conciliar o interesse individual com o interesse colectivo, na medida em que, numa posição original, todos seriam levados a optar por um princípio *maximin* (defendendo a melhor situação possível para os mais desfavorecidos), para prevenir a possibilidade de se descobrirem numa situação insuportavelmente penosa, uma vez levantado o véu de ignorância. O seu individualismo é, portanto, necessário para impedir a assumpção de princípios legitimadores da exploração de um indivíduo ou de uma minoria por um grupo maioritário (ver Reiman, 1981, p. 315).

A crítica referida em 4), segundo Reiman, pode pôr em causa a universalidade dos princípios de justiça defendidos por Rawls, mas não o seu método. Na sua opinião, é possível atribuir uma dimensão histórica aos princípios de justiça enunciados por Rawls uma vez que ele próprio considera que tais princípios são uma função do conhecimento autorizado na posição original. Ora, se ao longo da história esses conhecimentos gerais acerca da natureza humana, do funcionamento das instituições sociais ou das possibilidades oferecidas pelo desenvolvimento tecnológico, pode mudar, então também os princípios de justiça adoptados podem ser alterados. Contudo, continua a ser verdadeiro que a justiça é aquilo que os indivíduos, colocados em posição original, acordarem entre si (ver Reiman, 1981, p. 315).

Finalmente, a crítica referida em 5), protagonizada, nomeadamente, por Robert Tucker, é rejeitada por Reiman por confundir o fim dos antagonismos de classe, que deixariam de existir na sociedade comunista, com a persistência de possíveis conflitos individuais, em torno de “coisas”, como o tempo, que são naturalmente finitas e, portanto, escassas.

A justa distribuição da liberdade de utilização do seu tempo de vida entre diferentes pessoas não fica resolvida pelo simples desaparecimento dos antagonismos de classe. Baseia-se, diz-nos Reiman, no facto dos indivíduos serem fisicamente separados, mortais e conscientes disso mesmo. Significa que as experiências de cada um a ele próprio pertencem, que o tempo que cada pessoa despende, mesmo quando trabalha com prazer para o bem dos outros, é o tempo que poderia ter gasto noutras actividades, igualmente gratificantes das quais teve que abdicar. E tudo isso nos obriga a distribuir justamente benefícios e encargos, tarefas e recompensas. Não faz sentido supor que o fim dos antagonismos de classe torne as pessoas tão altruístas que deixem de se importar com o modo como o tempo finito de que dispõem possa ser utilizado.

Reiman argumenta contra essa improvável hipótese através de uma *reductio ad absurdum* da tese de Tucker: se ninguém se importar consigo mesmo, também não se importará com a sorte dos outros. Logo, uma sociedade de perfeitos altruístas ignorará perigosamente o interesse de todos.

Note-se que a redução da teoria da justiça de Rawls a um “método” significa que a valorizamos como um meio de chegar à definição de princípios de justiça consensuais, mas não necessariamente como uma estratégia para a sua implementação. Essa passagem da teoria à prática exige o fim das classes sociais como pré-condição. Ou seja, a vitória da revolução socialista e a erradicação do capitalismo.

A aceitação comum de determinados princípios de justiça é possível e necessária para resolver situações de conflito entre diferentes indivíduos, mas não para resolver antagonismos de classe. Podemos alcançar um acordo global acerca de uma justa distribuição de tarefas entre indivíduos que, no essencial, perseguem os mesmos fins. Isso, acontece, por exemplo, no seio da comunidade familiar. O mesmo não é possível numa sociedade dividida em classes com interesses antagónicos, onde a prossecução dos objectivos de uma delas implica a anulação dos objectivos da outra. Essa possibilidade, que Rawls implicitamente admite, torna a sua teoria vulnerável à hipótese, já aqui referida, de as normas acordadas pelas partes em “posição original” serem rejeitadas por aqueles que se sintam prejudicados, uma vez levantado o “véu de ignorância”. O mesmo não sucederia no primeiro caso, onde todos beneficiariam da implementação de regras que garantissem o funcionamento adequado de uma comunidade, fora da qual ninguém se poderia realizar.

Diríamos, então, que nem a eliminação de relações sociais antagónicas implica um altruísmo tal que dispensa a fixação de normas distributivas que todos considerem justas, nem que tais normas podem ser fixadas num quadro social caracterizado pela existência de classes com interesses antagónicos.

Sendo assim, a conclusão que retiramos da tese de Reiman é a de que o comunismo não pode ser visto como uma sociedade que dispensa a existência de uma teoria da justiça, mas antes como uma sociedade onde a justiça será, finalmente, possível.

Referências bibliográficas

- Allen, D. P. H. (1973), “The Utilitarianism of Marx and Engels”. In *American Philosophical Quarterly*, vol. 10, nº 3.
- Allen, D. P. H. (1981), “Marx and Distributive Justice of Capitalism”. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Aristóteles (2004), *Ética a Nicómano*. Lisboa: Quetzal.
- Ashton, T. S. (s/d), *A Revolução Industrial*. Lisboa: Edições Europa-América, 6ª ed..
- Beaud, M. (1992), *História do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Berlin, I. (2009), *Karl Marx. Su Vida y su Entorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bidet, J. (1995), *John Rawls et la Théorie de la Justice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brenkert, G. G. (1981), “Marx’s Critique of Utilitarianism”. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Buchanan, A. (1981), “The Marxian Critique of Justice and Rights”. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Buchanan, A. (1982), *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. London; Methuen.
- Carver, T. (1991), *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, V. (2013), *Breve Historia de la Ética*, Barcelona: RBA.
- Cohen, G. A. (1980), “The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation”. In Cohen, M., Nagel, T. & Scanlon, T., *Marx, Justice and History*. Princeton: Princeton University Press.

- Cohen, G. A. (1981), “Freedom, Justice and Capitalism”. In *New Left Review*. nº 26.
- Cohen, M., Nagel, T. & Scanlon, T. (1980), *Marx, Justice and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Denis, H. (1978), *História do Pensamento Económico*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Droz, J. (2014), *O Socialismo Democrático*. Mangualde: Edições Pedagogo.
- Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, F. (1990), *Anti-Düring*. Moscovo: Edições Progresso.
- Edgley, R. (1990), “Marxism, Morality and Mr. Lukes”. In McLellan, D. & Sayers, S, *Socialism and Morality*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Geras, N. (1985), “The Controversy about Marx and Justice”. In *New Left Review*, nº 150.
- Geras, N. (1990), “Marxism and Moral Advocacy”. In McLellan, D. & Sayers, S, *Socialism and Morality*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Haarscher, G. (1997), *Filosofia dos Direitos Humanos*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Harvey, D. (2014), *Guía de El Capital. Libro Primero*. Madrid: Akal.
- Husami, Z. I. (1980), “Marx on Distributive Justice”. In Cohen, M., Nagel, T. & Scanlon, T., *Marx, Justice and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Kant, I (2011), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kellner, D. (1981), “Marxism, Morality and Ideology”. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Krugman, P., Piketty, T. & Stiglitz, J., (2015), *Debate sobre a Desigualdade e o Futuro da Economia*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Kymlicka, W. (1999), *Les Théories de la Justice. Une Introduction*. Paris: Éditions de la Découverte.
- Locke, J. (2006), *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70.
- Lukes, S. (1985), *Marxism and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Mandel, E. (1978), *Iniciação à Teoria Económica Marxista*. Lisboa: Edições Antídoto.

Marx, K. (1971), *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*. Porto: Brasília Editora.

Marx, K. (1973), “Las Concepciones Materialistas e Idealistas (cap. 1, da *Ideologia Alemã*). In Marx, K. & Engels, F. (1973-1974), *Obras Escogidas*. Vol. 1., Moscovo: Editorial Progreso.

Marx, K. (1973), “La Guerra Civil en Francia”. In Marx, K. & Engels, F. (1973-1974), *Obras Escogidas*. Vol. 1., Moscovo: Editorial Progreso.

Marx, K. (1973). “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”. In Marx, K. & Engels, F. (1973-1974), *Obras Escogidas*. Vol. 1., Moscovo: Editorial Progreso.

Marx, K. (1973), “Salário, Precio y Ganancia”, In Marx, K. & Engels, F., *Obras Escogidas*. Vol. 2., Moscovo: Editorial Progreso.

Marx, K. (1974), “Crítica del Programa de Gotha”. In Marx, K. & Engels, F., *Obras Escogidas*. Vol. 3. Moscovo: Editorial Progreso.

Marx, K. (1978), *Miséria da Filosofia*. Lisboa: Editorial Estampa.

Marx, K. (2000), *El Capital*, 3 vol.’s, 8 tomos. Madrid: Akal.

Marx, K. (2010), *Sobre a Questão Judaica*. Lisboa: Cotovia.

Marx, K. & Engels, F. (1973-1974). *Obras Escogidas*. 3 vol.’s. Moscovo: Editorial Progreso.

Marx, K. & Engels, F. (1973-1974). “Manifiesto del Partido Comunista”. In Marx, K. & Engels, F. (1973), *Obras Escogidas*. Vol. 1. Moscovo: Editorial Progreso.

McLellan, D. & Sayers, S. (eds.) (1990), *Socialism and Morality*. Londres: Palgrave Macmillan.

Mehring, F. (1974, 1976), *Karl Marx*, 2 vol.’s. Lisboa: Editorial Presença.

Mill, J. S. (2005), *Utilitarismo*. Lisboa: Gradiva.

- Miller, R. W. (1981), “Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism””. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Miller, R. W. (1984), *Analizing Marx. Morality, Power and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.) (1981), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Nozick, R. (2009), *Anarquia , Estado e Utopia*. Lisboa: Edições 70.
- Petruciani, S. (1990), “Marx and Morality. Le Débat Anglo-Saxon sur Marx. Étique and Justice”. In *Contradictions*, nº 63.
- Rawls, J. (2001), *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença.
- Reiman, J. F. (1981), “The Possibility of a Marxian Theory of Justice”. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.
- Reiman, J (1987), “Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen”. In *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, nº 1.
- Reiman, J. (1991), “Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the problem of Ideology”. In Carver, T., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosas, J. C. (2011), *Concepções de Justiça*. Lisboa: Edições 70.
- Singer, P. (ed.) (2000), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Singer, P. (2011), *A Vida que Podemos Salvar*. Lisboa: Gradiva,
- Tarrit, F. (2014), *Le Marxism Analytique. Une Introduction Critique*. Paris: Éditions Syllepse.
- Tucker, R. C. (1969), *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: W. W. Norton & Company.
- Young, G. (1981), “Doing Marx Justice”. In Nielson, K. & Patten, S. C. (ed.), *Marx and Morality*. Ontario: Canadian Journal of Philosophy.

Wolff, J., *Porquê Ler Marx Hoje?* (2003). Lisboa: Edições Cotovia.

Wood, A. W. (1972), “The Marxian Critique of Justice”. In *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, nº 3.

Wood, A. W. (1980), “Marx on Right and Justice. A Reply to Husami”. In Cohen, M., Nagel, T. & Scanlon, T (eds.), *Marx, Justice and History*. Princeton: Princeton University Press.

Wood, A. W. (2000), “Marx Contra la Moralidad”. In Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial.