

**Revista**  
**PRAIAVERMELHA**  
Estudos de Política e Teoria Social

**v. 24 n. 1**  
**Janeiro/Junho 2014**  
**Rio de Janeiro**  
**ISSN 1414-9184**

Revista Praia Vermelha	Rio de Janeiro	v. 24	n. 1	p. 01-288	Jan/Jun 2014
------------------------	----------------	-------	------	-----------	--------------

# Renda Básica e Exploração Capitalista

*Ricardo Rojas Fabres*

## RESUMO

A partir da constatação de que a igualdade econômica e o socialismo não são historicamente inevitáveis, propomos neste trabalho a possibilidade de pensar o marxismo a partir da filosofia política, entendendo as questões normativas como determinantes para a práxis emancipatória. Neste sentido, com base no estudo dos textos de juventude de Marx, especialmente os Manuscritos de 1844 (2004), A questão Judaica (2010) e A ideologia Alemã (2007), buscamos a identificação e a justificação dos pré-requisitos normativos de uma sociedade igualitária (Bidet, 2008). Para isso, primeiramente estreitamos a relação entre ética e marxismo (Geras, 1988; Cohen, 1994; Elster, 1998), depois expomos a exploração capitalista sob a óptica da justiça (Callinicos, 2006; Cohen, 1986; Parijs, 2002) e por fim, na última parte do trabalho, apresentamos a proposta denominada "Renda Básica de Cidadania". Em síntese, nosso argumento é que uma renda paga por uma comunidade política para todos os seus membros (Van Parijs, 2000) é uma forma de garantir uma base autônoma de existência para os trabalhadores, visto que limita a situação em que estes se veem despojados de autonomia ao vender sua força de trabalho em troca de sua subsistência (Raventós, 2012). Portanto, com base na crítica do jovem Marx (2004) à exploração capitalista e no seu desenho de uma sociedade humanamente emancipada (2010), sugerimos a "Renda Básica de Cidadania" como alternativa da sociedade para se impor contra o trabalho alienado (Parijs, 2006) na garantia da dignidade e da autonomia de seus membros.

## PALAVRAS-CHAVE

Marxismo.  
Teoria Crítica.  
Justiça Social

Recebido em 30/04/14.

Aprovado em 13/10/14.

## Basic Income and Capitalist Exploitation

Based on the observation that economic equality and socialism are not historically inevitable, we propose in this paper the possibility of thinking Marxism from political philosophy, understanding the normative questions as determinative for the the emancipatory praxis. In this sense, based on the study of Marx's youth texts, especially the 1844 Manuscripts (2004), The Jewish question (2010) and The German Ideology (2007), we seek to identify and justification of normative prerequisites of a egalitarian society (Bidet, 2008). To do this, first we narrow the relationship between ethics and Marxism (Geras, 1988; Cohen, 1994), then we expose capitalist exploitation from the perspective of justice (Callinicos, 2006; Cohen, 1986; Van Parijs, 2002) and Finally, in the last part of the paper, we present a proposal called "Citizen's Basic Income". In summary, our argument is that an income paid by a political community to all its members (Van Parijs, 2000) is a way to ensure an autonomous basis of existence for the workers, as they limited the situation in which they find themselves stripped of autonomy by selling their labor power in exchange for their livelihood (Raventós, 2012). Therefore, based on the young Marx's critique (2004) about the capitalist exploitation and its design of a humanly emancipated society (2010), we suggest the "Basic Income Citizenship" as an alternative form against alienated labor (Parijs, 2006) in ensuring the dignity and autonomy of members of a society.

**KEYWORDS** Marxism. Critical Theory. Social Justice

Revista Praia Vermelha	Rio de Janeiro	v. 24	n. 1	p. 251-269	Jan/Jan 2014
------------------------	----------------	-------	------	------------	--------------

## **Introdução: algumas distinções sobre o tema**

Embora retomado com força pelas teorias sociais a partir da segunda metade do século XX, especialmente após a publicação na década de 70 do livro *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, a questão da justiça social está presente no horizonte da filosofia política há muito mais tempo. Ao estudá-la, portanto, não seria prudente negligenciar o fato de algumas noções de justiça distributiva já constarem nos escritos de Aristóteles sobre a Política (Sen, 2002), apesar de sua teorização enquanto tal apenas ter se dado de fato nos primeiros anos do século XX<sup>1</sup>. De qualquer forma, é neste período que, por fim, o termo justiça social passa assumir o significado atual, quer dizer, uma espécie de ação política intrínseca à democracia de uma determinada comunidade. A noção de comunidade, inclusive, é fundamental para a construção desta concepção de justiça que estamos tratando, afinal ela só tem sentido ao passo em que a desigualdade – de direitos ou de rendimentos, por exemplo – causa algum tipo de efeito real sobre a vida coletiva. Não por acaso, Rawls (2000) refere-se à uma sociedade cujas instituições sejam assentadas na justiça.

Desse modo, na orientação da prática política, as primeiras formulações liberais da justiça se concentraram em refutar a argumentação socialista, embora, como aponta Miller (1998), “o aparecimento de movimentos socialistas como pretendentes sérios ao poder político” tenha sido um dos responsáveis por forçar os liberais “a olharem mais criticamente para a propriedade da terra, a propriedade privada da indústria, a riqueza por

---

1 Para Amartya Sen, nos séculos XVIII e XIX o debate sobre justiça é impulsionado pelas transformações sociais e econômicas do período, dando origem a duas linhas de pensamento particularmente importantes. Uma delas, liderada (a mais influente) por Hobbes no século XVII, Sen denomina de “institucionalismo transcendental”, que, por sua vez, baseia-se em dois traços: a) “ela concentra a sua atenção naquilo que pode caracterizar a justiça perfeita, mais do que em comparações relativas entre justiça e injustiça”, sendo que “o seu foco de atenção não consiste em comparar sociedades que existam na realidade, que sempre poderão ficar aquém dos ideais da perfeição” (SEN, 2009, p. 42)

herança e outras características do capitalismo” (p. 325). Temos, assim, uma primeira distinção: se por um lado os liberais buscaram, desde as primeiras elaborações teóricas sobre justiça social, aperfeiçoar as estruturas institucionais da ordem capitalista a fim de satisfazer tanto as exigências de liberdade como as de igualdade ao mesmo tempo em que pretendiam garantir sua hegemonia política, os marxistas pareciam inclinados à relegar o tema para segundo plano, especialmente inserindo a noção de justiça como um artifício jurídico-filosófico burguês, sem efeito prático para a construção revolucionária.

O fato é que desde, no mínimo, o final do século XIX, esse assunto ocupou longos embates teóricos no interior do marxismo, mas a partir de outra nomenclatura. De uma forma geral, levando em conta a ambiguidade dos escritos de Marx e Engels em alguns aspectos, como aponta Bottomore (1998), discutia-se especialmente a natureza da transição ao comunismo<sup>2</sup>. Em síntese, o debate apontava para duas posições radicalmente distintas, onde de um lado estavam os defensores de uma transição “por meio da utilização, pela classe operária, das instituições políticas existentes” e do outro, aqueles que defendiam a transição “pela suplementação, ou mesmo pela substituição, dessas estruturas estatais por novos caminhos da luta socialista e novas formas de gestão popular” (Bottomore, 1998, p. 313). Ou, em outras palavras, uma contenda entre reformistas e revolucionários.

Isso não significa, no entanto, que a corrente reformista negue o núcleo central e a motivação original da revolução social. Como mostra Bobbio (1987), os revolucionários muitas vezes “aceitaram a fase das reformas, mesmo que somente como uma fase preliminar, e os reformistas nunca excluíram totalmente a saída revolucionária, em última instância” (p. 13). Isto é, não há divergências sobre a superioridade (ética, econômica ou produtiva) do comunismo, mas sim sobre o caminho mais adequado para alcançá-lo. Neste sentido, Bottomore (1998) alerta sobre a importância de não confundir o reformismo com “a política menos ambiciosa de reforma social” (p. 313) - política esta que não procura realizar uma transformação

---

2 Para Van Parijs (2002), Marx deu bons indícios de que o socialismo pode ser compreendido como meramente instrumental no que diz respeito à abolição da alienação. Por esse motivo, questiona Van Parijs, o mais razoável seria possibilitar que cada geração realize o reino da liberdade no grau mais elevado que possa alcançar. Essa interpretação do autor será assumida no quarto capítulo, como uma “via capitalista” de transição ao comunismo.

geral da sociedade capitalista. Vicente Navarro (1993) reforça esse argumento: “acreditar que o capitalismo possa ser reformado não é o mesmo, todavia, do que acreditar que o efeito acumulado das reformas não pode levar a uma ruptura com o capitalismo” (1993, p. 167). Explica o autor:

Como mostra a história, as revoluções não são o resultado da luta de massas de trabalhadores revolucionários que demandam a revolução. São os resultados das lutas de massas de indivíduos que demandam reformas e mudanças sociais específicas. Na primeira revolução — a bolchevique — as massas russas demandaram a paz com a Alemanha, seguridade social e reforma agrária. Na última revolução — a sandinista—as massas nicaragüenses demandaram trabalho e salários justos, reforma agrária e o fim da repressão. (1993, p. 168)

Por outro lado, embora estudos marxistas (Vázquez, 1985; Bottomore, 1998) apontem para a existência de um componente ético nas análises de Marx, inclusive com um ideal exigente de “boa vida” (Elster, 1987), tal constatação não impactou consideravelmente as teorias da justiça. A maior influência desta temática deu-se a partir dos chamados marxistas analíticos, particularmente nos estudos de Jon Elster, Gerald Cohen, John Roemer, Adam Przeworski e Philippe Van Parijs. Ainda assim, ao longo do século XX, as ideias marxistas estiveram presas a outras filiações como, por exemplo, o debate entre os modelos de cooperação e de conflito<sup>3</sup>. Como explica Otfried Höffe (2003), o primeiro baseia-se na recíproca dependência dos homens, algo que remonta Platão e Aristóteles, e o segundo pode ser expresso nas teorias contratualistas de Hobbes, Rousseau e Kant, por exemplo (Höffe, 2003, p. 75).

Distinções de outra natureza são nítidas nas elaborações teóricas sobre a justiça. Taylor (2000), por exemplo, descreve o debate entre liberais e comunitaristas como uma inclinação maior ou menor para as liberdades individuais ou para o bem das coletividades. Ou, nas palavras do autor: “aqueles que defendem que o Estado seja neutro em relação as diferentes concepções de vida boa esposada pelo indivíduo e aqueles que acham que uma sociedade democrática deve ter aceita uma definição comum de boa vida” (Taylor,

---

3 Isso não significa, por outro lado, que os textos de Marx não tenham exercido forte influência nos teóricos de ambas as correntes. A título de exemplo, autores como Amartya Sen e Martha Nussbaum, no desenvolvimento de seus conceitos sobre as *capacidades humanas* geralmente remetem ao jovem Marx e a ideia de um “funcionamento autenticamente humano”.

2000, p.198) - inserindo-se, assim, no segundo grupo. De qualquer forma, não seria razoável sugerirmos uma posição exata do marxismo em relação a essas questões - visto que até mesmo nossas objeções não são definitivas. O que buscamos esboçar até aqui, por outro lado, é um breve mapeamento destas distinções onde, a partir de agora, podemos situar os escritos de Marx no sentido de empreender uma leitura crítica das teorias da justiça.

## **Marx e a justiça**

Discutir a justeza ou não do modo capitalista de produção obriga o pesquisador a regredir o estágio da discussão para os fundamentos teóricos que constituem o núcleo humanista da obra marxiana. Apenas desse modo se torna viável sugerir uma resposta para a pergunta “Por quê o capitalismo, do ponto de vista do autor, pode ser considerado injusto?”. Antes de tentarmos responder essa questão devemos situá-las em um longo debate que estendeu-se durante quase todo o século XX, mas que atualmente parece despertar menos atenção por parte da filosofia política. Como já foi visto, a ideia de que os escritos de Marx possuem princípios normativos de justiça<sup>4</sup> encontra grande resistência dentro do marxismo, onde mostra-se aparentemente hegemônico o argumento de que princípios universais e concepções normativas expressam interesses de classe e, desta forma, contribuem para ocultar os antagonismos sociais “sob a fachada do bem-estar geral” (Callinicos, 2006, p. 273).

Entre os que se propuseram a defender a inexistência de qualquer aspecto normativo na referida obra, o argumento recorrente diz respeito à incompatibilidade entre o método materialista histórico e postulados morais<sup>5</sup>. A origem de tal oposição, segundo essa tese (p. ex, WOOD, 2007),

---

4 A partir de agora, ao utilizar os termos “ética” e “moral”, tomamos como referência a interpretação de Adela Cortina. A autora compreende a ética como uma dimensão lógica distinta da moral, mais recente inclusive. Nesse sentido, a autora se refere a um “segundo nível reflexivo acerca dos juízos, códigos e ações morais já existentes”, admitindo a diferença entre os juízos e códigos que pretendem determinar as ações humanas de forma concreta e o modo pelo qual refletimos sobre esses juízos e códigos. Assim, em síntese, a tarefa da ética é promover a reflexão filosófica, operá-la no nível investigativo e, com isso, orientar aquilo que Cortina considera o primeiro nível reflexivo: a moral.

5 Para uma discussão mais aprofundada sobre essa questão: NIELSEN, K. Marx and the Enlightenment Project. *Critical Review*, v.2 n°4, 1988; KAMENKA, E. *The Ethical Foundation of Marxism*, Frederick Praeger, 1962. WOOD, A.. Marx contra la

está na postura anti-especulativa de Marx, que marca a transição do idealismo alemão para o materialismo histórico. Isso deriva da reflexão sobre a produção material e o modo como essa determina a dinâmica da superestrutura jurídica da sociedade. Segundo Marx, os fenômenos pertencentes a esfera superestrutural são considerados “sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” (MARX, 2007, p. 94). Assim, conforme as teses centrais do materialismo histórico, conclui-se a impossibilidade de buscar normas universais e imperativos categóricos, visto que a moral está relacionada com a forma de organização das forças produtivas, com o grau de desenvolvimento das mesmas e, por consequência, com os interesses de classe envolvidos nesse processo.

Neste sentido, Allen W. Wood, em *Justice and class interests*, vai mais além ao sustentar que para Marx tanto a distribuição de bens quanto a relação entre capitalista e trabalhador seriam justas, pois “se harmonizam com o modo de produção capitalista” (Wood, 1984, p. 9). Semelhante constatação oferece o liberal Alan Ryan (1990) ao afirmar que, segundo Marx, os capitalistas estavam “encerrados dentro das mesmas relações de exploração com seus empregados, e estas tinham que ser, e eram, compatíveis com os padrões burgueses de justiça em um nível superficial, irreflexivo” (p. 55). Segundo o autor, deveríamos interpretar que a possível justeza desta relação reside na compatibilidade de sua natureza moral com as condições práticas em que se baseia a situação da classe economicamente dirigente.

No entanto, o argumento apresentado por Wood (1984) e Allen (1990) é problemático. Isso porque, o que Marx está dizendo, em suma, é que os padrões éticos variam conforme as modificações estruturais da sociedade e, estabelecidos como hegemônicos, tornam-se universalmente válidos por conveniência da classe dominante. Historicamente, em todas as sociedades cujas configurações sociais se basearam na divisão de classe, a moral possuiu igualmente um caráter classista – ainda que escondido sob a fachada do interesse geral. Isto é, “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia” (Marx, 2007, p. 94) enquanto “uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de

---

moralidad. In SINGER, P. Compendio de Ética. Aliança Editorial, 2007; BRENKERT, G. Marx's Ethics of Freedom, Routledge Library Editions: Political Science, nº 49, 2010. GERAS, N. The controversy about Marx and Justice. *Philosophica* nº 33, 1988.

consciência” (Marx, 2008, p. 47) estariam sobre a base real da sociedade, quer dizer, sobre “a totalidade dessas relações de produção [que] constitui [sua] estrutura econômica” (2008, p. 47).

Precisamente por isso, Marx chega à coerente conclusão que

toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma de universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas (2007, p. 48)

Por outro lado, a interpretação de Vázquez (2003) é a seguinte: em contraposição ao subjetivismo de classe que configura a moral em todas as sociedades divididas por classe sociais, a modificação das circunstâncias que possibilitam a existência dessas classes desenvolve, simultaneamente, a objetividade moral representada pela construção de uma moral “verdadeiramente humana e universal”. Com efeito, diz Marx, quando a classe explorada toma conhecimento, por meio da práxis, de sua antítese (a classe exploradora), e de sua condição material (a situação de alienação), “sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (MARX, 2011, p. 48). Assim, quando, no processo de superação da auto-alienação humana, o homem toma conhecimento de que “o homem é o ser supremo para o homem”, cria-se então o “imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010a, p. 151-152).

O fato é que, longe de um consenso sobre o tema, autores como Norman Geras, Gerald Cohen, Jon Elster e Adolfo Sánchez Vázquez, dentre outros, insistem na possibilidade de se pensar uma concepção marxista da moral. Cohen e Elster, por exemplo, defendem abertamente a mudança de uma perspectiva clássica do marxismo para a filosofia normativa. No caso de Cohen, o autor concluiu que “o materialismo histórico não era determinante para a praxis emancipatória enquanto as questões normativas eram” (Reyes Morel, 2008, p. 14). Em síntese, a motivação para este giro no sentido da filosofia normativa, em Cohen, deu-se a partir da constatação de que a igualdade econômica não era historicamente inevitável e, neste sentido, a desintegração da classe trabalhadora, semelhante ao que Nancy Fraser denomina “declínio da política de classes” (Fraser, 2002; 2006), e o



colapso do projeto socialista da União Soviética (Reyes Morel, 2008), que Vázquez (1993) considera como uma negação da tradição emancipatória do marxismo, apresentavam-se como razões evidentes da necessidade de se articular uma nova perspectiva para a renovação do marxismo.

De uma forma geral, deixou-se de lado a crença determinista que apontava a revolução proletária como uma evolução natural da história, de modo que não seria mais razoável pensar no desenvolvimento das forças produtivas como único critério válido para trilhar o caminho da emancipação humana. Em que pese não se tenha abandonado completamente as teses centrais da teoria marxista, esta constatação provocou um profundo interesse na identificação e na justificação dos pré-requisitos normativos de uma sociedade igualitária (Bidet, 2008, p. 88). Desta forma, o marxismo passou a ocupar espaço no centro de um debate a respeito das exigências normativas do agir humano (Cohen, 2008; 2001). Esta mudança poderia ser resumida de forma bastante simples substituindo a questão “como alcançar o socialismo?” pela questão “por quê alcançar o socialismo?”, sendo que a segunda opção refere-se especificamente à tentativa de demonstrar a superioridade moral do socialismo em comparação ao capitalismo - ou, em outras palavras, a superioridade de determinados princípios normativos sobre outros.

Naturalmente, considerável parte dos marxistas, aparentemente, não se negariam a admitir que Marx condenava o capitalismo. Entretanto, o que nos interessa é consolidar a sugestão de que Marx não apenas condenava o capitalismo, mas o fazia a partir de princípios de justiça. Sobre isso, Norman Geras (1984) em *The Controversy about Marx and Justice* concluiu que um paradoxo nos escritos de Marx seria o fato de ele estar mais comprometido com a criação de uma sociedade justa do que na análise do que é justiça. Por outro lado, o autor destaca também que seria uma interpretação espúria supor que Marx defendesse os ideais de liberdade, autorrealização e comunidade mas repudiasse a justiça (Geras, 1984, p. 78-79). A explicação para o primeiro paradoxo, segundo Cohen (1994), se dá devido à crença inicial dos marxistas em relação à inevitabilidade do comunismo. De acordo com o autor,

foi em parte porque acreditavam que a igualdade econômica era historicamente inevitável que os marxistas clássicos não dispensaram muito tempo refletindo sobre sua correção moral, sobre precisamente que princípios normativos fundamentais estabeleciam sua

superioridade moral. A igualdade comunista estava a caminho, ela era bem vinda, e seria uma perda de tempo teorizar sobre porque ela era bem vinda ao invés de teorizar sobre como fazê-la chegar o mais rapidamente e da forma menos indolor que fosse possível. (p. 124)

Neste sentido, Vázquez (2007) acredita que a crítica de Marx refere-se aos “valores negados no sistema social que se critica, mas próprios da sociedade alternativa que propõe para substituí-lo” (p. 324). De fato, em *A questão judaica*, Marx (2010) ao referir-se aos direitos humanos defendidos pelas revoluções burguesas, afirma:

o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo (p. 49)

Além da crítica, Marx enuncia uma concepção bastante exigente de liberdade. No *Manifesto Comunista*, por exemplo, escrito em parceria com Engels, o autor afirma que “o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (1998). Em *A ideologia alemã*, da mesma forma, o autor aponta que “somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível” (2007, p. 64). E conclui: “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (p. 64).

Por outro lado, Marx será enfático ao afirmar que essa autorrealização coletiva apenas pode se realizar, de fato, com a superação do trabalho alienado e os fenômenos sociais dele decorrente. Desse modo, o mesmo ocorre do ponto de vista político, segundo o qual a emancipação humana se dá quando o homem “não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010, p. 54). O ser humano recupera para si suas forças próprias, em um movimento cuja afirmação se dá pela identidade entre a liberdade e a sociabilidade, pois “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (MARX, 2007, p. 74). Em linhas gerais, a exploração capitalista da força de trabalho ao não encerrar-se em um contrato entre as partes envolvidas, adquire um caráter social sobre o qual se edificam outros tipos de relações igualmente desiguais e que, igualmente, negam os princípios morais estabelecidos pelo próprio capitalismo.

O comunismo, nesse sentido, se realiza praticamente com a revolução social – cuja meta final é a transformação positiva da sociedade, a emancipação humana e a extinção das classes sociais. Desse modo, segundo Ash (1964), o que o marxismo diz em termos normativos é o seguinte:

se desejamos realmente um mundo no qual os homens, todos os homens, possam trabalhar juntos em harmonia, ajudando-se mutuamente a realizar o pleno potencial humano que existe em cada um, então há certo tipo de organização social que devemos lutar para alcançar (ASH, 1964, p. 93).

Portanto, o capitalismo, segundo Marx, está em desacordo com a sua própria ideia moral – de modo que para fazer um julgamento dessa ordem não é necessário recorrer a outros princípios normativos, apenas demonstrar, de fato, como os princípios orientadores das revoluções burguesas são negados na prática social. Nesse sentido, a sugestão oferecida pelo autor é a transformação positiva da sociedade e o desenvolvimento de um modelo de organização social capaz de oferecer as condições concretas para o livre desenvolvimento das faculdades humanas – isto é, uma sociedade efetivamente humana.

### **Autonomia, Dignidade e Exploração**

Podemos supor, desta forma, que a crítica de Marx baseia-se em um conjunto de princípios morais proclamados pelo próprio capitalismo quando de sua ascensão enquanto modo de produção hegemônico. Dirá Marx (2008, p. 152) que o homem não pode ser escravizado e esta constatação está plenamente de acordo com o que afirma Kant – que atuar livremente é atuar autonomamente, “conforme uma lei que me dou a mim mesmo” e não “conforme determinações dadas fora de mim”. Essa é a motivação para que Marx conclua a necessidade de superação do trabalho alienado, isto é, a necessidade do “comunismo na condição de supra-sunção positiva da propriedade privada” (2008, p. 105). Ou, em outras palavras, o que ele chama de “o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (Marx, 2008b, p. 152).

A negação de Marx em relação ao caminho percorrido pelo idealismo não nega sua concordância com um determinado fim: “o homem é o ser supremo para o homem” (MARX, 2005, p. 151). Disso decorre o imperativo categórico marxiano. O imperativo, desse modo, é fator motivante para a revolução social enquanto transformação positiva das relações mencionadas

por Marx. Apenas assim, portanto, o conceito filosófico de “ser humano” alcança verdade prática, isto é, torna-se realmente o ser do indivíduo humano (MÁRKUS, 1974). Em outras épocas, inclusive na situação atual, o conceito de ser humano só pode ser apreendido pela abstração, pois sua validade não se incorpora a realidade onde o ser não coincide com a existência humana.

Então, segundo Marx, a transformação positiva da sociedade é motivada pela situação prática em que o ser humano é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010, p. 151-152), no sentido de que sua *humanidade* está em flagrante desacordo com seu *modo efetivo de vida*. Ou, em outras palavras, a revolução “se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana [do trabalhador] e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza. (Marx, 2003, p. 48). O imperativo categórico marxiano, portanto, se fundamenta objetivamente na gênese ontológica do ser social e possui validade universal, pois atribui, ao homem em geral, o mesmo *valor moral* decorrente de sua *riqueza genérica*. Assim, para Marx, não apenas o capitalismo deve ser abominado por degradar a dignidade e a autonomia dos homens mas também é necessário instaurar como categórica a tarefa de organizar uma sociedade onde sejam realizados, de fato, estes princípios. Princípios, diríamos, não de classe, mas universais e normativos.

Desse modo, o imperativo categórico sugerido pelo autor na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* sugere que a realização dos princípios kantianos só podem ser factíveis quando em outro contexto social, conforme a interpretação de Ernst Bloch:

Enquanto exista a sociedade classista, uma sociedade essencialmente anti-universal e antiética, é impossível um princípio de legislação moral concreto-universal. Razão pela qual a coletividade moral só possui sentido em uma coletividade sem classes; e então o volitivo moral não precisará de nenhuma casuística para seu juízo válido com validade universal. Se, segundo a exigência kantiana, o homem deve converter em fins de seu ato tanto a própria perfeição como a felicidade alheia, ele não se refere refere *rebus sic stantibus* a felicidade do explorador, para quem o homem é utilizado como meio. A efetividade moral do imperativo categórico pressupõe justamente uma sociedade já não dividida em classes (BLOCH, 2007, p. 59).

Disso resulta a ideia da superioridade moral de uma organização social situada historicamente para além da hegemonia do Capital e da exploração

dele decorrente. Isso porque essa nova forma de coletividade é “a única que garante a dignidade de todas as pessoas, a única que, ao mesmo tempo, garante a nova pessoa real uma coletividade sem opressão” (idem). O que Marx demonstra, por meio de uma rigorosa análise, é que o capitalismo não oferece as condições concretas para que estes princípios (liberdade, igualdade e dignidade, por exemplo) se manifestem de fato, dado que sua realização econômica se funda na negação da liberdade plena, da dignidade humana e da igualdade de oportunidades - fazendo da exploração uma forma de instrumentalização do indivíduo.

Desta forma, em sua explicação de como se dá o processo de apropriação da força de trabalho no capitalismo, Marx oferece como chave do materialismo histórico a afirmativa que a classe dominante de cada modo de produção possui seu método particular de extrair o excedente econômico dos produtores. No caso do capitalismo, isto se dá a partir da escassez de capital em relação à oferta disponível de força de trabalho. Ao falar sobre a existência da oferta ser maior que a procura, Marx (2004) considera que uma parte dos trabalhadores “cai na situação de miséria ou na morte pela fome” (p. 24) e disto conclui: “o trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista” (idem).

Esta consideração refere-se a uma situação particular do capitalismo: a dependência do trabalhador em relação ao capital. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx se debruça sobre esta questão. Segundo ele, pensando nas “três situações principais em que a sociedade pode se encontrar” (p. 25) (1 - quando a riqueza da sociedade está em declínio, 2 - quando a riqueza da sociedade está em crescimento, 3 - quando a riqueza da sociedade está em situação plena), na melhor delas (a riqueza plena) o trabalhador está em uma situação de “miséria estacionária” (p. 28). O trabalhador, portanto, ao mesmo tempo em que depende do capital para manter sua existência física e sua efetiva participação material na sociedade, vê os interesses da sociedade se contraporem aos seus.

Assim, dirá Marx, a economia nacional, termo que mais tarde será substituído por “economia política” (Marx, 2008, p. 19), estabelece a proposição que o trabalhador “tal como todo cavalo tem de receber o suficiente para poder trabalhar” (p. 30), isto é, a economia nacional “conhece o trabalhador

apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (p. 32) ao mesmo tempo em que “considera o trabalho abstratamente como uma coisa; o trabalho é uma mercadoria” (p. 35), de modo que “com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (p. 80). A denúncia de Marx em relação a um tipo de trabalho que considera o homem como uma mercadoria, “um animal de trabalho”, assemelha-se ao princípio kantiano de que o homem deveria ser tratado como um fim em si mesmo.

Esta é, em suma, uma das mais importantes contribuições de Marx em seus escritos de juventude: a constatação de que a estrutura econômica do modo de produção capitalista transformou o homem em uma engrenagem da produção e reprodução da atividade capitalista, a ponto de concebê-lo como uma das mercadorias produzidas por ele. Assim como se dá com a escravidão, no capitalismo a exploração deriva da autoridade superior sobre a força de trabalho do produtor. A diferença, como mostra Gerald Cohen em *Karl Marx's Theory of History: a defense*, se dá porque na escravidão e na servidão “não há venda de força de trabalho do produtor ao explorador. A exploração se consegue mediante uma coerção extraeconômica” (Cohen, 1986, p. 91). Entretanto, como no capitalismo o trabalhador assalariado é proprietário de sua força de trabalho este não pode ser ameaçado por negar-se a utilizá-la, embora, por não possuir os meios de produção, vê-se obrigado “a firmar um contrato sob pena de morrer de fome” (p. 91).

A questão que parece impor-se neste ponto é a seguinte: o trabalhador, para assegurar sua existência material, isto é, seu bem mais precioso que é a vida, submete-se a um contrato pelo qual oferece força de trabalho e em troca recebe meios de subsistência. A objeção liberal (Ryan, 1990) neste caso diz respeito ao fato de que as condições estabelecidas neste contrato são justas na medida em que ambas as partes estão de acordo com suas condições. Por outro lado, podemos afirmar que esta justeza é aparente, dado que na relação efetiva o trabalhador não a escolhe a partir de suas preferências, mas em busca da sobrevivência. Callinicos (2006) resume esta relação da seguinte forma:

Um dos pressupostos básicos do capitalismo como sistema econômico é que a maioria da população não possui nenhuma alternativa aceitável à opção de vender sua força de trabalho em termos suficientemente desfavoráveis para conduzi-los à sua exploração (p. 293)

Em que pese tenhamos que admitir a complexidade das relações de produção contemporâneas, o importante aqui, sem fugir do objetivo deste trabalho, é demonstrar se existe ou não um princípio de justiça por trás da análise de Marx sobre a exploração capitalista. Neste sentido, parece razoável supor que, para Marx, o homem perde sua dignidade duplamente: 1) quando “a procura [por trabalho], da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista” (2008, p. 24), isto é, quando sua própria existência, antes de ser autônoma depende de uma vontade externa a ele e sobre a qual ele mesmo não possui qualquer gerência e 2) quando o seu ser resume-se a “um animal de trabalho”, “uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (2008, p. 32), ou seja, quando é tratado como um meio e não como um fim em si mesmo.

### **Renda Básica de Cidadania: uma alternativa justa à exploração capitalista?**

Ao admitir o “imperativo categórico” de transformar o capitalismo não precisamos confrontarmo-nos com a ideia liberal de uma sociedade cujas instituições tenham como virtude fundamental a justiça (Rawls, 2000). Pelo contrário, parece-nos pertinente a realização de uma sociedade onde o homem não seja um ser “humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (Marx, 2004). Para isso, no entanto, existem diferentes caminhos. Um particularmente nos parece interessante e pode ser descrito, de forma bastante resumida, como “uma renda paga por uma comunidade política a todos os seus membros individualmente, independentemente de sua situação financeira ou exigência de trabalho” (Van Parijs, 2000, p. 179). Este é o conceito de “Renda Básica”, também conhecida como “Ingreso Ciudadano”, “Renda Mínima” ou “Renda Básica Universal”.

Nos últimos anos, a ideia de uma renda básica distribuída incondicionalmente aos membros de uma comunidade foi impulsionada por filósofos como Phillipe Van Parijs e Robert J. Van der Veen que, em 1987, escreveram *A capitalist road to communism*, onde a caracterizavam como “uma forma elegante de combinar os imperativos de igualdade e eficiência”. Em linhas gerais, como vemos em Raventós (2012), a existência de uma Renda Básica supõe “uma independência socioeconômica e uma base autônoma de existência muito maior que a atual para parte dos cidadãos, sobretudo para aqueles setores mais vulneráveis e dominados” (p.41). Para outros autores,

como Iglesias (2001), uma renda deste tipo torna-se um mecanismo de distribuição de renda, “limitando o papel do mercado de trabalho, fonte principal da exploração capitalista na distribuição primária da renda” (p. 45).

Realmente, um dos pontos centrais desta proposta reside, justamente, no fato de que uma renda básica garantida para todos os cidadãos se impõe como alternativa à chamada “mercantilização da força de trabalho”, isto é, a situação em que os trabalhadores que não possuem os meios de produção se veem obrigados a vender sua força de trabalho em troca de sua subsistência (Callinicos, 2006; Cohen, 1986; Raventós, 2012). “O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele”, dirá Marx (2004, p. 24). A implantação de uma Renda Básica, desta forma, garantiria que estas necessidades das quais depende a vida do trabalhador sejam asseguradas fora do mercado de trabalho, ou, em outras palavras, asseguradas pela própria comunidade.

Assim, reconstruindo a nossa exposição inicial, se admitirmos a injustiça da exploração da força de trabalho (de modo que ela seja responsável pela perda da autonomia e da dignidade dos explorados a ponto destes serem tratados como instrumentos de outros) e que, no modo de produção capitalista, os trabalhadores não possuem outra alternativa senão submeterem-se a esta situação degradante, resta-nos buscar uma alternativa justa à exploração. Neste caso, a Renda Básica possui algumas possibilidades. Dirá Van Parijs, em uma definição bastante simples que este é um projeto que “pretende tornar possível que todos trabalhem, mas que não obrigue ninguém a aceitar qualquer tipo de trabalho” (Ramirez, 2003). Ou, nas palavras de Marx, que o ser humano não precise ser tratado “como qualquer cavalo”.

Em linhas gerais, a Renda Básica oferece o necessário para que sejam garantidas algumas condições básicas da existência humana. A grosso modo, esta proposta seria responsável por sanar um dos problemas apontados por Marx (2008): quando “a procura [por trabalho], da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista” (p. 24). Na prática, a “vida do trabalhador” estaria assegurada sem a necessidade de vender sua força de trabalho (Raventós, 2012), de modo que a venda ou não caberia, portanto, a uma decisão autônoma do próprio trabalhador.

Sob outro ponto de vista, tomando o conceito de autorrealização no sentido marxista, isto é, como efetivação plena das capacidades individuais (Elster, 1992), dirá Marx (2004) que com o trabalho alienado o homem



estranha-se do seu ser social, tendo como consequência o impedimento de sua autorrealização. É bem verdade que poderíamos argumentar que o trabalho é uma atividade vital, capaz de permitir o desenvolvimento das capacidades humanas. Entretanto, o que pretendemos sugerir é que em resposta à “mercantilização da força de trabalho”, a Renda Básica melhora a capacidade das pessoas de escolher um trabalho que possibilite uma experiência de autorrealização, ou, em outras palavras, garanta as condições de “eleger os projetos de vida que mais satisfaçam sua ideia de vida boa, sem que sejam afetadas pela chantagem da sobrevivência” (Ramirez, 2003, p. 98). Ou, como aponta Parijs (2000), o trabalhador poderia se dedicar a um trabalho que o satisfizesse pessoalmente e não que fosse apenas uma obrigação.

Em síntese, nosso argumento em defesa da Renda Básica de Cidadania baseia-se, efetivamente, em três pontos: 1) A oferta de uma renda mínima incondicional para todos os membros de uma comunidade afeta positivamente a relação entre capital e trabalho, de modo que o indivíduo passa a possuir autonomia e liberdade para escolher racionalmente entre vender sua força de trabalho ou não; 2) Ao passo em que uma Renda Básica garante a sobrevivência dos indivíduos fora do mercado de trabalho, estes não veem mais sua dignidade constrangida pela exploração de sua força de trabalho; 3) No momento em que não se veem obrigados a vender sua força de trabalho, os indivíduos podem eleger racionalmente um trabalho que os satisfaça, isto é, que a experiência do trabalho propicie a autorrealização.

### **Considerações Finais**

Até aqui, se admitirmos a razoabilidade de nossa argumentação, podemos supor que a crítica de Marx baseia-se em um conjunto de princípios morais proclamados pelo próprio capitalismo quando de sua ascensão enquanto modo de produção hegemônico. Procuramos sustentar, portanto, que a crítica marxista ao capitalismo contém, na essência, um conteúdo ético, embora não se restrinja a ele: não apenas porque o capitalismo reduz as liberdades individuais ao plano formal, mas também porque este sistema não consegue oferecer as circunstâncias necessárias para os indivíduos alcançarem uma boa vida - tampouco para que vivam nas condições humanas indispensáveis. Vale destacar, inclusive, que nesse debate específico o propósito do trabalho abraça considerável interesse pela ideia de que, embora a justiça distributiva não seja capaz de dissolver em toda a sua

magnitude as injustiças provenientes das relações capitalistas, ainda assim deixa em aberto possibilidades para uma construção teórica crítica orientada para a emancipação.

Com base nisso, a argumentação direciona-se para a defesa de uma Renda Básica de Cidadania, com base no necessário para que sejam garantidas algumas condições básicas da existência humana. Assim, a própria comunidade garantiria que estas necessidades das quais depende a vida do trabalhador sejam asseguradas fora do mercado de trabalho, de modo que a venda da força de trabalho seja baseada em uma decisão autônoma do trabalhador e não a partir de uma necessidade imposta pelas circunstâncias. Destaca-se, também, que a transformação efetiva do capitalismo no sentido de uma emancipação humana, segundo Marx, baseia-se no que o autor denomina “supresunção positiva da propriedade privada”, isto é, representa *superação positiva* e não apenas *substituição* de um modo de produção por outro. Significa, portanto, a preservação das conquistas históricas operadas pelo capitalismo e sua superação dialética a partir das limitações verificáveis no plano real.

Isto é, o comunismo só é possível como “evolução”, “superação”, “progresso” do capitalismo – material e espiritualmente. Assim, nega-se qualquer “retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada e nem mesmo até ela chegou” (MARX, 2004). Precisamente por isso, assume-se aqui a tese de que uma teoria crítica orientada para a emancipação pode buscar soluções práticas para enfrentar experiências de injustiça ao mesmo tempo em que mantém como parâmetro normativo uma sociedade humanamente emancipada, baseada na liberdade e na autorrealização dos indivíduos que a compõe.

## Referências Bibliográficas

ASH, William. Marxismo e moral. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

BENSAÏD, Daniel. Apresentação: uma crítica da emancipação política. Trad: Wanda Caldeira Brant. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. Trad: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

Bidet, Jacques y Kouvelakis, Stathis (ed). Critical Companion to Contemporary Marxism. Brill, 2008.

- BLOCH, Ernst. El principio esperanza, tomo I. Madrid: Aguilar, 1977.
- \_\_\_\_\_. El principio esperanza, tomo II. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Bobbio, Norberto. "Reformismo, socialismo e igualdade." *Novos estudos* 19 (1987).
- Borón, Atilio, Javier Amadeo, and Sabrina González. *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: CLACSO (2006)
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- Callinicos, A. Igualdade e capitalismo. In: BORÓN, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 253-269.
- CHASIN, Joseph. *A determinação ontonegativa da politicidade – Ensaios Ad Hominem/ Estudos e Edições Ad Hominem; nº 1, tomo III; Política (2000) São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.*
- \_\_\_\_\_. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- Cohen, G. A. "Equality as fact and as norm: reflections on the (partial) demise of marxism." *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* 33 (1994): 123-134.
- \_\_\_\_\_. *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Pablo Iglesias Editorial. 1986.
- Geras, Norman. *The controversy about: Marx and Justice*. *Philosophica* 33, 1984, pp. 33-86.
- Höffe, Otfried. *O que é justiça?*. Vol. 155. Edipucrs, 2003.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 2002.
- Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010
- \_\_\_\_\_, Friedrich Engels. *A ideologia alemã*. Boitempo Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_, Frederich Engels. *Manifesto comunista*. Boitempo Editorial, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. Manuscritos econômico-filosóficos. Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Boitempo Editorial, 2005.

Miller, David. Perspectivas de justiça social In *Análise Social*, vol. Xxxiii (146-147), 1998

Navarro, Vicente. "Produção e estado de bem-estar: o contexto político das reformas." *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* 28-29 (1993): 157-200.

Vázquez, Adolfo Sanchez. Después del derrumbe: estar o no a la izquierda. *Dialéctica*, núm. 23-24; 1993.

Wood, Allen. "Justice and class interests". *Philosophica* nº 33, 1984, p. 9-32.

\* Ricardo Rojas Fabres é doutorando em Filosofia na UFRGS.  
<[ricardorojasfabres@gmail.com](mailto:ricardorojasfabres@gmail.com)>

**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO**

**REITOR**

Carlos Antônio Levi da Conceição  
PRÓ-REITORA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
Débora Foguel

**ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL  
DIRETORA**

Mavi Pacheco Rodrigues

**VICE-DIRETOR**

Marcelo Braz

**DIRETORA ADJUNTA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO**

Rosana Morgado

**EDITORES**

José María Gómez (ESS - UFRJ)

José Paulo Netto (ESS - UFRJ)

Maria de Fátima Cabral Marques Gomes  
(ESS - UFRJ)

Myriam Lins de Barros (ESS - UFRJ)

**COMISSÃO EDITORIAL**

Gabriela Maria Lema Icasuriaga  
(ESS-UFRJ)

Rosemere Santos Maia (ESS-UFRJ)

**CONSELHO EDITORIAL**

Alcina Maria de Castro Martins (ISMT, Coimbra-Portugal), Ana Elizabeth Mota (UFPE-PE), Antonia Jesuíta de Lima (UFPI-PI), Berenice Couto (PUC-RS), Casimiro Balsa (CESNOVA/UNL-Portugal), Cibele Rizeck (USP-SP), Cleusa dos Santos (UFRJ-RJ), Consuelo Quiroga (PUC-MG), Denise Bomtempo Birche de Carvalho (UNB-DF), Edésio Fernandes (University College London - Inglaterra), Elizete Menegat (UFJF-MG), Helena Hirata (GEDISST-GNRS-França), Ivete Simionatto (UFSC-SC), José Fernando Siqueira da Silva (UNESP-SP), Júlio de Assis Simões (USP-SP), Leilah Landim (UFRJ-RJ), Liliane Capilé Charbel Novaes (UFMT-MT), Marcelo Badaró (UFF-RJ), Margarita Rosas (Universidad de La Plata-Argentina), Maria Carmelita Yasbeck (PUC-SP), Maria da Ozanira Silva e Silva (UFMA-MA), Maria das Dores Campos

Machado (UFRJ-RJ), Maria Liduína de Oliveira e Silva (UNIFESP-SP), Maria Lúcia Carvalho Silva (PUC-SP), Maria Lúcia Martinelli (PUC-SP), Maria Lúcia Weneck Vianna (UFRJ-RJ), Michael Lowy (EHSS-França), Monica Dimartino (Universidad de La Republica de Uruguay-Uruguai), Neli Aparecida de Mello (USP-SP), Potyara Amazoneida Pereira (UnB-DF), Ricardo Antunes (UNICAMP-SP), Rogério Lustosa Bastos (UFRJ-RJ), Salviana Pastor Santos Sousa (UFMA-MA), Sérgio Adorno (USP-SP), Sueli Bulhões da Silva (PUC-RJ), Sulamit Ramon (London School of Economics-Inglaterra), Valéria Forti (UERJ-RJ), Vera da Silva Telles (USP-SP), Vera Lúcia Gomes (UFPA-PA), Vicente de Paula Faleiros (UnB-DF).

**ASSESSORIA TÉCNICA**

Fábio Marinho

Márcia Rocha

**PRODUÇÃO EXECUTIVA**

Márcia Rocha

**REVISÃO**

Andréa Garcia Tippi

Maria de Fátima Migliari

**PESQUISA DE IMAGENS**

Márcia Rocha

**DESIGN EDITORIAL  
E DIAGRAMAÇÃO**

Fábio Marinho

**WEB DESIGN**

Fábio Marinho

Escola de Serviço Social - UFRJ  
Av. Pasteur, 250/fundos (Praia Vermelha)  
CEP 22.290-240 Rio de Janeiro - RJ  
(21) 3873-5386  
ess.ufrj.br/praiavermelha

Foto de Capa: Fábio Rodrigues Pozzebom/  
Agência Brasil