

Filosofia ética e forma ética em Kant: uma interpretação marxista

Ethical philosophy and ethical form in Kant: a marxista interpretation

Pablo Biondi*

Resumo

Este artigo apresenta uma tentativa de demonstrar que a filosofia ética kantiana não é meramente um dos múltiplos sistemas conceituais do século dezoito, mas a mais avançada manifestação teórica da sociabilidade capitalista ascendente. Seguindo a proposição de Evgeni Pachukanis, a ética de Kant é a expressão de uma forma ética burguesa, assim como o direito pode ser concebido como uma forma social capitalista. Isso significa que tanto a ética quanto o direito são categorias lógicas e historicamente derivadas do modo capitalista de produção, contendo suas determinações e características sociais mais expressivas. Podemos perceber a íntima conexão entre as ideias kantianas e a modernidade burguesa ao fazermos uma análise marxista de seu profundo individualismo e de seus conceitos éticos elementares.

Palavras-chave: filosofia ética; forma ética; Kant; capitalismo; formas sociais

Abstract

This article presents an attempt to demonstrate that kantian ethical philosophy is not merely one of the multiple conceptual systems of the eighteenth century, but the most advanced theoretical manifestation of the rising capitalist sociability. Following Evgeni Pachukanis' proposition, Kant's ethics is an expression of a bourgeois ethical form, just like law can be conceived as a capitalist social form. This means that both ethics and law are categories logically and historically derived from the capitalist mode of production, containing its most expressive determinations and social characteristics. We can perceive this intimate connection between kantian ideas and bourgeois modernity by doing a marxist analysis of its deep individualism and its elementary ethical concepts.

Keywords: ethical philosophy; ethical form; Kant; capitalism; social forms

* Doutor e pós-doutorando em direito pela FD-USP, professor de Filosofia do Direito da FD-SBC, membro do grupo de pesquisa "DHCTEM" (FD-USP).

Introdução

O século XVIII é, sem dúvidas, a época das luzes da modernidade, do iluminismo. Essas luzes propunham-se a dissipar a obscuridade do medievo, a libertar o homem das trevas da ignorância, sendo que a razão seria a bússola dessa jornada – uma jornada que Immanuel Kant definiu como “esclarecimento”, como a caminhada do indivíduo rumo à autonomia intelectual e moral.

Essa caminhada, em Kant, é essencialmente individual. Cada pessoa deve, no uso insular do livre pensamento, abandonar a condição da menoridade, entendida como a incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem o direcionamento de outra pessoa (Kant, 1985, p. 100). Desde que desfrutem da devida liberdade, é dado aos homens romper com a menoridade/heteronomia e alcançar a maioridade/autonomia.

Como em todas as composições intelectuais do período, o protagonista do sistema kantiano é o indivíduo isolado da comunidade e equipado apenas com suas faculdades racionais. Todo homem é um Robinson Crusoe: um agente isolado que se coloca como centro e ponto de partida do universo, seja na economia, na política, no direito, na moral e assim por diante. Incontornavelmente, temos que remeter às célebres “robinsonadas do século XVIII”:

O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa”, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade (Marx, 2011, p. 54).

Não há como ignorar que o individualismo é um traço distintivo da filosofia do chamado “século das luzes”. A seguir, verificaremos como Kant é um expoente exemplar desse atributo individualista, e como sua filosofia ética, estreitamente ligada a certas figuras jurídicas, coaduna-se lógica e historicamente com a ascensão do capitalismo, mantendo com ele um liame orgânico, necessário, como uma forma social.

A filosofia ética de Kant na aurora do capitalismo

A teoria de Kant é enormemente representativa de sua época, dialogando de modo explícito ou mesmo tácito com o liberalismo europeu e norte-americano do século XVIII (Biondi, 2014). Isso vale não apenas para o “Kant político”, dedicado ao problema da constituição de uma sociabilidade jurídica e racional para os indivíduos de uma nação (*ius civitatis*), para os povos na esfera internacional (*ius gentium*) e para o conjunto de indivíduos do planeta enquanto cidadãos de uma república universal da humanidade (*ius cosmopoliticium*). Também verificamos o quanto Kant exprime as determinações da afirmação histórica do capitalismo no âmbito de seu pensamento ético.

De acordo com Marx, a sociedade burguesa preparou-se desde o século XVI, mas foi no século XVIII que “deu largos passos para sua maturidade”. Isso significou a emergência de um indivíduo que “aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado”. Na formulação marxiana, a modernidade capitalista que surgia na época de Kant – ainda que numa longa transição da subsunção formal à subsunção real do trabalho ao capital – delimitava os traços particulares do indivíduo da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo por excelência.

A ética kantiana pressupõe a pessoa isolada e desgarrada de quaisquer conexões comunitárias, na medida em que exige uma abstração total dos elementos empíricos, descartáveis por serem contingentes, e por isso mesmo inaptos para fundamentar uma metafísica dos costumes¹. Tal proposta só pode admitir uma universalidade completa e racional: a conduta moralmente devida é aplicável a todos os indivíduos em toda e qualquer situação. Não há espaço para particularismos ou para considerações de ordem histórica. E mais do que isso, verifica-se também um vigoroso individualismo, uma moralidade que coloca o indivíduo, enquanto agente moral, no centro das preocupações éticas. Podemos demonstrar essas duas características (que de algum modo se confundem) pela própria construção racional da individualidade que Kant promove em seu pensamento.

Kant concebe o indivíduo como um ser dotado de dever para consigo mesmo, sendo que esses deveres antecedem logicamente o cumprimento das obrigações para com as outras pessoas. Em última instância, é o indivíduo que obriga

¹ “Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer” (Kant, 1960, p. 65). E como reitera Norberto Bobbio (2000, p. 84) acerca de Kant, o papel da metafísica dos costumes é encontrar o princípio da obrigação na conduta humana não a partir da natureza física do homem ou circunstâncias em que ele é colocado no mundo, mas sim dos conceitos da razão pura.

a si próprio, e não o credor da obrigação. Num compromisso estabelecido entre duas partes, é como se cada uma obrigasse a si própria, gerando efeitos determinados para o outro polo.

O ser humano, no entendimento de Kant, é portador de um dever para consigo mesmo em dois planos distintos: como ser sensível, de natureza animal, e como ser inteligível, dotado de razão – e, por conseguinte, de liberdade e de uma vontade legisladora interior. No primeiro caso, há obrigações de conservação e aperfeiçoamento da natureza corpórea do homem (daí a censura ao suicídio). No segundo, as obrigações são de conservação da liberdade interna do indivíduo e de sua dignidade, isto é, da razão que o define como ser humano.

Nos termos de Kant, o indivíduo realiza sua natureza racional ao colocar a razão no posto de comando, seja no que diz respeito aos cuidados com sua existência animal e corpórea, seja no que diz respeito à sua atitude diante das chamadas inclinações. Essas inclinações consistem em anseios irracionais que afastam o indivíduo da reta razão e da conduta moral legítima. Eis porque o autor critica duramente a atitude da mentira. Ao faltar com a verdade, a pessoa aniquila sua própria dignidade, contrariando a finalidade natural da comunicação dos pensamentos e, principalmente, utilizando a si própria como uma simples ferramenta a serviço de um desejo pessoal. Aquele que diz uma inverdade, ainda que com intenção piedosa, declina da conduta racional universalizável. Seu primeiro dever é manter sua dignidade individual, é agir conforme a lei moral, quaisquer que sejam as consequências. A veracidade é um dever incondicionado².

A inflexibilidade de Kant, que transparece em sua insurgência contra um “suposto direito de mentir por amor à humanidade”, apoia-se no conceito do imperativo categórico. A ação moral defendida pela ética kantiana independe de qualquer contingência, de qualquer hipótese ou condição, impondo-se simplesmente por ser justa, por corresponder ao dever. Com efeito, todos os imperativos são baseados no dever (e não no querer), podendo ser classificados como hipotéticos ou categóricos. Os hipotéticos representam a necessidade prática de se usar algo como um meio para se chegar a determinado fim. Os categóricos representam uma ação como necessária em si mesma, sem relação com qualquer finalidade, e nisso se fundamenta a sua rigorosa moralidade:

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico.

² “Cada homem, porém, tem não somente o direito mas até mesmo o estrito dever de enunciar a verdade nas proposições que não pode evitar, mesmo que prejudique a ele ou a outros. Ele mesmo por conseguinte não *faz* com isso propriamente nenhum dano a quem é lesado, mas é o acaso que *causa* este dano” (Kant, 1985, p. 124).

Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade (Kant, 1960, p. 52).

Uma vez mais se constata a noção de que o indivíduo está obrigado consigo próprio antes de se obrigar com os demais. O dever é uma relação do indivíduo com ele mesmo, e que, desse modo, fundamenta-se metafisicamente na consciência pessoal, na certeza de se agir em conformidade com um mandamento universal e com a intenção de cumpri-lo. E se não importam as consequências, tampouco importam o contexto e as circunstâncias em que se inserem o sujeito moral. Vale apenas a necessidade universal do mandamento ético: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (Kant, 1960, p. 59).

Ao contrário do que se crê muitas vezes, Kant não pretende com isso medir os efeitos das condutas caso todas as pessoas adotem um dado comportamento. O caráter universalizável da ação não tem por objetivo evitar determinadas consequências danosas na comunidade, mas verificar o que de fato motiva a conduta: o puro senso de dever ou as necessidades e desejos pessoais de quem age (Sandel, 2012, p. 153-154). Trata-se de aferir a motivação interna do agente, que continua sendo, enquanto indivíduo, a referência ética fundamental.

Nesse paradigma individualista, o juízo ético só poderia caber ao próprio sujeito. Os homens são dotados de uma consciência moral que consiste numa corte interna de justiça. Cada agente deve fazer um exercício de boa vontade e abrir mão das inclinações que o afastam de um julgamento parcial de si próprio. Esse exercício é parte da construção da autonomia do indivíduo, de sua capacidade de rejeitar as determinações externas à razão e de se curvar apenas a uma lei racionalmente concebida pelo agente. O uso livre e autônomo da razão em Kant conduz o agente moral, inevitavelmente, ao imperativo categórico.

O individualismo kantiano, com efeito, não aparece como egoísmo moral, mas antes como humanismo, como apreço pela integridade do homem e de seus direitos. Contudo, esse “humanismo” corresponde antes à abstração do homem que se realiza no mercado. O homem abstrato vislumbrado por Kant é o indivíduo suporte do trabalho abstrato, é o agente moldado conforme a determinação material da lei do valor. Logo, aqui não importam as intenções piedosas do autor, nem é o caso de questionar sua honestidade ou legitimidade. Trata-se, nos marcos de uma crítica marxista, de se identificar a inserção dessa filosofia no arco teórico da modernidade capitalista emergente. Assim, quando a doutrina de Kant contrapõe coisas e pessoas a partir do cotejo entre as noções de preço e dignidade, reside nessa formulação, nas “entrelinhas sociais” (ideologicamente

ocultas ao próprio pensador), a efígie capitalista do sujeito de direito. Na visão do sábio de Königsberg, “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (Kant, 1960, p. 77).

Na qualidade de ser racional, o homem está em condições de legislar no reino dos fins, ou seja, de traçar objetivos e de subordinar as coisas à sua vontade para atingi-los. Ao exercitar sua razão, o agente desfruta da liberdade e afirma sua individualidade e sua autonomia. A liberdade racional kantiana é a capacidade do sujeito de atuar como legislador e juiz de suas próprias ações no domínio moral, diferenciando-se dos objetos, meros meios subordinados a uma determinação maior.

É dessa maneira que Kant associa liberdade racional com moralidade. Se é dado ao homem compreender e elaborar uma lei moral universal, ele se coloca como sujeito da moralidade por definição e como centro desse universo. A humanidade consagra-se, então, como fim em si mesma, de modo que a lei moral rejeita que os seus legisladores sejam reduzidos a objetos, tratados como meios ou instrumentos:

O sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é, sempre simultaneamente como fim.

Ora, daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). Ora, desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele (Kant, 1960, p. 81-82).

Surge daí a compreensão de que os seres racionais são dotados de dignidade e não podem ser equiparados às coisas, que são meios destinados ao cumprimento de dadas finalidades. Esses indivíduos são sujeitos, não objetos. Como sujeitos, detêm uma autonomia, um domínio racional de si. Sua dignidade como

pessoas apoia-se não simplesmente na sua submissão aos comandos da lei moral, mas sim na condição de legisladores dessa lei, subordinando-se a ela nesses termos.

Até aqui, apenas descrevemos a teoria ética kantiana naquilo que lhe é mais essencial, apontando a presença contundente do elemento individualista. Cumpra avançar agora para a compreensão de como esse pensamento condiz com as características sociais do capitalismo.

Quando afirmamos que a elaboração kantiana coincide com a aurora do capitalismo, com isso queremos indicar que ela exprime certas formas típicas da sociedade burguesa. Mais do que isso, ela é a proposição no pensamento da conformação estrutural da ordem capitalista, a começar pela configuração do mercado e pela mercantilização da força de trabalho:

Indaguemos: por que Kant aparta coisas e pessoas? Porque o capitalismo assim procede: quando a sociabilidade é demarcada pela divisão mercantil do trabalho, os indivíduos são reduzidos a condutores de mercadorias no mercado, o que exige uma límpida distinção entre a mercadoria (coisa) oferecida e o seu proprietário (pessoa). O homem tem sua dignidade acatada quando é tratado não como coisa, mas como pessoa, e isto se dá quando ele se coloca como sujeito de relações jurídicas, como autor de composições jurídicas, em franco contraste com os objetos transacionados. O que isto quer dizer? Apenas que o direito, tanto quanto o capitalismo, repudia a escravidão, enjeita a submissão absoluta de um homem a outrem, recusa a sua diminuição ao estatuto de coisa. Em contrapartida, uma submissão “relativa”, mediada pela forma contratual, será não só acolhida como mesmo ovacionada, louvada como a realização da mais alta liberdade. O assalariamento capitalista, como já estudamos, soleniza o “trabalho livre”, faz do trabalhador um indivíduo que não é mais parte direta dos meios de produção (como na escravatura), e que está desembaraçado de qualquer ligação com a terra ou com outros meios de produção (como no medievo) (Biondi, 2017a, p. 102).

O substrato material da ética kantiana é o desenvolvimento das relações capitalistas de produção no século XVIII, ainda que com atraso na região da atual Alemanha naquele período. Seja como for, deve-se entender o capitalismo florescente como o embasamento oculto da teoria de Kant. O homem imaginado nessa teoria corresponde ao indivíduo da sociedade burguesa, produzido em consonância com a compleição do mercado e nos marcos das determinações do assalariamento.

A sublime dignidade do homem reivindicada nos direitos humanos e na

maioria das formulações éticas contemporâneas é tributária de Kant, o que não é nenhuma novidade. O que não se faz, entretanto, é indagar acerca da origem social e do fundamento histórico-material dessa categoria. O valor íntimo que se atribui aos homens não pode ser pensado como simples produto do pensamento. Cumpre atentar-se ao fato de que, na visão kantiana, o ser humano define-se racionalmente em contraste com as coisas, e que esse singelo contraste veio ao mundo apenas no momento em que as relações humanas adquiriram uma inequívoca feição jurídico-contratual, hierarquizando-se pelas implicações do mercado capitalista.

Para aprofundar essa percepção, precisaremos de um breve “parêntese” em nossa decodificação de Kant. Convém esmiuçar alguns aspectos do modo de produção capitalista e algumas das formas sociais que o distinguem historicamente de outros modos de produção.

Capitalismo e formas sociais

Dizer que o capitalismo se estabeleceu propriamente no século XVIII significa dizer que a produção capitalista, orientada pela comercialização da força de trabalho na esfera mercantil, consolidou-se no mencionado momento histórico. É preciso considerar como marco a constituição do proletariado, da classe despojada dos meios de produção e condenada ao assalariamento. Como bem demonstrou Marx, isso exigiu a dissolução das reminiscências feudais na Europa que retinham as massas e as impossibilitavam de ingressar adequadamente no mercado de trabalho:

O produtor direto, o trabalhador, somente pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar vinculado à gleba e de ser servo ou dependente de outra pessoa. Para tornar-se livre vendedor de força de trabalho, que leva sua mercadoria a qualquer lugar onde houver mercado para ela, ele precisava ainda ter escapado do domínio das corporações, de seus regulamentos para aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho. Assim, o movimento histórico, que transforma os produtores em trabalhadores assalariados, aparece, por um lado, como sua libertação da servidão e da coação corporativa; e esse aspecto é o único que existe para nossos escribas burgueses da História. Por outro lado, porém, esses recém-libertados só se tornam vendedores de si mesmos depois que todos os seus meios de produção e todas as garantias de sua existência, oferecidas pelas velhas instituições feudais, lhes foram roubados (Marx, 1996b, p. 340-341).

Nota-se que Marx, para definir a origem do capitalismo a partir da acumu-

lação primitiva, precisou o instante em que o produtor direto consegue “dispor de sua pessoa”. A livre disposição do indivíduo dá-se no mercado, diferentemente da realidade encontrada nas corporações de ofício e na servidão. Na esfera das trocas, o trabalhador é “livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa”, de sorte que ele e o possuidor de dinheiro “se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser comprador e o outro, vendedor, sendo portanto ambas pessoas juridicamente iguais” (Marx, 1996a, p. 285). A liberdade mercantil do assalariado expressa-se numa dupla acepção: ele é livre (formalmente desimpedido) para comercializar sua única mercadoria e livre (expropriado) dos bens que poderiam gerar subsistência.

De chofre se repara que o conceito kantiano de autonomia está relacionado a essa situação do indivíduo na sociedade burguesa, desse agente que é livre ao dispor de sua própria pessoa, o que já havia sido antecipado em algum grau por John Locke com a invocação da propriedade de cada um sobre si³. Mas deixemos essa discussão para outra oportunidade. Interessa-nos, por ora, salientar os traços anatômicos distintivos do capitalismo.

Marx (1996a, p. 288) posicionou-se com clareza ao postular que “o que, portanto, caracteriza a época capitalista é que a força de trabalho assume, para o próprio trabalhador, a forma de uma mercadoria que pertence a ele”, ou seja, que “seu trabalho assume a forma de trabalho assalariado”, sendo que “só a partir desse instante se universaliza a forma mercadoria dos produtos do trabalho”. Infere-se disso que as formas próprias do capitalismo são aquelas que concretizam e reproduzem de algum modo a mercantilização da força de trabalho e da produção de conjunto.

Podemos concordar com Alfred Sohn-Rethel quanto ao entendimento de que a concepção de mundo de Marx é caracterizada por uma concepção de forma (formas da sociedade, formas do pensamento) que a diferencia de todas as outras escolas teóricas (Sohn-Rethel, 1978, p. 17). Elas apontam para a datação histórica dos fenômenos e, mais do que isso, para a sua especificidade social, gerando a necessidade de conceitos que estejam de acordo com ela. Conforme a acertada ponderação de Postone (2014, p. 166), o modo de argumentação de Marx precisa ser entendido “como uma tentativa de desenvolver uma forma de análise crítica consoante à especificidade histórica tanto do seu objeto de investigação (...) quanto, reflexivamente, dos seus conceitos”.

No caso do capitalismo, encontramos diversas formas econômicas que dizem respeito exclusivamente à época capitalista. Além do já citado trabalho assa-

³ “Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela” (Locke, 2001, p. 98).

lariado, vale mencionar, a título ilustrativo, a extorsão da mais-valia e o fetichismo da mercadoria como manifestações econômicas ínsitas à ordem do capital. Cabe acrescentar, todavia, que essas formas não se esgotam na economia. Ao contrário, elas se prolongam pelo corpo social burguês, definindo características burguesas bem delimitadas nas diversas áreas da vida material e mesmo da consciência. E isso ocorre porque, como destaca Isaak Rubin (1987, p. 38), “todo tipo de relação de produção que é característico para a economia mercantil-capitalista infunde uma forma social específica às coisas pelas quais e através das quais as pessoas mantêm essa dada relação”.

Dentre as coisas “pelas quais e através das quais” as pessoas conservam e reproduzem diariamente as relações capitalistas de produção, e que não pertencem ao domínio econômico, convém citar o direito. O exemplo não é casual, até porque o próprio Marx, como já se pôde observar, deparou-se incontornavelmente com a igualdade jurídica do mercado. Além disso, se trata de um bom exemplo na medida em que Evgeni Pachukanis proporcionou uma acurada dissecção do fenômeno jurídico como forma histórico-social capitalista.

Pachukanis constatou que o direito não é um dado conjunto de normas atuantes num certo contexto, e sim uma derivação necessária do capitalismo, um envoltório obrigatório das relações mercantis. Iniciando a análise pelo chamado “princípio de subjetividade jurídica”, que compreende “os princípios formais da igualdade e da liberdade, o princípio da autonomia da pessoa”, o jurista soviético identificou “um princípio de fato atuante, encarnado pela sociedade burguesa quando ela nasce da sociedade feudal-patriarcal e a destrói” (Pachukanis, 2017, p. 58).

Merece destaque o fato de que Pachukanis associa o surgimento da subjetividade jurídica – isto é, da categoria elementar do sujeito de direito –, à emergência da sociedade burguesa no processo de dissolução efetiva do feudalismo. Também há que se salientar a referência aos conceitos de liberdade, igualdade e autonomia da pessoa. Chega a ser evidente a conexão entre o tipo de indivíduo que desponta na ascensão do capitalismo, revestido de uma indumentária jurídica, e o agente moral kantiano. Veremos isso em breve a partir da própria obra de Pachukanis.

Graças à análise pachukaniana, o nexos entre capitalismo e direito torna-se mais cristalino do que nunca. Uma vez que o indivíduo atuante se lança no mercado como um agente livre de constrangimentos externos, igual aos outros em estatuto e proprietário das mercadorias que oferece, personificando as características e exigências da circulação mercantil, ele se converte em sujeito de direito. A esfera jurídica se revela a contraface indissociável da esfera mercantil-capitalista do valor:

À medida que o produto do trabalho assume a forma da mercadoria e se torna portador de valor, as pessoas adquirem a qualidade de sujeito de direito com direitos. Enquanto as coisas governam as pessoas por meio do “fetichismo das mercadorias”, uma pessoa tem domínio jurídico sobre as coisas porque, como proprietária, ela é posicionada como um abstrato e impessoal sujeito de direitos sobre as coisas. A vida social em nosso tempo tem duas características distintivas e complementares: por um lado, relações humanas que são mediadas por transações monetárias em todas as suas formas – preços, lucros, títulos de crédito e assim por diante –, em suma, todas aquelas relações nas quais as pessoas estão conectadas por meio de coisas; por outro lado, temos relações em que uma pessoa é definida somente por oposição a uma coisa – isto é, como um sujeito que dispõe livremente do que é seu. O vínculo social aparece simultaneamente sob duas formas absurdas: como equivalência abstrata do valor das mercadorias, e como capacidade de uma pessoa para ser sujeito abstrato de direitos (Pachukanis, 2017, p. 29).

Essa linha de raciocínio autoriza Pachukanis a concluir que o direito é uma forma do capitalismo tanto quanto a mais-valia e o fetichismo da mercadoria, ainda que situado “fora” do âmbito estritamente econômico. Não cabe falar, assim, nem em direito pré-capitalista (escravista, feudal etc.) e nem em direito pós-capitalista (socialista ou comunista), do mesmo modo que seria completamente inadequado cogitar uma “mais-valia feudal”. A forma da coleta do excedente faz toda a diferença, ainda que permaneça, no cotejo entre capitalismo e feudalismo, a figura do excedente. No tocante ao direito, a existência de certas regulamentações num hipotético futuro comunista igualmente dispensaria a incidência de categorias jurídicas, apesar dos conteúdos normativos que se possa imaginar.

Além do direito, o Estado foi também concebido por alguns autores marxistas⁴ como uma forma especificamente capitalista de poder político, destoando, então, das estruturas e organismos pré-capitalistas de poder e dominação (como as coroas medievais e os impérios antigos). Essa percepção é devida a Pachukanis, não apenas por seus avanços extraordinários no campo das formas sociais através do direito, mas também em virtude de ponderações do jurista soviético dirigidas ao tema do Estado. O autor russo foi o primeiro a notar que a conformação político-institucional do aparato estatal e da dominação capitalista assume um perfil de impessoalidade, uma aparência de neutralidade que jamais

⁴ Estamos nos referindo aqui à vertente derivacionista, que tem Joachim Hirsch e John Holloway como alguns de seus representantes de maior relevo.

se viu antes, e que consistia numa derivação da estrutura mercantil, lastreada na igualdade “cidadã” dos agentes das trocas.

Não cuidaremos do tema do Estado, apenas o mencionamos para demonstrar o alcance da abordagem das formas sociais. O que nos importa de fato é verificar, com Pachukanis, que a própria ética se apresenta com contornos capitalistas bem definidos. É dizer, que ela se apresenta como outra forma do capital. E com isso voltamos a Kant, agora numa perspectiva diretamente pachukaniana.

A forma ética em Kant na perspectiva de Evgeni Pachukanis

Pachukanis analisa as contribuições de Marx e conclui que ele vincula a ideia ética de igualdade de valor de cada indivíduo à forma mercantil, deduzindo essa igualdade da equiparação material de todos os tipos de trabalho humano no mercado, desse intercâmbio que efetiva um reconhecimento recíproco das qualidades sociais dos agentes.

O homem como sujeito ético é uma das três facetas que o indivíduo assume ao se inserir na esfera mercantil. No ato generalizado da troca, o agente é, ao mesmo tempo: i) egoísta, utilizando-se de um cálculo econômico puro; ii) portador do direito, habilitado com a capacidade de decisão autônoma e de inserir sua vontade nas coisas; e iii) moralmente igual aos outros, encarnando a igualdade de valor da pessoa, assim como o mercado equipara e dilui todos os trabalhos em trabalho humano abstrato. Essas três determinações estão interligadas concretamente no capitalismo:

Desse modo, os três elementos supracitados ou, como se dizia antigamente, os três princípios — o egoísmo, a liberdade e o valor supremo da pessoa — estão indissolivelmente ligados um ao outro, constituindo no conjunto a expressão racional da mesmíssima relação social. O sujeito egoísta, o sujeito de direito e a pessoa moral são as três principais máscaras sob as quais o homem atua na sociedade produtora de mercadorias. A economia das relações de valor dá a chave para a compreensão da estrutura jurídica e moral, não no sentido do conteúdo concreto das normas do direito ou da moral, mas no sentido da própria forma (Pachukanis, 2017, p. 184-185).

Com isso, percebe-se que não apenas o conteúdo da moral, mas a forma mesma como ela se apresenta está ancorada no valor e na compleição mercantil do capitalismo. Se o sujeito moral individualizado e individualista corresponde ao sujeito da sociedade burguesa, a lei moral consiste numa regra de correlação entre os possuidores de mercadorias. Cada agente deve reconhecer a igualdade

alheia, não lhe é dado elevar-se acima do outro, o que traz uma duplicidade: de um lado, essa lei deve estar acima de todos os indivíduos e se impor a todos eles; de outro, cada possuidor deve adotá-la como comando interno. Essa síntese, na visão de Pachukanis, está presente no imperativo categórico kantiano:

O imperativo categórico de Kant une em si essas exigências contraditórias. Ele é supraindividual, porque não possui nada em comum com quaisquer impulsos naturais: medo, simpatia, pena, sentimento de solidariedade etc. Na expressão de Kant, ele não intimida, não persuade, não adula. Ele está situado inteiramente fora de quaisquer motivos empíricos, ou seja, simplesmente humanos. Ao mesmo tempo, ele atua de modo independente de qualquer pressão externa no sentido literal e rudimentar da palavra. Ele age exclusivamente em função da consciência de sua universalidade. A ética kantiana é a ética típica da sociedade produtora de mercadorias, mas ao mesmo tempo ela constitui a forma mais pura e acabada da ética em geral. Kant conferiu um aspecto logicamente acabado à forma que a sociedade burguesa atomizada tentou encarnar na realidade, libertando o indivíduo dos laços orgânicos da época patriarcal e feudal (Pachukanis, 2017, p. 186-187).

Essa passagem é de extrema importância. Pachukanis destaca alguns elementos fundamentais da concepção ética kantiana, como o caráter abstrato do sujeito, a sua sujeição a um comando que lhe é interior e o individualismo profundo e inerente à sua existência. Examinaremos cada um deles.

Com efeito, o sujeito ético kantiano é infenso a impulsos e sentimentos que destoam da razão. Não são os afetos que devem orientá-lo moralmente, mas antes o dever, a lei moral extraída de um juízo racional que necessariamente leva ao imperativo categórico. Cabe ao indivíduo abrir mão, na ação moral, daquilo que o afasta da conduta racional e moralmente devida. Isso explica a rígida rejeição kantiana ao ato de mentir, ainda que com a intenção bondosa de ajudar uma pessoa querida. Se isso ocorre, é em virtude do fato de que esse autor abstrai completamente as características pessoais do indivíduo, considerando-o apenas como um ser racional. Seus aspectos não-rationais representam entraves a ser superados, não são reconhecidos como influências legítimas na volição ética.

Essa abstração do homem é comparável à abstração do valor no mercado e dos agentes que carregam consigo as mercadorias. Pois o que se esconde atrás do sujeito abstrato de Kant é o sujeito abstrato das relações sociais burguesas. Sendo dado que a redução dos diferentes trabalhos na sociedade a “trabalho não diferenciado, uniforme, simples” consiste numa “abstração que ocorre todos os dias no processo de produção social” (Marx, 2008, p. 55-56), tem-se que esse processo

engendra uma correlata abstração do sujeito que funciona como portador da mercadoria⁵. Os demais traços do indivíduo são desnecessários à operação de troca. Eis o sentido e o fundamento do nivelamento jurídico das pessoas no capitalismo, e que está acompanhado de um nivelamento moral.

Essa moral que adota como referência basilar a equivalência entre as pessoas instrui, definitivamente, uma forma moral específica do capitalismo. Tanto é assim que o princípio ético da igualdade é parte da ortodoxia ética e política contemporânea, ao contrário de algumas das concepções que prevaleceram no século XIX e no início do século XX (Singer, 1993, p. 16). O desenvolvimento histórico do capitalismo, salvo exceções, foi sempre na direção de afirmar e reiterar a igualdade formal entre os indivíduos, já que é esse tipo de igualitarismo que obscurece a exploração capitalista com mais eficácia.

Outro aspecto notável é o da compulsão interior do sujeito ético. Como diz Pachukanis (2017, p. 186), “o possuidor de mercadorias é, em sua natureza, o portador de uma liberdade (a liberdade de adquirir e alienar)”, de tal sorte que “também a regra de correlação entre possuidores de mercadorias deve ser colocada no espírito de cada um deles, ser sua lei interna”. A adesão voluntária à normatividade moral é a exata descrição do comportamento ético kantiano: o valor ético está na intenção de cumprimento do dever. É o indivíduo que impele a si próprio, é o seu juízo íntimo que o dirige. No entanto, essa livre adesão à norma a partir de uma escolha pessoal é apenas aparente, já que o senso individual de dever se desenvolve nos marcos de uma interpelação ideológica:

A ideologia dominante (ideologia da classe dominante) pode assim interpelar os indivíduos produzindo a evidência de sua subjetividade, dissolvendo os vínculos de classe que os determina no processo de produção, introjetando neles as tarefas que lhes são atribuídas na divisão do trabalho, sob a dominação da classe dominante. Os indivíduos das classes dominadas, assim, parecem ‘funcionar’ por si mesmos, reproduzindo as condições de seu próprio subjugamento ao capital, sem que seja necessário o uso da violência direta, sem a intervenção

⁵ “Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. As pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias. Veremos no curso do desenvolvimento, em geral, que os personagens econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas, como portadores das quais elas se defrontam” (Marx, 1996a, p. 209-210).

imediate e permanente dos aparelhos repressivos do Estado (Naves, 2014, p. 90).

É próprio do sujeito de direito se sujeitar de forma livre e voluntária, como nos contratos, em que o indivíduo obriga a si mesmo a cumprir o que foi combinado com outrem. O componente ético desse tipo de conduta é a “lei interna” citada por Pachukanis. Tem-se aí uma determinação própria do capitalismo na medida em que a produção capitalista é mediada pelo contrato, pelo consentimento formal expresso no trabalho assalariado. Isso separa a época do capital, nitidamente, do feudalismo e do escravismo, ambos marcados pela coerção extra-econômica na coleta do excedente. No capitalismo, a violência política direta ainda é empregada, mas apenas em caráter de resguardo aos contratos e à propriedade. Usualmente, o trabalhador pode ser confiado “às leis naturais da produção” (Marx, 1996b, p. 359), ou seja, à sua dependência em face do capital e à sua sujeição espontânea, ideologicamente consentida, voluntária.

Na superfície, conforme capta Kant, é a pessoa que se inclina autonomamente, sujeitando-se à sua própria decisão livre; no âmbito subjacente, é a ideologia que, atuando mais no domínio inconsciente do que no consciente, constitui as subjetividades, seja como derivação das formas capitalistas, seja como difusão de ideias amparadas nessas formas⁶. A elaboração kantiana é a teorização das aparências de liberdade e voluntariedade do mundo capitalista, e que encobre a essência de exploração, dominação e opressão. Não à toa, Pachukanis a eleva à categoria de forma social burguesa, destacando-a como “a forma mais pura e acabada da ética em geral⁷”.

Mas só se chega a esse resultado em função do individualismo kantiano, que dissolve os laços comunitários e as raízes do indivíduo, tornando-o um ente rigorosamente abstrato, isto é, desprovido de distinções concretas. O homem segundo Kant, no que diz respeito ao dever ético, é tão somente uma entidade racional, um agente livre de obrigações de caráter orgânico ou estamental. Essa elaboração foi, sem dúvidas, a forma teórica em que se expressou o processo de dissolução das reminiscências feudais na Europa (como as corporações de ofício e os privilégios aristocráticos). Na sociedade burguesa emergente, já não se

⁶ “Esta compulsão é introduzida nos indivíduos pela estrutura categorial capitalista de conjunto e organizada pelos aparelhos ideológicos, os quais não criam a ideologia, apenas trabalham sobre ela – a forma ideológica é uma espécie de “matéria-prima” para a difusão de ideias e para a propaganda de interesses pelos aparatos de imprensa, educação, cultura etc.” (Biondi, 2017b, p. 98).

⁷ Assim como Pachukanis admite a existência “pré-jurídica” de algumas categorias que se desenvolveram propriamente no direito – quer dizer, algumas antecipações parciais e predominantemente não-jurídicas, em períodos pré-capitalistas, daquilo que hoje se concebe como jurídico –, seria possível, outrossim, designar formas éticas “antediluvianas”. Mas essa é apenas uma hipótese cuja investigação ultrapassaria em muito nossos objetivos com este ensaio. De qualquer maneira, vale pontuar que essa possibilidade é dada por Marx quando ele citava as formas “antediluvianas” de capital na Idade Média.

poderia admitir a distinção das individualidades por critérios estamentais e corporativos. Nascia a época do nivelamento jurídico e moral das pessoas, da abstração das classes sociais em função dos mecanismos de equivalência do mercado e da lei do valor.

Vale mencionar que se confirma a tese pachukaniana de que a ética de Kant consubstancia a forma mais acabada de toda a ética ao considerarmos a presença constante da influência kantiana nas mais diferentes teorias desse campo, inclusive nas proposições contemporâneas. Seja no caso do princípio da igual consideração de interesses do utilitarista Peter Singer, em que se desconsideram os elementos concretos do indivíduo no cálculo a ser feito na ação moral; seja no caso da posição original no contrato social sustentada por John Rawls como a única localização possível para a escolha justa e imparcial (equitativa) das instituições, e que se traduz na figura do “véu da ignorância”, que também descarta toda a concretude pessoal do agente; seja, ainda, no caso do libertarismo, que consiste numa radicalização da teoria kantiana, levando suas características individualistas ao extremo com a noção das fronteiras individuais de interesse e da propriedade da pessoa sobre si; não importa a escola em questão⁸, é praticamente inevitável notar certos “resíduos” conceituais de Kant, justamente porque neste encontramos o delineamento objetivo da forma ética enquanto categoria necessária do capitalismo.

Por último, cumpre observar que Pachukanis, além de desvelar o paralelismo entre o sujeito jurídico e o sujeito ético, oferece ainda uma crítica imanente à forma ética. Ele constata, dentre outras coisas, que a ética pretende consertar o mundo, mas não deixa de ser um desdobramento inelutável da realidade capitalista existente. Logo, não há uma “carência” de ética no capitalismo, o que ocorre é justamente o inverso: ele realiza essa categoria burguesa⁹ diariamente, legitimando a liberdade mercantil e a coleta da mais-valia:

⁸ Com efeito, a tradição comunitarista parece distanciar-se de Kant, rejeitando a figura do indivíduo desenraizado e desvinculado de uma coletividade. Suas correntes aristotélicas e hegelianas apresentam um marcado contraste com a teoria kantiana num primeiro olhar. Entretanto, não devemos nos esquecer da reaparição do contrato social no comunitarista Michael Walzer, ainda que numa tentativa de releitura a partir de um dever coletivo de provisão. Seja como for, um contratualismo revisado é ainda um contratualismo, sendo desnecessário ressaltar as suas feições individualistas.

⁹ A ética pode ser considerada como a forma em que o fenômeno moral se traduz no capitalismo, realizando-se por meio da figura de um sujeito atomizado movido por um dever interior que se pretende universalizável. Isto significa, portanto, que a inexistência desse tipo de sujeito impede a aparição da forma ética, embora não comprometa a existência de outras formas de moralidade, comumente associadas a um pertencimento coletivo (a polis, o estamento, a corporação de ofício etc.) que se mostra incompatível com as noções contemporâneas de moral. Com relação à impossibilidade de um sujeito ético na Antiguidade (e, assim, de uma forma social desse tipo), confira-se Biondi (2018). Cumpre destacar, em todos os momentos, a necessidade dialética de se romper com a eternização das categorias (direito, ética, Estado etc.), focalizando-se a sua historicidade radical e a *differentia specifica* que elas delimitam entre os distintos modos de produção.

As teorias éticas pretendiam mudar e corrigir o mundo, quando na realidade elas eram um reflexo deturpado de apenas um lado desse mundo real, a saber, do lado em que as relações das pessoas estão submetidas à lei do valor. Não se deve esquecer que a pessoa moral é somente uma das hipóstases do sujeito trinitário; o homem como fim em si mesmo é outro lado do sujeito econômico egoísta. Um ato que é a incorporação efetiva e a única real do princípio ético contém também ao mesmo tempo a negação deste princípio. É “honestamente”, *bona fide*, que o grande capitalista assola o pequeno, sem atentar por um minuto sequer contra o valor absoluto de sua pessoa. A pessoa do proletário tem “essencialmente valor igual” à pessoa do capitalista; isso encontra sua expressão no “livre” contrato de trabalho. Mas dessa mesma “liberdade materializada” decorre a possibilidade de o proletário morrer calmamente de fome (Pachukanis, 2017, p. 190).

Kant, sujeito de direito e capitalismo

Antes de encerrarmos, há que se completar a análise crítica do sujeito ético kantiano com a identificação da categoria do sujeito de direito em Kant, o que nos reconduzirá ao debate acerca do nascimento do capitalismo e da relação da teoria kantiana com esse fato.

O sujeito de direito é mais do que a face jurídica do sujeito ético, ele é a representação formal da universalidade ética kantiana. Kant propõe a equiparação entre as pessoas na qualidade de seres racionais igualmente dignos. O homem é concebido como possuidor de “uma *dignidade* (um valor interno absoluto), pela qual ele constringe todos os outros seres racionais do mundo a ter *respeito* por ele”, o que o habilita a “medir-se com qualquer outro desta espécie e [ser] avaliado em pé de igualdade” (Kant, 2013, p. 208).

Além da igualdade, Kant também exalta a liberdade. Na visão do filósofo de Königsberg, “a liberdade [...], na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes” (Kant, 2003, p. 83). É desse modo que o caráter livre do indivíduo é alçado ao patamar de “único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes”. O indivíduo da filosofia kantiana é, inequivocamente, o sujeito de direito, o agente juridicamente livre e igual aos demais, o condutor das mercadorias no mercado. Tanto é assim que a elaboração kantiana chega a naturalizar na pessoa os atributos do sujeito de direito, como se ele fosse uma figura eterna, e não um produto do capitalismo. A doutrina kantiana dá um forte testemunho daquilo que Pachukanis denominou como “fetichismo jurídico”:

A relação mercantil revela a contraposição do sujeito e do objeto em um sentido jurídico particular. O objeto é a mercadoria, o sujeito é o possuidor da mercadoria, que dispõe da mercadoria nos atos de aquisição e alienação. É precisamente no acordo de troca que o sujeito se manifesta pela primeira vez na plenitude de suas determinações. O conceito formalmente mais completo do sujeito a quem restou apenas a capacidade jurídica nos leva para longe do sentido histórico real e vivo dessa categoria jurídica. É por isso que é tão difícil aos juristas renunciar completamente ao elemento ativo e volitivo nos conceitos de sujeito e direito subjetivo.

A esfera do domínio, que assume a forma do direito subjetivo, é um fenômeno social imputado ao indivíduo da mesma maneira que o valor, também um fenômeno social, é imputado à coisa, um produto do trabalho. O fetichismo da mercadoria completa-se com o fetichismo jurídico.

Assim, em determinado grau de desenvolvimento, as relações humanas no processo de produção adquirem uma forma duplamente enigmática. Por um lado, elas atuam como relações de coisas-mercadorias, e, por outro lado, como relações volitivas de unidades independentes e iguais umas em relação às outras: os sujeitos jurídicos. Ao lado da propriedade mística do valor, surge uma coisa não menos misteriosa: o direito. Ao mesmo tempo, uma relação única e integral assume dois aspectos abstratos fundamentais: um econômico e um jurídico (Pachukanis, 2017, p. 146).

Temos que reconhecer que Kant não propôs uma universalidade ética e jurídica livre de equívocos, e isso se percebe, sobretudo, no âmbito doméstico, no qual a igualdade formal se mostra claudicante, para se dizer o mínimo. A formulação igualitária kantiana encontra sérias dificuldades ao aproximar um ramo do direito pessoal ao direito das coisas para justificar sua análise sobre a organização familiar da época. Isso aparece no trato que é dado à relação conjugal, ao pátrio poder e ao criado doméstico.

Kant (2013, p. 77) entende que “se um dos cônjuges se separar ou se oferecer para a posse de um outro, o outro está sempre e incontestavelmente autorizado a restituí-lo em seu poder como uma coisa”. Não obstante, afirma logo depois que deve existir uma igualdade de posse no casamento, ou seja, uma relação monogâmica entre os cônjuges na qual um se entrega ao outro por inteiro.

No mesmo diapasão, Kant expõe a sujeição dos filhos e dos criados, concebendo uma sociedade doméstica hierárquica, expressamente reconhecida como desigual, e fundamentada na obediência ao chefe do lar. Nesse instante, e em especial no tocante ao criado, a tese kantiana oscila nitidamente entre uma igualdade

formal contratual e uma desigualdade estatutária escancarada. Na chamada sociedade doméstica, a criadagem de algum modo pertence ao dono da casa, sujeita-se a um estado de posse equivalente ao dos direitos reais, já que o chefe poderia, em caso de abandono da casa, reaver o criado pelo arbítrio unilateral. Contraditoriamente, porém, esse chefe não pode comportar-se como proprietário dos criados, já que o poder que exerce sobre eles é um poder contratual, distinto daquele que existe em face de um objeto (Kant, 2013, p. 80).

É como se Kant não pudesse se decidir se os serviços domésticos fossem sujeitos de direito ou não. Essa “indecisão” levou o teórico prussiano a situá-los numa região intermediária, e isso está, de certa forma, atrelado à incompletude do desabrochar das relações capitalistas de produção na Europa continental de então (Edelman, 1973; Naves, 2014; Kashiura, 2014). Não há dúvidas quanto a isso. Contudo, não se deve negligenciar algumas características do próprio capitalismo nessa discussão.

Segundo Edelman (1973, p. 52), o contrato entre o chefe do lar e o criado seria um “ancestral” do moderno contrato de trabalho e, mais do que isso, o desfecho do confronto entre duas forças antagônicas: o feudalismo agonizante, relutante em deixar o mundo, e o capitalismo ascendente. Pois bem. A proposição de Bernard Edelman é bastante acertada ao destacar a transição histórica em curso, o que tenderia, de fato, a fomentar antinomias em Kant. Ainda assim, essa proposição não dá conta adequadamente da questão do trabalho doméstico no capitalismo, e que não pode ser ignorada.

O trabalhador que realiza serviços domésticos em troca da paga salarial é, indubitavelmente, integrante do proletariado. Porém, o serviço que presta ao patrão é improdutivo, no sentido de que não gera valor excedente, apesar de atender a uma dada necessidade e de fornecer um efeito útil. Ora, nem mesmo no capitalismo contemporâneo o trabalho doméstico adquire um caráter produtivo, já que ele consiste num serviço remunerado com renda, e que não é contratado para objetivos capitalistas imediatos¹⁰. Ele só será produtivo se ultrapassar a esfera doméstica, ou seja, se negar a si próprio, consubstanciando um ramo independente de serviços empresariais com finalidades lucrativas.

Com isso queremos dizer que não é o atraso da economia capitalista da

¹⁰ “Todo trabalhador produtivo é assalariado, mas nem todo assalariado é trabalhador produtivo. Quando se compra o trabalho para consumi-lo como *valor de uso*, como *serviço* – e não para colocá-lo como *fator vivo* em lugar do capital variável e incorporá-lo ao processo capitalista de produção –, o trabalho não é trabalho produtivo e o trabalhador assalariado não é trabalhador produtivo. Seu trabalho é consumido por causa de seu *valor de uso*, não como trabalho que *gera valores de troca*; consome-se o *improdutivo*, não produtivamente. O capitalista, pois, não se defronta com o trabalho como capitalista, como representante do capital; troca seu dinheiro por esse trabalho na condição de *renda*, não como *capital*. O consumo desse trabalho não equivale a $D - M - D'$, mas a $M - D - M$ (o último é o *trabalho* ou o próprio *serviço*). O dinheiro funciona aqui unicamente como meio de circulação, não como capital” (Marx, 1978, p. 72-73).

Prússia dos anos 1700 ou da Europa continental que explica, concretamente, a relativização da subjetividade jurídica kantiana em face do criado, do empregado doméstico, mas antes a natureza mesma do vínculo dele com o patrão, que corre à margem da dinâmica da valorização do valor, ainda que não seja completamente indiferente a ela.

É evidente que a linguagem de Kant flerta com o feudalismo ao tratar os criados como pertences do chefe do lar. Na Prússia, em particular, os elementos pré-capitalistas eram abundantes, ensejando ações unilaterais dos senhores em desfavor dos fâmulos. Mesmo assim, insistimos que o debate vai além disso, uma vez que, mesmo na era do capitalismo avançado, persistem as desigualdades formais (e não apenas factuais) entre os trabalhadores produtivos e os empregados domésticos.

O trabalho doméstico, na medida em que é improdutivo na acepção capitalista, é sensivelmente desprestigiado em comparação com o trabalho produtivo. Esse desprestígio deve-se à hegemonia do valor das coisas sobre o valor de uso, sobre a sua utilidade concreta, e também à obsessão do capital de valorizar o valor – é este, aliás, o movimento que o define. Nessa ordem de considerações, não causa espanto que o contrato de trabalho da indústria capitalista seja juridicamente diferenciado dos contratos de prestação de serviços domésticos. O direito tacitamente toma o trabalhador doméstico como menos importante do que o empregado produtivo, já que é somente este, e não aquele, que provê o capital com a sua substância criadora. Esta é a raiz do desnível legal entre os direitos dos assalariados “normais” e os direitos dos assalariados do domínio familiar¹¹, desnível esse que, não raro, é encoberto por “detalhes” nos textos de lei.

Verifica-se, então, que a analogia de Edelman entre o contrato senhor-criado no foro doméstico e o contrato de trabalho propriamente capitalista, indicando-se o primeiro como “ancestral” do segundo, não é precisa. Existe uma diferença de objeto que é decisiva: o primeiro contrato destina-se a uma utilidade concreta, enquanto que o segundo está orientado para a captura da mais-valia no processo de produção. E se adotarmos o argumento que restringe as elaborações kantianas apenas à subsunção formal do trabalho ao capital (Naves, 2014; Kashiura, 2014),

¹¹ O mesmo vale para o trabalho doméstico não remunerado e não contratualizado. Antes do capitalismo, a própria produção era doméstica e orientada para o consumo de subsistência. Com a industrialização capitalista, estabeleceu-se não apenas uma separação física entre o domicílio e o local de trabalho (a fábrica), mas também uma divisão estrutural entre a economia doméstica e a economia direcionada ao lucro, entre uma esfera familiar e uma esfera profissional produtiva, geradora de valor. E ao não gerar lucro, o trabalho doméstico foi tido como inferior ao trabalho assalariado, sendo condenado a ser o seu recosto, um mero apêndice. Extrai-se daí a forma particular da opressão de gênero no capitalismo, haja vista a associação desse trabalho socialmente inferiorizado ao gênero feminino. Autoras como Ângela Davis e Roswitha Scholz intervêm imensamente nesse debate.

então teríamos que comparar o contrato dos trabalhadores da indústria moderna com o contrato dos trabalhadores da manufatura – e não com a situação do criado. Este, inserido numa função improdutiva, não é contemplado na oposição entre subsunção formal e real do trabalho ao capital. Nenhum desses conceitos abarca os serviços domésticos.

Esmiucemos os conceitos colocados. A subsunção formal do trabalho ao capital é a mera oposição entre capital e trabalho no processo de produção, uma oposição que se desenrola num estágio em que o processo produtivo ainda não é comandado pela autêntica organização capitalista da divisão do trabalho. A manufatura já traz a exploração do capital, mas ela ainda não é a indústria, e é somente na moderna indústria capitalista que se completa a subsunção do trabalho ao capital, agora designada como “real”, ou seja, substancial. Com ela, renovam-se as forças produtivas, o capital assume controle absoluto sobre o processo produtivo. Ocorre, todavia, que tanto numa como noutra vigora o imperativo da “produção pela produção”, o impulso da acumulação infinita de capital. A industrialização aperfeiçoa esse movimento, mas não o cria, assim como não cria o valor. Ora, o problema é que, para o criado – como para qualquer empregado improdutivo –, não se coloca nenhuma dessas formas de subsunção, eis que não há relação direta com o capital. Não se pode, desse modo, utilizá-lo como fundamento para uma mitigação do caráter burguês das teses de Kant.

Não pretendemos dizer que Kant estivesse em posse de condições para diferenciar economicamente o proletariado da produção e o proletariado doméstico. Apenas demonstramos que essa diferenciação está presente na objetividade do capitalismo, inclusive em sua plenitude. A desvalorização daqueles que se engajam nos serviços domésticos não decorre de uma depuração insuficiente do feudalismo, mas do próprio modo capitalista de produção.

Sendo assim, infere-se que Kant não deve ser desabilitado como representante por excelência da filosofia burguesa. Ele é um porta-voz do capital, em nosso modo de compreender, não menos fiel e representativo do que Hegel, e nisso discordamos de Naves/Kashiura (e também de Edelman). Por certo, as contradições da ordem social capitalista adquirem cores mais chamativas em Hegel, mas isso não afasta o vigor das formas burguesas no pensamento de Kant, a começar pela construção filosófica do indivíduo abstrato portador de mercadorias.

E como prova definitiva da natureza amplamente capitalista das teses kantianas, invocamos a constatação pachukaniana acerca do antagonismo nada acidental entre a ética e o direito em Kant. O sujeito kantiano deve impor sobre si uma lei moral universal e, ao mesmo tempo, reconhecer a jurisdição coercitiva e exterior do Estado. Mais do que um desafio teórico para Kant, essa contraposição entre uma normatividade externa jurídico-estatal e uma normatividade interna moral é um ponto de discórdia jamais superado na filosofia do direito. Aliás, sequer será superado nos marcos da filosofia jurídica tradicional, uma vez que,

como pontua Pachukanis (2017, p. 197), “o dever jurídico não é capaz de encontrar para si um significado autônomo e oscila eternamente entre duas fronteiras extremas: a coerção exterior e o dever moral ‘livre’”. E ele completa:

Como sempre, também nesse caso a contradição do sistema reflete a contradição da vida real, ou seja, do meio social que criou dentro de si a forma da moral e do direito. A contradição do individual e do social, do privado e do público, que a filosofia burguesa do direito de modo nenhum consegue conciliar, constitui a base real da própria sociedade burguesa como sociedade de produtores de mercadorias. Aqui ela está encarnada nas relações reais entre as pessoas que podem enxergar seus esforços privados como esforços sociais apenas na forma absurda e mistificada do valor das mercadorias (Pachukanis, 2017, p. 197-198).

Não é casual, pois, que Pachukanis identifique na doutrina de Kant o ápice da forma ética. Ela é rica em componentes capitalistas o suficiente para expressar e desdobrar as formas do capital, até mesmo no caso da oposição entre o público e o privado, esta dualidade tão característica da ordem burguesa.

À guisa de conclusão

A formulação teórica de Kant sobre a ética não se restringe à definição de uma moralidade correlata à sociedade burguesa. Ela define a ética como uma forma própria do capitalismo, como uma abstração categorial que só foi possível com a ascensão de um tipo de sociedade baseado na produção e na circulação de mercadorias em larga escala, a exemplo do que se dá com a forma jurídica e com o sujeito de direito.

O universalismo kantiano do imperativo categórico, com todas as suas implicações, está inteiramente enraizado no indivíduo da sociedade capitalista, concebida desde os primórdios como um conjunto de átomos dotados de interesses particulares que coexistem por meio de um contrato social. Do mencionado imperativo, extrai-se como referência ética a lei moral interior que o indivíduo deduz da razão, e que o impele numa conduta livre enquanto agente que assujeita a si próprio. E é precisamente essa a condição do indivíduo no mercado capitalista: cabe a ele mover-se espontaneamente ao mercado e comercializar consensualmente sua força de trabalho, sem o recurso dos métodos coercitivos de trabalho como a servidão e a escravidão. O assalariamento, inequívoca forma capitalista, pressupõe a constante disposição ideológica interior do indivíduo, a qual desemboca numa apologia da liberdade jurídica como realização da dignidade do homem, esse ente proprietário de coisas que se define em função do

movimento delas no mercado e da abstração de todos os tipos de trabalho no valor de troca¹².

Não podemos ignorar os percalços de um capitalismo que apenas iniciava, no final do século XVIII, o expediente de subsunção real do trabalho ao capital – o que inevitavelmente “debilitaria” as teses kantianas de algum modo. Seja como for, a subsunção real reforça a abstração do indivíduo, mas não a inaugura. Não é correto reduzir a importância de Kant no “panteão” doutrinário do capital, especialmente ao se considerar a sua centralidade na apresentação da forma ética conforme revelou Pachukanis.

Referências

- BIONDI, P. *Dos direitos sociais aos direitos de solidariedade: elementos para uma crítica*. São Paulo: LTr. 2017a.
- _____. Formas antediluvianas da ética em Aristóteles: moral e justiça na Antiguidade clássica sob uma perspectiva marxista. *Revista Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, n. 4, v. 11, 2018. p. 2684-2707.
- _____. “Não fale em crise, trabalhe”: sobre a ideologia do trabalho. *Revista Direitos, Trabalho e Política Social*, n. 4, v. 3, p. 90-110. 2017b.
- _____. Paz perpétua e liberalismo: Kant e seu momento histórico. In: MENEZES, W. (org.). *Direito internacional clássico e seu fundamento*. Belo Horizonte: Arraes Editores. 2014.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim. 2000.
- EDELMAN, B. La transition dans la “Doctrine du Droit” de Kant. *La Pensée*, n. 167, p. 39-60. 1973.
- _____. *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*, tradução de Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha. 1976.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural. 1960.
- _____. *Metafísica dos costumes*, tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Naidai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes. 2013.
- _____. *Textos seletos*, tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes. 1985.
- KASHIURA, C. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões, Dobra Universitário. 2014.

¹² Como realça Bernard Edelman (1976, p. 108), “não é mais o homem que significa a propriedade mas a propriedade que significa o homem”.

- LOCKE, J. *Segundo tratado do governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*, tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes. 2001.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*, tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular. 2008.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*, tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo. 2011.
- _____. *O capital: crítica da economia política*, l. I, t. I, tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural. 1996a.
- _____. *O capital: crítica da economia política*, l. I, t. II, tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural. 1996b.
- _____. *O capital: livro I, capítulo VI (inédito)*, tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas. 1978.
- NAVES, M. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra. 2014.
- PACHUKANIS, E. *A teoria geral do direito e o marxismo e Ensaios escolhidos (1921-1929)*, tradução de Lucas Simone. São Paulo: Sundermann. 2017.
- POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação crítica de Marx*, tradução de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo. 2014.
- RUBIN, I. *A teoria marxista do valor*, tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis. 1987.
- SANDEL, M. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2012.
- SINGER, P. *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.
- SOHN-RETHEL, A. *Intellectual and manual labour: a critique of epistemology*. London and Basingstoke: Macmillan Press. 1978.

Recebido em 19 de novembro de 2018

Aprovado em 23 de abril de 2019