

O ESTADO DE BEM-ESTAR E AS CONTROVÉRSIAS DA IGUALDADE

Patyara Amazoneida P. Pereira *

APRESENTAÇÃO

Este estudo se constitui em um ensaio de análise conceitual sobre a problemática da desigualdade social.

Seu propósito não é outro senão – além de organizar as nossas idéias a respeito de conceitos complexos, identificando a sua substância e descobrindo a sua filiação teórica e ideológica – o de problematizar a forma um tanto mecânica e nominal com que, as mais das vezes, se vem falando (mormente no Serviço Social) *er*.a igualdade, cidadania e direitos fundamentais. Ao nosso ver, uma das principais implicações que tal procedimento provoca é o de confundir o pensamento marxista (principalmente o marxiano) sobre essa temática, com o ideário liberal-burguês que, ao defender a luta por direitos *iguais*, escamoteia as diferenças sócio-econômicas e transforma o conflito de classe em conflito de direitos, ou de direitos e deveres, como tão bem soube arquitetar teoricamente o pensador moderno T. H. Marshall – hoje muito festejado nas ciências sociais.

É com essa preocupação que ensaiamos as idéias que se seguem sem a pretensão, é claro, de apresentar um pensamento acabado. Efetivamente, o nosso grande empenho é o de resgatar em torno das discussões sobre política social (também bastante em voga) a contribuição valiosa e pouco explorada de Marx, e ressaltar a especificidade de sua concepção sobre o problema da igualdade.

INTRODUÇÃO: A PROBLEMÁTICA DA IGUALDADE SOB A JUSTIFICAÇÃO DO ESTADO SOCIAL

O problema atual da compreensão da política social apóia-se, em grande parte, no fato de que todas as exigências que a ela formalmente se atribuem incidem no conceito de *igualdade*, tal como ainda se entende na

* Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília.

ideologia liberal. Política Social é vista, então, como aquele conjunto de medidas administradas pelo Estado, tendo em vista a diminuição das desigualdades sociais; ou seja, aquelas medidas capazes de facilitar o acesso a bens essenciais de produção pública ou privada daqueles indivíduos ou grupos que se encontram, neste particular, em posição desvantajosa perante outros indivíduos ou grupos em uma mesma sociedade.

Essa igualdade, porém, escorada agora numa justificativa social, e não mais apenas em requerimentos de natureza civil e política, como acontecia nos séculos XVIII e XIX, passou a ter o seu escopo conceitual ampliado, constituindo-se, forçosamente, em um postulado básico e inerente à própria concepção liberal de cidadania, ou mesmo democracia.

Igualdade, cidadania e democracia convertem-se, assim, em valores liberais que não só servem para justificar a ampliação da intervenção do Estado na sociedade, mas também para fornecer uma imagem apolítica da constituição do Estado de Bem-Estar. Afinal, o desenvolvimento e consolidação dessa vertente de ação estatal não se fez sem relutâncias e reformulações de critérios de avaliação da eficácia dos mecanismos sociais básicos até então vigentes e, portanto, sem conflitos. Era preciso, pois, face ao reconhecimento de que a desigualdade não era o resultado da índole fraca ou preguiçosa dos que possuíam *menos*, criar medidas que, por um lado, impedissem que isso fosse percebido, criticamente, por estes e, por outro, garantissem a própria eficiência econômica do modo de produção capitalista. Trata-se, sem dúvida, de medidas eminentemente políticas, mediante as quais cabia ao Estado regular não só o trabalho – introduzindo certos procedimentos que evitassem a dilapidação da força produtiva viva (e sua possível resistência) – mas também regular a reprodução do capital estabelecendo diretrizes que prevenissem a anarquia concorrencial.

Como é óbvio, isso não transparece no conceito liberal de igualdade, seja em sua versão mais restrita, seja na ampliada, quando, no nosso século, seguindo a concepção de Marshall (1967) sobre cidadania, passou-se a falar em “direitos sociais” como uma categoria formal-processual, que revela muito mais o aperfeiçoamento evolutivo das instituições do Estado, do que as pugnas travadas entre classes sociais antagônicas face às desigualdades. É como se tal conceito resultasse de uma base de consenso entre pessoas de razão e boa vontade sobre o papel do Estado benfeitor. . .

Na prática histórica, porém, vemos a inadequação desse conceito pois a própria ideologia liberal, em nome da igualdade, cria e recria mecanismos semânticos e operativos que se, de certo modo, reformulam seus valores originais, na verdade não perseguem os novos valores em seu sentido real. À igualdade são sempre acrescentadas adjetivações que mudam ou restringem o seu conteúdo substantivo, parcializando ou dificultando, de fato, o acesso das classes subalternas à igualdade e à cidadania. É o caso da igualdade de oportunidades, de *status*, dos direitos civis, políticos e sociais, etc.

Constatamos, assim, que no marco das exigências que justificam a criação e o desenvolvimento de medidas práticas, para pôr cobro às flagrantes e incômodas desigualdades sócio-econômicas na sociedade industrial capitalista, subjazem valores e práticas contraditórias. Ao mesmo tempo em que tais valores se identificam com fins humanitários, apontando para a substituição da concepção liberal do Estado mercantilista pelos ideais coletivistas e intervencionistas do Estado benfeitor, privilegiam, ainda, o individualismo e o utilitarismo sob a capa da política social.

Sendo assim, o que deve chamar a atenção na doutrina do bem-estar social é menos a sua vaguidade ou ambigüidade conceitual – incorporando categorias que a situam, estrategicamente, entre o liberalismo e o socialismo – e mais a forma contraditória como ela se operacionaliza. Aí, ao invés da lei espontânea de harmonização entre interesse individual e o bem coletivo, defendido pelo liberalismo, o que ressalta é a perseguição de harmonias criadas artificialmente com vantagens de uns em detrimento de outros. É como diz Bell: “a escada que conduz ao Paraíso já não pode apoiar-se na fê; tem que ser empírica: a Utopia tem de especificar *aonde* queremos ir, *como* chegaremos ali, o custo do experimento e alguma idéia e justificação acerca de *quem* pagará” (Bell, 1960: 400). Para tanto, abre-se mão das explicações naturais (liberais) e históricas (de cores socialistas) e restabelece-se, ao nível pragmático, o velho objetivo utilitarista burguês segundo o qual, ao contrário dos valores aristocráticos, todos devem ser úteis à sociedade, colocando-se à sua disposição não a igualdade mas “oportunidades iguais”. Nesse sentido, os úteis são todos os que produzem bens e serviços de que outros necessitam, e não apenas consomem como fazia a nobreza.

É evidente que nesta noção de igualdade postula-se não só a existência de um mercado, onde se compram e se vendem os bens necessários à máxima satisfação individual, como modifica-se o teor da proposta de igualitarismo na sua acepção original. Agora, ao invés de um nivelamento natural entre segmentos diferenciados da sociedade, típico e específico das pequenas comunidades, temos uma igualdade meritocrática, definida pelas classes dominantes, na qual as oportunidades de nivelamento estariam disponíveis para serem aproveitadas de acordo com o grau de esforço de cada um. Sob essa ótica reiteram-se as conceptualizações formalistas da igualdade, necessárias à justificação de uma sociedade competitiva e dividida em classes, deslocando-se para a esfera do direito, do *status* e do esforço individual o que só seria efetivamente explicado e obtido ao nível das transformações estruturais. É que sem essa justificação ficaria difícil explicar, no modelo liberal, a ação “protetora” do Estado junto aos “incapazes” e “inúteis” que não conseguiram aproveitar-se das oportunidades sociais e, muito menos, da preservação da desigualdade apesar da existência de um Estado de feições humanitárias.

Percebemos, pois, que a existência do Estado Social não decorre, efetivamente, do ideal de igualdade hoje proclamado em escala mundial, mas da imperatividade de administrar o mais eficientemente possível a desigualdade, visando mantê-la dentro de limites econômico e político, socialmente aceitáveis. Assim sendo, a ação benfeitora do Estado não apenas procura atender os imperativos de eficiência capitalista, escorada em recomendações éticas de criar uma sociedade melhor, mas também tenta operacionalizar estrategicamente essas recomendações face às imposições, nesse sentido, pelos que se sentem em posição desigual.

Resulta claro, pois, que a realidade do Estado de Bem-Estar, uma vez questionada a ideologia liberal, é extremamente complexa e contém em si as mais agudas contradições entre interesses divergentes, próprios das sociedades de classe. Por isso, qualquer análise rigorosa sobre esta realidade tem, ao nosso ver, de colocar, de pronto, a questão de se a intervenção do Estado junto às desigualdades sociais representa um recurso a favor ou contra elas.

Esta é a questão que procuraremos analisar neste ensaio, recorrendo tanto às principais teorias que serviram de suporte às idéias liberais da igualdade, quanto às que contradizem essas idéias. Mas, dada a nossa prévia convicção de que a lógica liberal não dá conta de explicar a complexidade efetiva do Estado de Bem-Estar, tomaremos como marco de referência o segundo grupo de teorias, ou seja, as explicações marxistas para, partindo da utopia liberal da igualdade, desvendar as reais conexões entre a ampliação da ação intervencionista estatal, na sociedade capitalista moderna, e a persistência da desigualdade social. Em outras palavras isto quer dizer que, para entendermos a igualdade, não devemos limitar-nos a ver nela um simples modo de regulamentação processual da atividade estatal, mas sim a sua relação com a sociedade.

Nessa perspectiva impõe-se, antes de entrarmos diretamente no tema proposto, a explicitação de nossa concepção teórica acerca do caráter do Estado capitalista moderno, já que na própria abordagem marxista do Estado existem controvérsias que precisam ser cotejadas e aclaradas.

O CARÁTER DO ESTADO CAPITALISTA: DEFINIÇÃO DE NOSSO POSICIONAMENTO TEÓRICO

Ao nosso ver, falar de Estado significa referir-nos a um modelo de dominação. Mas – atentemos bem – não se trata de um modelo semelhante ao que é propugnado por Weber (1974), segundo o qual o Estado é o único detentor do “monopólio da violência”, sob um ponto de vista eminentemente formal. Não se trata, pois, de privilegiar os atos de soberania, em última instância, sem revelar a dinâmica contraditória da relação de violência, salientando-se, apenas, os “feitos” isolados e predestinados de líderes carismáticos na mudança política, como propõe a teoria weberiana.

A dominação a que nos referimos é um processo muito mais complexo que aquele resultante de uma racionalidade formal-legal que incumbe ao conjunto das leis o poder coercitivo sobre os cidadãos. É um processo que não se esgota nos limites do Estado de Direito – julgado hierarquicamente superior às outras formas de Estado pela burguesia nascente e contestadora do Estado absoluto, policial e militarista, e do Estado benfeitor de “feições socializantes”, na sua luta por fazer prevalecer os seus interesses. Trata-se, sim, de um processo que, englobando o conteúdo, o procedimento e as regras da atividade estatal, priviligia, sobremaneira, as relações contraditórias de interesses entre o intraclasse, e os possíveis resultados da ação do Estado. Em suma, significa privilegiar uma ação política institucionalizada que por ser coordenada pelas frações dirigentes das classes hegemônicas, cria e recria as condições para a reprodução e a expansão do capital e as formas de apropriação do excedente produzido pelos trabalhadores.

Mas, tal processo não se dá de forma mecânica e predeterminada, como sugerem algumas visões simplistas do caráter da dominação do Estado, indicando o prevaletimento de duas visões polares incorretas: a que vê no Estado o organizador da sociedade onde a organização das classes sociais é débil; e a que concebe o Estado como um instrumento das classes dominantes, por elas manipulado, e colocado, estritamente, a seu serviço.

Ora, sabemos que nenhuma dessas visões é convincente. No primeiro caso, prepondera a influência da concepção liberal que, por necessidade lógica e ideológica, tende a aceitar a tese da separação entre Estado e Sociedade, colocando o Estado acima dos interesses de classe. Destarte “dizer que uma burguesia local é débil pode ser um fato empiricamente correto” – como nos faz ver Kowarick (1979: 7) – “mas dizer que o Estado constitui, por si só, o princípio unificador da nação” significa encará-lo como totalmente autônomo das forças sociais concretas, o que constitui um erro.

No segundo caso, o equívoco fica por conta do reducionismo marxista que ao determinar o político pelo econômico esvazia a primeira instância de quaisquer potencialidades de autonomia no jogo do poder. Nesse sentido, os que postulam tal visão parecem esquecer que neste processo há muitas mediações e que, por isso, ele é eminentemente contraditório (Kowarick: id. Ib). Segundo Offe e Ronge (1976) essa ótica apoiando-se muito mais em o *Estado e Revolução*, de Lenin, do que no *18 Brumário* de Marx, conduz a doutrinas do tipo “capitalismo monopolista do Estado”, que contêm a afirmação estereotipada de uma aliança conspiratória do Estado com os monopólios, revelando uma simplificação descabida da relação entre Estado e os setores privados.

A visão alternativa de corte marxista (não reducionista) e que tem sido postulada por autores contemporâneos, merecendo o nosso endosso, é

aquela que entende ser o Estado uma condensação de relações de forças sociais (Poulantzas), expressando, aí, as contradições das classes contrapostas. Nesse sentido, o Estado “nem (só) está a serviço e nem (só) é instrumento de uma classe contra outra, da mesma forma em que as classes subalternas não são apáticas (ou não partícipes), e nem tampouco são as conquistadoras exclusivas de “políticas”. Na verdade a estrutura e atividade do Estado consistem na imposição e na garantia duradoura de regras que institucionalizam as relações de classe específicas de uma sociedade capitalista (Offe e Ronge, op. cit: 2) e, conseqüentemente, lhe impõem compromissos com todos os membros de uma sociedade de classes. Na base desses compromissos, porém, sobressaem as principais contradições da dominação estatal que podem ser detectadas em duas dimensões: uma, ao nível do bloco no poder, resultante das alianças de classe ou de frações dominantes que, por não serem unívocas, transformam o Estado em Estado-relação, ou seja, em uma instituição “constituída – dividida de lado a lado pelas contradições de classe” no seu próprio seio; (Poulantzas, 1981: 152) e outra *dimensão*, caracterizada como contradição principal, revelando a existência de antagonismos entre classes opostas (as dominantes e as subalternas) em vista dos quais o Estado assume posições ambivalentes: ao mesmo tempo que procura excluir as classes dominadas das vantagens do processo de produção capitalista tem, em certa medida, de acatar alguns de seus interesses. “Mas esse papel do Estado diante das classes dominadas, tanto como seu papel frente ao bloco no poder, não deriva de sua racionalidade intrínseca como entidade ‘exterior’ às classes dominadas. Ele está igualmente inscrito na ossatura organizacional do Estado como condensação material de uma relação de forças entre classes. O Estado concentra não apenas a relação de forças entre frações do bloco no poder, *mas também* a relação de forças entre estas e as classes dominadas.” (Poulantzas, op. cit.: 161-162).

Assim, não podemos conceber um Estado que esteja sistematicamente em defesa de interesses particulares de uma determinada classe. O que ocorre, de fato, em sua dinâmica contraditória, em face do movimento das forças sociais, é o estabelecimento de estratégias que consistem em criar condições de reprodução do sistema capitalista e, portanto, da reprodução da sociedade dividida em classe. Para tanto, o Estado cria e recria as condições que mantêm as normas de exclusão econômica e política, sob as quais se assenta o pacto de dominação, mas assegura, ao mesmo tempo, a satisfação de interesses das classes e frações dominantes e de certas demandas das dominadas, mesmo que estas possam causar resistências e oposições por parte dos grupos hegemônicos.

Tais argumentos, apesar de não indicarem uma teorização acabada do Estado, fornecem-nos os fundamentos necessários para compreendermos a dinâmica das contradições pertinentes à questão da igualdade, como

categoria básica justificadora das políticas sociais, bem como o posicionamento de pensadores sociais ante ela.

É o que analisaremos a seguir.

AS CONTROVÉRSIAS DA IGUALDADE: ABORDAGEM TEÓRICA E CONTEXTO HISTÓRICO

A declaração de igualdade pelos democratas burgueses no século XIX é uma valoração que pressupõe desigualdades reais que necessitam ser avaliadas e/ou corrigidas, sob o risco de se instituir uma sociedade negadora dos direitos fundamentais do cidadão. Trata-se, sem dúvida, de uma declaração de escasso conteúdo normativo, mas de uma largueza tal, do ponto de vista interpretativo, que tem sido possível encontrá-la em concepções que divergem radicalmente entre si, no que concerne à idéia de organização política, econômica e social de uma sociedade democrática.

Assim, se retrocedermos até a Antigüidade, veremos que no decorrer do tempo a discussão em torno da igualdade é polêmica, posicionando-se os pensadores ora a favor ora contra ela, tendo em vista, sempre, o aperfeiçoamento e bom funcionamento da sociedade. Aristóteles, por exemplo, via a desigualdade que existia na escravidão de sua época como algo dado pela natureza e, portanto, merecedora de justificação cultural. A determinação natural, aliás, foi o critério básico em que se apoiaram várias correntes de pensamento para fundamentar os seus argumentos a favor ou contra a igualdade. Mas, até o século XVIII preponderou na teoria dominante (a liberal-burguesa) a suposição de que os homens são por natureza desiguais, o que justificaria a existência de uma ordem hierárquica na sociedade.

Foi somente com os defensores do direito natural, no século XVIII, que a igualdade foi postulada, também, como algo natural, criando-se, a partir daí, os requisitos teóricos para uma concepção política desse conceito. Desde então, a afirmação de que todos os seres humanos nascem iguais passou a figurar seja nas proclamações formais dos direitos dos homens (veja-se a Declaração de Independência Americana, de 1776, e a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789), seja no ideário político dos que negavam a ordem vigente (os anarquistas e os socialistas, por exemplo).

Rousseau, considerado o pai espiritual da concepção burguesa da democracia, e portanto um defensor da igualdade, foi um dos primeiros a problematizar a relação entre igualdade e liberdade, assumindo posição oposta à sustentada por Hobbes. Assim, em lugar de admitir ser o homem primitivo um ente selvagem que age sob o desejo de poder, de riquezas e de propriedades, como entendia Hobbes, e por isso necessita de um contrato para constituir um Estado que impeça a sua destruição, ele concebia a civilização como perturbadora da paz inerente às sociedades primitivas. Ao

seu ver, então, a igualdade e a liberdade, que representam bens naturais dos homens, devem constituir-se na sociedade de homens livres, iguais e soberanos, garantida por contrato, e não num Estado separado do povo. A idéia de contrato, pois, também está presente nas postulações de Rousseau – o que revela, como adverte Gruppi (1980: 18), a sua mentalidade comercial e o seu individualismo burguês – só que, ao contrário de Hobbes, e mesmo de Locke, não é o contrato que produz a sociedade, o governo e o Estado. “O contrato só constitui a sociedade, a qual deve servir à plena expansão da personalidade do indivíduo” (Gruppi, id: ib.). O órgão soberano, então, não é o Estado, mas a assembléia representativa do povo. O príncipe é apenas um *employé*, um funcionário do verdadeiro soberano – o povo – que pode destitui-lo de suas funções caso ele não as cumpra satisfatoriamente.

Contudo (aí entra a problematização da relação entre igualdade e liberdade) a igualdade, para ele, era o bem fundamental. Isso gerou, ao nível teórico e ideológico, grandes polêmicas pois, para muitos, a igualdade à custa do controle da liberdade, conduziria a uma democracia mutilada. Teóricos liberais conservadores do porte de Tocqueville (1962), por exemplo, viam nessa tendência a instauração de um quadro cujas consequências seriam prejudiciais para a liberdade: tirania da maioria, supressão da divisão dos poderes e do federalismo, o nivelamento da educação e a extensão da mediocridade. Por outro lado, a liberdade sem igualdade, como lembra Ruffolo (1979), traz em si as possibilidades de incitamento e conflito, o que pode criar a esperança de se conquistar a igualdade ¹.

O privilegiamento da igualdade sobre a liberdade em Rousseau, constitui um primeiro ponto de reflexão acerca da natureza e da índole deste princípio. Que tipo de igualdade é defendida por ele? Como ele resolve, teoricamente, o problema da desigualdade? E quais as afinidades ou divergências que apresenta – tanto na concepção quanto na resolução da igualdade – com o ponto de vista marxiano?

Na verdade Rousseau refere-se, preponderantemente, à igualdade jurídica, à igualdade perante às leis, embora chegue, conforme salienta Gruppi (op. cit: 19), a compreender que existe um problema de igualdade econômico-social. No entanto, a desigualdade econômica e social que ele via como resultante da institucionalização da propriedade privada (a qual condenava) tinha a sua explicação ao nível das regulamentações

1. Uma das mais recentes teorias vinculadas à idéia de “justiça”, embasada no princípio da *liberdade*, é a de JOHN RAWLS. Segundo ele, para que seja alcançado o bem-estar econômico numa sociedade é preciso que: a) cada pessoa tenha igual direito ao uso o mais extensivo possível de liberdades básicas; e b) frente às desigualdades sociais e econômicas os menos favorecidos recebam maior benefício, e todos contem com uma justa igualdade de oportunidades no acesso aos ofícios profissionais e posições. Contudo, a primeira exigência é, para ele, fundamental, e assenta-se na convicção de que nenhuma melhoria na igualdade deve prejudicar a liberdade. (RAWLS: 1981).

formais. Em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* isso fica bem patente quando conclui: “sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se, ainda, que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física – distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a destinamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas re-gurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário” (Rousseau, 1978: 282).

Disso depreendemos que, para Rousseau, a solução do problema de uma igualdade universal, compreende o seu reconhecimento de que existem duas espécies de desigualdades – a formal e a natural – e exige a aplicação do critério do mérito e das condições pessoais na sua efetivação. “Quer dizer, exige, por outras palavras, uma igualdade fundada no reconhecimento – social – das desigualdades ou diferentes capacidades e possibilidades de todos os homens, sem exceções”. (Della Volpe, 1982: 112). Está aí, sem dúvida, o germe da concepção da igualdade de oportunidades, tão explorada pelo sistema capitalista; mas, paradoxalmente, também aí está uma indicação que, numa visão de mundo e num plano histórico diferentes, foi trabalhada por Marx e seus principais seguidores. Senão, vejamos:

Para Marx “o direito igual (de cada um ao produto igual do trabalho) é ainda o ‘direito burguês’, que como todo direito pressupõe a desigualdade. Todo o direito consiste na aplicação de uma regra única a homens diferentes, que, de fato, não são nem idênticos, nem iguais. Sendo assim, o direito igual equivale a uma violação da igualdade, a uma injustiça”. Com efeito, segundo Marx, “este direito igual é um direito desigual para trabalho desigual. Não reconhece nenhuma distinção de classe, porque aqui cada indivíduo não é mais que um trabalhador como os demais; porém reconhece, tacitamente, como outros privilégios naturais, as desiguais atitudes dos indivíduos e, por conseguinte, a desigual capacidade de rendimento” (Marx, 1975, 17). Para evitar, pois, que tanto os que trabalham quanto os que não trabalham, bem como os que possuem características diversas, sejam equiparados na participação do produto social, o direito deveria ser desigual e não igual.

É justamente na definição do caráter desigual do direito, em Marx, que percebemos o tipo igualitário – rousseauiano – de conteúdo antinivelador. Mas, as afinidades ficam aí. Enquanto Rousseau, na tentativa de resolver a dificuldade “de estabelecer um *concurso proporcional* da

desigualdade ou diversidade dos homens com a diversidade entre si ou juntamente com as dificuldades civis instituídas e reguladas pela sociedade” (Della Volpe, op. cit.: 111), não advogava um direito desigual, Marx partia precisamente desta concepção para pensar em uma sociedade comunista no futuro, assim comentada por Lenin (1978: 113-114) em *O Estado e Revolução*: “Na primeira fase da sociedade comunista (denominada habitualmente socialismo), o direito burguês não é abolido completamente, mas só em parte, só na medida em que foi feita a revolução econômica, isto é, unicamente no que se refere aos meios de produção (...). Ele subsiste por conseguinte no seu outro aspecto, na qualidade de regulador (fator determinante) da repartição dos produtos do trabalho entre os membros da sociedade. ‘Quem não trabalha não come’: este princípio socialista já está realizado. ‘Para quantidade igual de trabalho (social) quantidade igual de produtos (sociais). Este outro princípio socialista também já está realizado. E no entanto isto não é ainda o comunismo, e não elimina ainda o ‘direito burguês’, que a homens *desiguais* e para uma quantidade *desigual* (desigual de fato) de trabalho atribui uma quantidade *igual* de produtos”.

Nas palavras de Marx, este pensamento é prosseguido e concluído da seguinte forma: “Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a escravidão dos indivíduos à divisão do trabalho e com ela o antagonismo entre o trabalho intelectual e o manual, quando o trabalho não for apenas um meio para viver mas se tornar ele próprio na primeira necessidade vital, quando com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos as forças produtivas aumentaram, e *todas as fontes de riqueza coletiva jorrarem abundantemente*, só então o estreito horizonte burguês poderá ser completamente ultrapassado e a sociedade poderá escrever nos seus estandartes: de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”, (Apud Lenin, op. cit.: 118).

Mas, antes de avaliarmos o que consideramos reformulações do princípio antinivelador de Rousseau, por Marx, inscritas na sua proposta científica da fase definitiva do comunismo, vejamos como prosseguiu o entendimento do problema da igualdade na história e na teoria das ciências sociais.

Da análise da sociedade americana feita por Tocqueville temos as primeiras insinuações de que o conceito de igualdade é dinâmico, constituindo-se em condição necessária para a eficientização da sociedade industrial. Desse modo, as tendências niveladoras da sociedade americana respaldavam-se num “aperfeiçoamento constantemente em fuga” o que significava que só um determinado nível de mobilidade vertical, baseado na capacidade dos indivíduos, seria compatível com a revolução industrial. Nos séculos XIX e XX, a defesa do postulado da igualdade, de acordo com a capacidade, se fez com maior ênfase. Seria com base neste princípio que se justificaria, então, a crescente mobilidade geográfica e a ascensão, na

escala social, dos indivíduos. A Declaração dos Direitos Humanos, pela ONU, em 1948, é uma confirmação desse modo de ver e pensar a igualdade, a partir de então proclamada em escala internacional.

Não obstante, contemporaneamente encontramos na literatura sociológica de inspiração não-marxista referências explícitas à importância da desigualdade, como forma de manter equilibrado e eficiente o funcionamento da sociedade. Exemplo disso é a discussão sobre a estratificação social entre os teóricos norte-americanos, com apoio em Parsons, favorável à existência da desigualdade, já que, sem ela, não seria possível preencher adequadamente os postos profissionais diferenciados da sociedade. Haveria, pois, de se instituir um sistema de *recompensas* que tornassem atraentes os postos menos agradáveis e importantes ou mais difíceis. O trabalho da Davis e Moore (1945) é indicativo dessa posição. Além destes, Dahrendorf (1974), baseado na idéia de Durkheim de que toda sociedade constitui uma sociedade moral que se apóia em certos valores instituídos como normas vigentes, e cujo descumprimento “implica em sanções, entende que a desigualdade resulta das reações diferentes dos homens face às normas vigentes em sua sociedade. Assim, onde houver direito há desigualdade pois este, além de garantir a conduta dos indivíduos de acordo com as normas, estabelece, através das sanções, uma hierarquia de prestígio e riqueza. E, como as normas e suas respectivas sanções são administradas pelo Estado, elas sempre são dominantes. Isto significa que, sob essa ótica, estará em posição de desvantagem todo aquele que não se adapte às normas em vigor em uma dada sociedade.

Em suma, prevalece ainda contemporaneamente, na literatura não marxista, a visão de que a igualdade é um conceito formal ou jurídico que só pode encontrar a sua solução e seu limite dentro do marco da lei e dos valores de uma sociedade, não importam as adjetivações que o conceito venha a receber (social, econômico, político, etc.). A tendência do Estado de bem-estar, inclusive, no tratamento da desigualdade faz com que a interpretação jurídica de que os que não podem fazer uso de sua liberdade econômica ou que no exercício da mesma não consigam obter o mínimo para uma existência digna, transforme-se em requisito formal e político mínimos para o próprio exercício da cidadania.

É contra essa concepção que a teoria de Marx se posiciona, reformulando totalmente a dificuldade do igualitarismo anunciada por Rousseau.

A ESPECIFICIDADE DO IGUALITARISMO EM MARX

A oposição de Marx à concepção jurídica e política da igualdade vincula-se às críticas que desde o seu período de juventude estiveram presentes em seus escritos, contra as idéias liberais de emancipação do homem. Assim sendo, liberdade e igualdade para ele constituíam duas

faces de uma mesma moeda, que seriam simultaneamente resolvidas com a supressão da sociedade de classe.

No que tange à *liberdade* Marx já na juventude se deu conta de que a emancipação propugnada pelos liberais não era a verdadeira liberdade porque estava apoiada em bases falsas; ou seja, ao acreditarem que o *homem natural* era o portador de certos direitos inalienáveis, defendiam a sua emancipação através de um ordenamento político, como o único capaz de lhe permitir o uso desses direitos. Ora, para Marx, esse tipo de liberdade, o máximo que poderia conseguir era transformar o homem em “um nômade isolado e reduzido a si mesmo”, conforme sublinha em *A Questão Judaica* (1969). E esse homem, assim caracterizado, lhe parecia o arquétipo do burguês que se interessa exclusivamente por seus interesses particulares.

Desse modo, Marx criticava não só a confusão feita pelos liberais entre o homem natural e o homem burguês, mas também entre emancipação política e emancipação humana ou entre cidadão (conceito de homem generalizado) e burguês (conceito de homem “egoísta independente”). Ao seu ver, portanto, a verdadeira emancipação seria aquela que fizesse desaparecer a posição entre cidadão e particular e liberasse o homem como “ente da espécie”. A esse respeito, em uma famosa passagem de *A Questão Judaica* ele assim se expressa: “A essência *humana* da natureza só existe para o homem *social* (. . .) A sociedade é a perfeita unidade com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo consumado do homem e o perfeito humanismo da natureza”.

Apesar de estarem ainda implícitos nesses argumentos alguns resquícios da idéia liberal de determinação natural do homem, Marx já sustentava uma crítica ao Estado burguês como uma espécie de denúncia da separação entre o *ideal* e o *real*. Em seus primeiros trabalhos esta crítica se volta contra o pensamento idealista de Hegel (1973) de que o povo está representado no Estado liberal, argumentando, num lampejo que lembra a defesa de Rousseau da soberania popular, que tal representação seria “o povo em miniatura” (enquanto “edição de classe da sociedade civil”).

Contudo, o que ressalta como inovador em Marx jovem e que, sem dúvida, constituirá o eixo ordenador de sua postura filosófica, científica e política, é a desmistificação do capitalismo como um possível processo emancipador. Assim, de acordo com a sua teoria, a emancipação humana pressupõe a eliminação não de um ou outro aspecto desumano do capitalismo, mas sim sua supressão total. Ao seu ver, o Estado liberal não pode eliminar a miséria, sejam quais forem as reformas que conceba e implemente, já que faz parte de sua própria lógica, e da ordem social que representa, reproduzir as desigualdades. Ou, nas palavras de Engels (1975: 322): o Estado existe para manutenção violenta da base explorada nas condições de opressão causadas pelos métodos do sistema de produção baseado na propriedade privada.

No que se refere à *igualdade*, a posição de Marx, já identificada na sua discussão sobre direitos desiguais, não indica uma defesa do igualitarismo de todos os homens no terreno das necessidades pessoais. Não; para ele, as diferenças entre os seres humanos existirão sempre, inclusive no comunismo, sendo que, neste, desaparecerão aquelas diferenças e condições que podem produzir uma diferença na posição social dos homens. Em outras palavras, as diferenças pessoais não servem de fundamento para a desigualdade, e é até salutar que elas existam, pois do contrário não haveria distinções entre os homens; a igualdade de que fala Marx é aquela conquistada historicamente, condicionando a extinção da propriedade dos meios de produção, o fim da exploração, e a abolição de classes. Assim, somente sobre a base da socialização dos meios de produção é possível dar a todos a oportunidade de trabalho e um salário compatível com a qualidade e quantidade do seu rendimento.

Tal entendimento está na base das postulações de Marx a respeito do desaparecimento do Estado, como resultado da revolução protagonizada pelo proletariado e segundo as quais, tal protagonista se converte em defensor do princípio da igualdade por ela mesma. É óbvio que para fundamentar esse entendimento Marx desenvolveu em sua obra principal, *O Capital*, as premissas básicas para medir a igualdade, através do trabalho, reduzindo toda a riqueza de uma sociedade e todos os valores ao trabalho correspondente a cada homem, em razão do seu rendimento laboral.

Mas, ainda que tal igualdade preconizada e trabalhada cientificamente em sua obra não se tenha realizado na prática, ela tem servido, exitosamente, para refutar a falsidade do postulado da igualdade até hoje defendido no capitalismo mundial. E, com isso, está em condição de resolver com a sua visão materialista aquele problema teórico, não solucionado por Rosseau, de uma igualdade universal.

São essas premissas que estão na base das formulações teóricas marxistas contemporâneas sobre o Estado Social e que as levam a concluir, com acerto, que a abertura de oportunidades aos desiguais, via política social, não significa outra coisa senão a institucionalização da desigualdade ao invés de sua extinção. . .

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELL, Daniel – *The End of Ideology*, New York: Free Press, 1960.
BOSCHI, Renato – *Elites Industriais e o Estado no Brasil*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
DAHRENDOLF, R. – *Ensaio de Teoria da Sociedade*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
DELLA VOLPE, – *Rousseau e Marx, A Liberdade Igualitária*, Lisboa: Edições 70, 1982.
DAVIS, K. e MOORE, W. – “Some Principles of Social Stratification” in *American Sociological Review*, vol. 10, nº 2, 1945.

- ENGELS, F., – El Origen de la Familia, La Propiedad Privada y el Estado, in *Marx e Engels, Obras Escogidas*, Tomo II, Madrid: Editorial Ayuso, 1975.
- GRUPPI, L. – Tudo Começou com Maquiavel (As Concepções de Estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci), Porto Alegre: LPM Editores, 1980.
- KOWARICK, Lúcio – Proceso de Desarrollo del Estado en America Latina y Políticas Sociales, in *Acción Crítica*. CELATS/ALETS, Abril, 1979.
- LENIN, V. I. – O Estado e a Revolução, São Paulo: HUCITEC, 1978.
- MARSHALL, T. H. – Cidadania, Classe Social e Status, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- MARX, K. – A Questão Judaica, Rio de Janeiro: Leammert, 1960.
- MARX, K. – Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Buenos Aires: Editorial Claridad S.A., 1973.
- MARX, K. – Crítica del Programa de Gotha, in *Marx e Engels – Obras Escogidas*, Tomo II, op. cit.
- OFFE, Claus e RONGE, V. – Teses Sobre a Fundamentação do Conceito de Estado Capitalista e Sobre a Pesquisa de Orientação Materialista in Pozzoli, C. (ed.), *Rahmenbedingungen und Schranken Stvatlichen Politikforschung*, Franckfurt 1966. Tradução (mimeo.) de Barbara Fertaj, UnB, s/data.
- POULANTZAS, N. – O Estado, O Poder, O Socialismo, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1976.
- POULANTZAS, N. – As Classes Sociais no Capitalismo de Hoje, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- RAWLS, John – Uma Teoria da Justiça, Brasília: Editora da UnB, 1981.
- RUFFOLO, G. – Igualdade e Democracia no Projeto Socialista, in Bobbio et al – O Marxismo e o Estado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques – Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens; in os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- TOCQUEVILLE, A. – A Democracia na América, Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1962.
- WEBER, M. – O Politico e o Cientista, Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- WEBER, M. – Economia y Sociedad, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.