A BUSCA INDIVUALISTA PELA JUSTIÇA: O MARXISMO ANALÍTICO E A CRÍTICA DIALÉTICA AO GRUPO DE SETEMBRO

1. Introdução:

A possibilidade de se pensar a justiça a partir de um prisma marxista ganhou força no início da década de 1970. O teor das discussões, à época, situava-se no campo epistemológico e ontológico das distintas interpretações, em detrimento da elaboração de um possível conceito de justiça coadunado à filosofia marxista. No ocaso da década de 1970 e no início dos anos 1980, um círculo de intelectuais próximos ao marxismo[1] – mas propondo sua atualização e revisão – inaugura uma série de encontros acadêmicos com o intuito de repensar a tradição marxista, dando-lhe um caráter supostamente mais científico, através de um olhar analítico.

Esses intelectuais, que se reconheciam enquanto Grupo de Setembro[2], versavam sobre temas variados e apresentavam interpretações – ora convergentes, ora divergentes – sobre esses assuntos, de modo que não constituíram uma escola de pensamento no sentido tradicional, mas receberam e assumiram a alcunha de marxistas analíticos. Para Ware (1989), o marxismo analítico não seria uma escola, um movimento, uma teoria, um paradigma; o marxismo analítico seria tão somente um fenômeno, dada essa heterogeneidade interna (e fragmentação) entre os intelectuais que o constituíram.

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

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

---

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

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

Visando aprofundar a compreensão (e as inconsistências) dos autores do Grupo de Setembro, o presente trabalho está organizado em cinco sessões além desta introdução: a primeiras se debruça sobre a fundamentação lógico-linguística da filosofia analítica, por ser esta a base de onde partem os autores do Grupo de Setembro. Em seguida, resgata-se como a filosofia analítica se manifesta no marxismo analítico, e, principalmente na crítica metodológica à dialética marxiana. A terceira sessão aprofunda alguns escritos de Marx e outros deste em colaboração com Engels para sintetizar caminhos possíveis de uma justiça sob viés marxista. Por fim, a quinta sessão propõe uma reflexão acerca da possibilidade de se sistematizar um ideal de justiça socialista. A isso, seguem-se as considerações finais. O intento não é defender uma visão "correta" do marxismo – ainda que nesse trabalho seja adotado um viés crítico –, já que são inúmeras as possibilidades de interpretação dos escritos de Marx. Mas sinalizar que, independentemente de qual for o direcionamento dado por essas distintas visões, reivindicar a tradição marxista requer, no mínimo, a aceitação dos pilares estruturantes de tal filosofia: a dialética e a teoria do valor.

2. Filosofia Analítica: lógica, linguagem e a construção de conceitos:

A filosofia subjacente ao fenômeno do marxismo analítico não seria outra senão a própria filosofia analítica[3]. Assim como há múltiplas peculiaridades entre os autores do marxismo analítico, a filosofia analítica, enquanto tradição filosófica contemporânea, também pode ser concebida de distintas formas. Marcondes (2004), por exemplo, a define tanto como uma maneira de produzir um conhecimento filosófico recorrendo ao método analítico, quanto uma escola de pensamento que emerge no final do século XIX e início do século XX[4] e que tem em nomes como George Edward Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, John Austin e Gilbert Ryle seus representantes.

Para quaisquer dessas definições, faz-se necessário compreender filosoficamente a questão lógico-linguística e discorrer sobre o processo de *análise*. Marcondes (2004) define *análise* como um procedimento de decomposição, separação e definição necessárias para o estabelecimento do significado de conceitos básicos – as chamadas entidades linguísticas. Ou seja, é o desmembramento e polimento dos conceitos linguísticos, de modo a torná-los mais precisos e claros. Para isso, a "viagem dos conceitos" – ou seja, sua construção histórica –

3 Ironicamente, "quando muitas escolas tradicionais estão escrevendo sobre uma 'filosofia pós-analítica', na filosofia marxista se tem a satisfação em falar de marxismo analítico" (WARE, 1989, p. 3, *tradução nossa*).

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

deve ser em parte ignorada, pois não é sua origem e evolução que interessam para a solução de um problema filosófico, mas sua compreensão crua, justa, precisa (MARCONDES, 2004).

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

Evidentemente, a filosofia analítica não configura um campo monolítico. Apresentou fases de desenvolvimento e facetas distintas como qualquer filosofia de largo alcance. Assim, Marcondes (2004) a separa em pelo menos dois grandes momentos: primeiro, o da semântica clássica, em que a fundamentação científica diz respeito à construção lógica e à relação entre linguagem e realidade; e segundo, a filosofia da linguagem ordinária, que trata de como as partes decompostas se relacionam com o todo e, a partir disso, define as fronteiras do conhecimento, uma vez que, na decomposição, alcança-se um nível de simplicidade tão grande que impossibilita nova análise, fazendo com que uma parte do conhecimento torne-se inalcançada[5].

Um aspecto constitutivo da vertente analítica alinhada à semântica clássica é o logicismo, presente desde os primórdios da filosofia da linguagem de tradição analítica. Para Gottlob Ferge, por exemplo, o estudo da produção dos signos linguísticos, desde os mais simples até os mais complexos, e da realidade – ou seja, do objeto de conhecimento e do seu reconhecimento – tem como parâmetro a coerência lógica e objetiva. A análise dos símbolos, portanto, não é subjetiva, e o estudo da linguagem pressupõe a "[...] tradução de uma linguagem para outra mais perfeita" (MARCONDES, 2004, p. 25).

Os proponentes da filosofia da linguagem ordinária, como G. H. Moore, Gilbert Ryle, John Austin e a escola de Oxford, salientam, por outro lado, a linguística não como um fim em si, mas como um método. A análise de um conceito refere-se, portanto, não a sua decomposição, mas à sua equivalência a outros termos mais claros e bem definidos. Assim,

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

pode-se dizer que os grandes problemas filosóficos têm sua gênese na má compreensão e no emprego equivocado de determinados termos. Assim, escolher cuidadosamente as palavras a serem empregadas é uma maneira de dirimir esses problemas. A análise, portanto, é um processo inesgotável e sempre parcial, pois depende das circunstâncias.

Ludwig Wittgenstein, um filósofo alinhado à tradição analítica, transitou pelas duas abordagens sintetizadas por Marcondes (2004). Na primeira fase, suas elaborações aproximavam-se da semântica clássica, da não coincidência entre as formas gramaticais e as formas lógicas e da matéria da filosofia ser a elucidação do pensamento por meio da busca das verdadeiras formas compatíveis com os fatos. Na segunda fase, Wittgenstein aproxima-se da perspectiva segundo a qual a linguagem passa de uma forma lógica a um instrumento dinâmico e circunstancial. Nesse sentido, o papel da filosofia seria encontrar caminhos mais elaborados e precisos para a linguagem, dados os fenômenos e as experiências dos sujeitos.

3. Marxismo analítico: a lógica formal no Grupo de Setembro

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

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

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

A explicação funcional que a maior parte dos autores do Grupo de Setembro criticam advém da interpretação segundo a qual a estrutura econômica tem função de desenvolver as

forças produtivas e a superestrutura a função de estabilizar a estrutura econômica, o que conduz a uma abordagem na qual as ações humanas são meros reflexos das estruturas e necessidades sistêmicas. No limite, o viés funcional seria uma explicação de última instância, calcada um uma imposição objetiva externa à compreensão e explicação das ações humanas:

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

A concepção de John Elster, por exemplo, deve ser compreendida a partir dessa crítica ao marxismo funcionalista. Ao mesmo tempo que se autoproclamou um seguidor de Marx, Elster perseguiu a mediação entre as categorias marxistas, a filosofia analítica e o método racional, desfazendo-se do método dialético. Com isso, permitiu a difusão do pensamento analítico para o seio do marxismo e a recondução proeminente deste ao cenário intelectual contemporâneo.

Em uma das primeiras obras de Elster (1986b), o autor apresenta e discute elementos da teoria de Marx, avaliando sua pertinência ou defasagem. De modo sintético, são sistematizados os elementos da teoria marxista que estariam vivos e aqueles que estariam mortos. Quanto aos aspectos que devem ser abandonados, porque mortos, Elster enumera: (i) o socialismo científico, (ii) o materialismo dialético, (iii) a teleologia e o funcionalismo, (iv) a teoria econômica marxista (à exceção da parte referente à mudança técnica), (v) a teoria das forças produtivas e das relações de produção.

Os aspectos atuais do pensamento de Marx que Elster "salva" seriam: (i) parte do método dialético – a saber, aquela parcela da dialética que não viola os princípios da lógica formal, ou seja, que se relaciona ao plano fenomenológico e não lógico –, (ii) a teoria da alienação – se analisada de forma "modificada e restrita" (ELSTER, 1986b, p. 215) com o intuito de que a ideia de autorrealização estimule o processo de transformação industrial e social de maneira ampla, tendo consciência de que tal autorrealização não será, de modo algum, universal –, (iii) a teoria da exploração – na sua versão que legitima e ratifica a noção de justiça alocativa, e não na versão que a considera um valor moral –, (iv) a teoria da consciência de classes – segundo a ótica que as identifica enquanto atores coletivos da arena social, palco da cooperação, conflito e aliança de classes, mas não segundo a perspectiva que

atrela a luta de classes à teoria das forças produtivas, e (v) a teoria da mudança técnica. Finalmente, a teoria da ideologia, argumenta o autor, não está necessariamente viva, mas "merece ser ressuscitada" (ELSTER, 1986b, p. 219). Efetivamente, o único elemento resgatado em sua plenitude é a teoria da mudança técnica, já que considera as teorias da alienação, da exploração, das classes e da política viciadas pelos seus intérpretes e que, por isso, merecem ser consideradas apenas parcialmente.

Em outro estudo, Elster (1986a) pormenoriza o método marxista e a maneira pela qual seria interessante investigá-lo a partir do individualismo metodológico e da noção de escolha racional. Critica, assim, o caráter coletivo das entidades marxianas, como capital, classes etc. e desenha uma "saída de emergência" para o pensamento estruturalista dominante no pensamento marxista. O argumento se sustenta na ideia de que uma teoria que é incapaz de desvendar os mecanismos de causação (dimensão na qual reside o seu poder explicativo) não tem lugar na teoria social. Portanto, ou o marxismo deveria atualizar a sua explicação ou perderia o status científico. A partir disso, o autor passa a conectar as categorias marxianas à teoria da escolha racional, à teoria do equilíbrio geral, à abordagem das preferências e à análise da linguagem, pois estas seriam as ferramentas que resgatariam o marxismo dessa tendência à autodestruição enquanto teoria explicativa. O que pretendia Elster era superar a dialética em direção a uma abordagem pós-hegeliana e pós-althusseriana (TARRIT, 2005).

Há autores, no entanto, que defendem não a eleição de um método ou a utilização de ferramentas de análise como características que diferenciaram o marxismo analítico, mas sim o "estilo". Apesar do reconhecimento da ampla diversidade e da falta de unidade interna, o Grupo de Setembro, enquanto fenômeno, é identificado com um viés metodológico individualista. Evidentemente que o individualismo ou o holismo não se resumem ao plano metodológico, mas carregam elementos epistemológicos e ontológicos constitutivos e, por isso, possuem nuances entre si e internas a si.

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

Paralelamente, mas conectado a isso, um dos elos que aglutina esses autores nesse fenômeno conhecido como marxismo analítico é a renúncia da Teoria do Valor enquanto

interpretação válida para explicação da sociedade capitalista e de fenômenos como a exploração, já que "valor" era uma categoria abstrata cuja mensuração tornava-se irrealizável. Em substituição à Teoria do Valor, empenharam-se na construção de uma Teoria do Equilíbrio Geral, que dispunha de métodos e recursos precisos para valoração dos fenômenos[6].

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

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

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

> [...] como o marxismo analítico surgiu como uma corrente distinta, pronunciamentos filosóficos radicais deram lugar em alguns círculos marxistas a uma teorização modesta, mas tratável, posições que foram cuidadosamente elaboradas, avaliadas, revistas e, em alguns casos, abandonadas; e a questão 'O que é um marxista?'

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

> assumiu, portanto, uma especificidade e oportunidade que anteriormente não tinham "(LEVINE, 1989, p. 32, *tradução nossa*)

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

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

4. Para uma interpretação marxista da justiça:

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

A Crítica ao Programa de Gotha, texto clássico de Marx, foi escrito no início do ano de 1875 e expressa o posicionamento crítico de Marx frente ao programa desenvolvido no congresso de unificação das duas organizações operárias alemãs – o Partido Operário Social-Democrata (os eisenachianos) e a Associação Geral dos Operários Alemães (os lassaleanos) – no Partido Socialista Operário da Alemanha, em Gotha. Nesse texto se encontra talvez a única

sistematização explícita de Marx de sua visão do horizonte socialista. Foi escrito, em grande medida, devido às posições extremadas dirigidas por Bakunin ao Programa, de modo que Marx e Engels tornaram pública sua crítica aos princípios estabelecidos pelos lassaleanos.

Para Marx e Engels, a unificação havia transcendido os limites capazes de lhe conferir potência revolucionária e, a partir desse diagnóstico, admitiram que um posicionamento tático entre as duas organizações em aspectos pontuais era importante para o avanço da luta da classe trabalhadora, mas a criação de um programa de unificação ultrapassou as possibilidades de transformação radical, tornando-as reacionárias. Novamente nesse texto – assim como exposto n'A Miséria da Filosofia[7] – evidencia-se o caráter prático da luta, antes de sua face teórico idealizada:

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

Ou seja, afirmar a unificação das organizações em um partido e, a partir dela e dos problemas concretos que emergirem, buscar ações práticas coordenadas é diferente de, já de antemão, definir quais vão ser as linhas de ação a serem seguidas e, a partir dela, unificar a classe. No primeiro caso, a união precede o programa. No segundo, o programa determina a união. Evidentemente, pensar que a unificação da classe trabalhadora por si só é condição suficiente para a revolução é um engano; porém, não a identificar como condição necessária para esta última é um erro. Nesse sentido que a defesa da unificação se diferencia da defesa do Programa que a amalgama, no caso de Gotha. E por essa direção que Marx e Engels tecem críticas severas e desenfreadas aos lassaleanos, chamando o conjunto do programa como "artigos de fé" (MARX, K; ENGELS, F, 2012, p.67 e p.72)[8].

---

7 A Miséria da Filosofia foi publicado pela primeira vez em 1847. Nessa obra Marx elabora uma crítica aguda à teoria de Prudhon e tipifica as teorias econômicas. Há, então (i) as teorias fatalistas: aquelas que são indiferentes aos ditames do capitalismo e que se posicionam segundo a máxima de que seus inconvenientes não são mais do que a "dor do parto" (MARX, 1976, p. 188); (ii) as teorias humanitárias / filantrópicas: aquelas que enfatizam o lado "mau" das relações de produção capitalistas, mas que não estão preocupadas com a sua superação. Ou seja, buscam eliminar o antagonismo inerente ao capitalismo sem eliminar, com isso, as categorias e a lógica próprias a ele; e (iii) as teorias socialistas e comunistas: que não passam de utopismos enquanto as condições concretas para a transformação do modo de produção não estiverem dadas. É importante resgatar essa contribuição de Marx para rejeitar as teorias que, fundadas no cientificismo e no pragmatismo justificam e legitimam os ditames capitalistas e seus inconvenientes; as propostas reformistas que, baseadas em um pacto de classes, buscam combater o capitalismo sem combatê-lo, de fato; e as leituras fundadas em uma saída totalizante, calcada em um processo único de transformação social

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

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

A primeira e a segunda críticas sistematizadas por Marx e Engels dirigem-se aos trechos do Programa que afirmam: 1) "O trabalho é a fonte de toda riqueza e toda cultura, e como o trabalho útil só é possível na sociedade e por meio da sociedade, o fruto do trabalho pertence inteiramente, com igual direito, a todos os membros da sociedade." e 2) "Na sociedade atual, os meios de trabalho constituem o monopólio da classe capitalista; a dependência da classe trabalhadora, que resulta desse monopólio, é a causa da miséria e da servidão em todas as suas formas" (MARX, K; ENGELS, F, 2012, p. 24 e p. 27).

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

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

Isso é essencialmente importante para identificar o horizonte estratégico buscado por Marx e Engels no texto em tela, e aponta para o fato de que há pessoas que vivem e se

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

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

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

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

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

Tal dinâmica, em nada difere do princípio inerente ao intercâmbio de mercadorias erigido pela sociedade capitalista. Em uma sociedade coletivista, diz Marx, não há troca entre produtores, não há criação de valor que se relaciona a um indivíduo separadamente e que constitui uma parcela do produto social. Não há a precedência do coletivo sobre o indivíduo (como nas deduções sugeridas pelo Programa) ou do indivíduo sobre o coletivo (como nas abordagens mais libertárias, como a de Robert Nozick). A circunstância da justiça de Hume, do conflito indivíduo *versus* sociedade, não se faz presente.

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

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

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

Assim, o princípio expresso em Gotha não se constitui como um princípio de igualdade – e nisso se afasta da defesa radical da igualdade de Gerald Cohen e do "socialismo

vulgar" (MARX, K; ENGELS, F, 2012, p. 34). Mas também não configura a defesa da desigualdade a priori, vulgar. A discussão sobre igualdade e desigualdade no pensamento marxiano repete o raciocínio de Ruy Fausto (1983) sobre a dialética: para não recair em uma desigualdade tautológica, faz-se necessário negar dialeticamente a igualdade. E negar dialeticamente a igualdade implica considerar que o problema da igualdade *versus* desigualdade, se tratado a partir do viés socialista marxiano, não deve se situar na esfera da distribuição, pois se origina na dimensão produtiva.

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

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

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

Dessa última crítica decorrem questionamentos acerca das estratégias para alcançar o socialismo – a forma da luta de classes – partindo da realidade concreta alemã. Ao passo que o Programa defende que, para alcançar a sociedade socialista, faz-se necessário abolir o sistema do salário, eliminar a exploração sob todas as formas e suprimir toda desigualdade social e política, para Marx, não é o sistema de salário, mas o trabalho assalariado que deve ser suprimido, pois não há um parâmetro mínimo desse sistema que confira dignidade para

aqueles que dele participam. É o trabalho assalariado e as relações de produção capitalistas que estão na origem da exploração e da desigualdade social e política; o sistema de salários é apenas uma de suas manifestações, não a sua causa primeira. Identificar isso é reconhecer, primeiro, que o socialismo não é a socialização da miséria, mas sua abolição; e, segundo, que somente eliminando as diferenças de classe será possível eliminar a exploração e as desigualdades sociais e políticas.

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

5. É possível pensar a justiça sob um viés socialista?

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

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

A construção desse argumento se dá pela análise histórica do campo jurídico como uma concepção que foi, paulatinamente, assumindo na Europa o lugar de um dogma religioso – visto que o catolicismo não dava mais conta da acumulação para a classe burguesa. As primeiras organizações proletárias restringiram-se ao direito através de reivindicações de igualdade (jurídica e social). Posteriormente, pensadores socialistas como Saint-Simon,

Charles Fourier e Robert Owen, identificando o limite de tal proposta e percebendo que o terreno do direito não eliminava as calamidades observadas na nova sociedade industrial, assumiram um posicionamento oposto ao afirmar que a luta jurídico-política era estéril. Tanto um lado, quanto o outro, configuravam, para Engels e Kautsky, posições insuficientes.

> A reivindicação da igualdade, assim como do produto integral do trabalho, perdia-se em contradições insolúveis tão logo se buscava formular seus pormenores jurídicos, e deixava mais ou menos intacto o cerne do problema, a transformação do modo de produção. A rejeição da luta política pelos grandes utópicos era, ao mesmo tempo, rejeição da luta de classes, portanto da única forma de ação possível para a classe cujos interesses defendiam. Ambas as concepções abstraíam a base histórica à qual deviam a existência; as duas apelavam para o sentimento, uma para o sentimento jurídico, outra para o sentimento de humanidade (ENGELS, F; KAUTSKY, K., 2012, p. 20)

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

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

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

> [...] cremos poder assegurar que os socialistas do presente e do futuro dispensam todos os direitos fundamentais do Sr. Menger, ou renunciam à tentativa de disputar com ele esse seu 'produto integral do trabalho'. Isso, naturalmente, não significa que os socialistas renunciem a propor *determinadas reivindicações jurídicas*. É impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral. As reivindicações resultantes dos interesses comuns de uma classe

> só podem ser realizadas quando essa classe conquista o poder político e suas reivindicações alcançam validade universal sob a forma de leis. Toda classe em luta precisa, pois, formular suas reivindicações em um programa, sob a forma de *reivindicações jurídicas*. Mas as reivindicações de cada classe mudam no decorrer das transformações sociais e políticas e são diferentes em cada país, de acordo com as particularidades e o nível de desenvolvimento social. Daí decorre também o fato de as reivindicações jurídicas de cada partido singular, apesar de concordarem quanto à finalidade, não serem completamente iguais em todas as épocas e entre todos os povos (ENGLES; KAUTSKY., 2012, p 47).

A transformação do mundo, no entanto, exige que se tenha um horizonte para o qual apontar, o que se busca transformar e as maneiras possíveis de fazê-lo. É nessa dimensão que se situam os juízos éticos acerca do agir prático sobre o mundo. E tal dimensão, diferentemente do que se supõe não é eliminável, mas intrínseca a própria ação prática: "não depende do arbítrio submeter, ou não, os fins socialistas e a adequação ou inadequação dos modos de agir ao juízo moral: inclusive quem renuncia a compromissos morais está submetido aos juízos morais dos outros, e de modo infundado" (HELLER, 1989, p. 104).

6. Considerações finais:

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

Tal emancipação pressupõe a libertação de quaisquer autoridades externas, dentre as quais a necessidade é somente o mais basilar exemplo. É, desse ponto de vista, uma liberdade negativa. É na libertação democrática – fundada na noção de que a liberdade de um indivíduo pressupõe a liberdade de todos – que reside o papel da classe trabalhadora (papel que não é apenas uma missão moral, mas política, social e histórica[9]). Essa é uma ideia que nunca foi

[9] Assumimos, distintamente de alguns autores, a posição de que a missão da classe trabalhadora não é apenas uma missão moral, pois o processo de autoemancipação é complexo e abarca múltiplas dimensões. Não é uma concepção moralista, mas uma concepção que possui um substrato ontológico. Ademais, a práxis revolucionária é a ação sobre o mundo que visa à eliminação das diferenças de classes e, consequentemente, as

abandonada por Marx, nem mesmo quando da escrita de sua obra madura: "não era só um exagero juvenil, destinado a ser superado na fase 'madura'. Marx jamais iria abandonar essa bela utopia, repetindo-a muitas vezes." (HELLER, 1989, p. 105). O que muda do Marx maduro para o jovem Marx é apenas a crença de que o mundo da necessidade possa ser superado completamente.

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

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

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

Por isso, a Crítica ao Programa de Gotha pode ser interpretada como um esboço bem-acabado de uma perspectiva normativa de Marx. E por quê? Porque sistematiza o horizonte

---

morais a elas subjacentes. A importância de não deificar o conjunto de princípios morais entrelaçados à ação revolucionária da classe proletária é um cuidado que se deve buscar para evitar o vanguardismo recorrente no pensamento de esquerda e que influenciou sobremaneira os processos sociais no século XX. Além da inversão de valores observável no processo soviético, sob a direção de Stalin, um exemplo dessa deificação é a incapacidade de perceber que muitos problemas sociais ainda presentes em pleno século XXI resultam de estruturas outras que não o capitalismo – como o patriarcado, o racismo, a xenofobia –, mas que a ele se articulam, potencializando a opressão, a exploração e a dominação. Nesse sentido, a luta de classes deve, também, se articular às lutas anti-racista, anti-xenófoba e anti-patriarcado sob pena de que da revolução não resulte uma sociedade mais emancipada, mais livre e mais humana, mas somente uma sociedade em que as classes não sejam mais definidas pelo lugar que ocupam no processo produtivo, mas por critérios outros, como no feudalismo, na escravidão, etc.

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

Referências Bibliográficas:

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

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

ELSTER, John. Marx hoje. Cambridge: Cambridge University Press, 1986b.

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

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

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

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

MARCONDES, Danilo. Filosofia Analítica. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MARX, Karl. A Miséria da Filosofia. São Paulo: Griijalbo, 1976.

MARX, Karl; ENGELS, Frederich. (1848) O Manifesto Comunista. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Frederich. (1875). Crítica ao Programa de Gotha. São Paulo: Boitempo, 2012.

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

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

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

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