

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

O CONCEITO DE JUSTIÇA EM MARILENA CHAUI¹

Fernando Dias Andrade

Professor, Universidade Federal de São Paulo,

São Paulo, Brasil

f.d.andrade@outlook.com

RESUMO: Marilena Chaui, entre 1977 e 1982, produziu uma série de textos de Filosofia Política que podem ser considerados marco inicial para uma longa e ainda ativa carreira de investigações socialistas acerca da democracia, da liberdade e, não menos importante, da justiça. Sua filosofia promove uma crítica às teorias liberais do Estado, ao nosso autoritarismo genuinamente brasileiro, aos inimigos da classe trabalhadora então dedicada a se autoafirmar politicamente. Ao lado da crítica chauiana à justiça liberal, porém, penso ser o caso de identificar um conceito próprio de Justiça na obra de Chaui.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça liberal; Injustiça; Cultura popular; Marxismo e espinosismo; Democracia e Justiça; Justiça segundo Marilena Chaui.

1 O presente texto retoma minha comunicação “Carta a Marilena Chaui sobre seu conceito de justiça”, apresentada no departamento de Filosofia da FFLCH-USP a 28 de setembro de 2016, no 2º dia das “Jornadas de estudo em homenagem a Marilena Chaui”.

Em sua *Introdução à história da Filosofia*, Marilena Chaui explica, na parte dedicada aos pré-socráticos, que a data do nascimento daqueles pensadores quase nunca era registrada e que por isso os cronologistas praticavam uma maneira um tanto arbitrária de supor a época de nascimento: cerca de quarenta anos antes da *akhmé* – ou “florescimento” – do filósofo (CHAUI, 2002). Ora, basta observar a trajetória pessoal de Chaui para evidenciar quão precária é essa estratégia, pois no seu caso a *akhmé* foi bem mais precoce e já se fez presente no final dos anos 1960. É verdade que dali até 1977 – período exato e concentradíssimo de apenas dez anos – Chaui esteve dedicada tanto à docência no departamento de Filosofia da USP como à chamada produtividade em pesquisa, de que vieram seu mestrado sobre Merleau-Ponty em 1967, seu doutorado sobre Espinosa em 1971 – já uma densa *Introdução à leitura de Espinosa* –, sua livre-docência também sobre Espinosa em 1977 – já uma *Nervura do real* –, o que implica que trata-se um “florescimento” de expressão acadêmica, a evidenciar que Chaui desde o final dos anos 1960 despontava como uma autoridade em Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty e não apenas estes. Até 1977, a propósito, só por esse belo percurso acadêmico, Chaui já teria se estabelecido como historiadora, professora, orientadora e escritora, cedo reconhecida como modelo entre seus engajados colegas, seus sortudos alunos e seus sempre inteligentes leitores.

Mas é em 1977 que, finalizada a tese de livre-docência e também essa década inicial, sua obra escrita passa por uma virada temática rumo à Filosofia política, que só não é uma virada filosófica porque o que ela escreve a partir daí é consequência do que já se vinha construindo como reflexão desde o início do seu percurso, de maneira que mesmo os seus primeiros textos, implicitamente ou não, também podem ser considerados textos políticos (assim como a *Ética* de Espinosa, segundo a própria Chaui dos anos 1970, já era um texto político). Em 1977, pois, Chaui inicia uma série de textos sobre política, cultura, autoritarismo, democracia, que mos-

tram o que viria desde então a ser a sua marca maior – tanto para quem a seguia de perto na universidade quanto para quem também a acompanhava de fora dos edifícios da universidade: a atuação intelectual politicamente engajada, a militância política corajosa e deflagradora, a combatividade pública tanto no plano das instituições políticas ou sociais quanto no plano das instituições acadêmicas.

É correto dizer que essa sequência de textos políticos nunca chegou ao fim: Chaui segue uma de nossas intelectuais mais ativas e engajadas no plano da política (além de outros planos do saber, que sob Chaui se tornam preenchidos também de reflexão política). Aqui, porém, ao tratar do tema que me interessa – a justiça ou, mais precisamente, o conceito de justiça –, não pretendo referir-me à obra toda de Chaui, mesmo porque ela segue em desenvolvimento. Quero, aqui, concentrar-me no período que vai de 1977 a 1982, uma segunda fase de sua obra, que considero seus anos de “explosão política” em lugar de mera virada à política – pois, repito, seus textos acadêmicos, suas aulas na universidade e suas falas públicas sempre foram também políticos –, não só por conta dos temas abordados como por conta de seu caráter fundador: tais textos são apenas os primeiros de uma longa e ainda ativa carreira de reflexão sobre a política. A escolha de 1982 como limite temporal para meu foco é, assim, algo arbitrária – pois que tal atuação não se interrompe nem mesmo se enfraquece ali –, mas também é justificável dado que por essa altura Chaui já escreve plenamente envolvida com a militância político-partidária, que em certo sentido é não só consequência como já uma reformulação sistemática desse percurso intelectual e político até aí desenvolvido. Finalmente – e agora com referência ao nosso tema específico –, quero me concentrar nesse período de 1977 a 1982 também porque, naqueles textos, Chaui também não deixou de tratar – criticamente – da *justiça* em meio às questões políticas teóricas ou históricas ou práticas que considerou mais relevantes em sua reflexão.

Nos textos e falas que Chaui produziu naqueles cinco anos, ela tratou de enfrentar o que ainda restava de autoritarismo no nosso cenário político e social dentro e fora da universidade, denunciou com absoluta clareza os inimigos da reconstrução democrática num Brasil ainda enfraquecido em função dos piores anos do regime militar, tomou frente na criação de um partido não para trabalhadores, mas de trabalhadores, apontou para uma necessidade incessante de dar voz a quem tivesse a voz oprimida pela perseguição autoritária. Tudo isto, sem deixar de lado sua inigualável atuação como professora, orientadora e historiadora da Filosofia, uma vida-obra que por motivos óbvios tem como lugar natural a universidade. É como *filósofa*, porém, que Chaui sempre fundamentou tanto sua atuação como intelectual acadêmica em defesa da universidade quanto sua atuação como força política em defesa da democracia, confirmando em ambos os espaços a aplicação prática de um pensamento materialista referido principalmente a Espinosa, a Marx e a Claude Lefort. Dessa forma, é uma filosofia política própria que alimentará tanto suas detalhadas e instigantes análises quanto seu ativismo político e partidário.

Assim, tivéramos a *akhmé* de Chaui por volta de 1967, em seguida uma década (1967-1977) de construção de sua primeira produção acadêmica (sobre Espinosa principalmente), e enfim o quinquênio (1977-1982) do que aqui chamo de “explosão política” (onde, ao lado da produção acadêmica – que se intensifica em lugar de se amorrinhar –, surgem os primeiros textos de aberto engajamento político). Em algum desses momentos, tematiza-se a justiça? Sim: expressamente, em vários dos textos da “explosão política”, dos quais tratarei mais a seguir. Ou seja, a justiça aparecerá, como tema na obra de Chaui, a partir dos textos do final dos anos 1970. Tal informação desde logo pode dar a entender, ao leitor familiarizado com Filosofia do Direito, que o tema da justiça aparece algo tardiamente na reflexão filosófico-política de Chaui, particularmente se atentarmos às discussões desenvolvidas acerca do assunto no mundo anglo-saxão desde o início da década de 1970, notadamente a partir de *Uma teoria da Justiça* de John Rawls, de 1971. Se o tema da justiça aparece na

obra de Chauí, qual sua relevância no interior da obra? Se aparece ao final dos anos 1970, teria alguma conexão com a discussão do assunto no mundo anglo-saxão?

Certamente têm um impacto considerável sobre a produtividade acadêmica de Chauí, na década de 1970, os escritos de seu colega Claude Lefort, cujo monumental livro *Le travail de l'œuvre* [O trabalho da obra], sobre Maquiavel, de 1972, inspira uma investigação ampla sobre os efeitos políticos do materialismo filosófico inclusive em Espinosa, mas que por seu turno também repercute as questões trazidas pela própria pesquisa inicial de Chauí acerca da filosofia espinosana, já expostas em sua tese de doutorado de 1970, *Introdução à leitura de Espinosa*. Lefort é um exemplo próximo e profícuo dos intelectuais com quem Chauí se põe a interagir desde o final dos anos 1960: intelectuais engajados de esquerda que se dedicam também ao desenvolvimento da historiografia da Filosofia, sem perder a oportunidade de se manifestarem publicamente contra quaisquer formas de autoritarismo. Ou seja, ainda que sejam intelectuais dedicados ao desenvolvimento de um trabalho rigoroso como historiadores da Filosofia – formados na melhor tradição inaugurada por Martial Gueroult e continuada por Victor Goldschmidt –, são testemunhas dos acontecimentos históricos dos anos 1960 – marcadamente socialistas, antiliberais ou mesmo revolucionários – e desde o final dos anos 1960 não vêm como fazer história da Filosofia sem também atentar para as demandas políticas do contexto histórico seja do filósofo estudado seja do filósofo a estudá-lo, e cujos integrantes mais experimentados também não pretendem fazer filosofia política sem a devida referência – seja pela continuidade, seja pela ruptura – à História da Filosofia. A *akhmé* de Chauí já traz a marca dessa atuação intelectual em História da Filosofia preenchida pela inquietação ou indignação política, e as suas obras acadêmicas da primeira década como pesquisadora e professora (do mestrado à livre-docência) igualmente bem evidenciam esse cuidado em ir da História da Filosofia a uma filosofia política de engajamento. Após 1977, os textos de Chauí que mais serão repercutidos são já textos fundamentalmente políticos (embora,

repita-se, nunca se tenha enfraquecido o seu trabalho como historiadora da Filosofia e como especialista de ponta na filosofia de Espinosa, então coisa para bem poucos, ainda pioneiros em tantas questões do espinosismo).

Já do lado “liberal” em atuação por aqueles anos, temos uma ruptura interna notável a aparecer em 1971, quando John Rawls publica *A theory of Justice* [*Uma teoria da Justiça*]. De fato, até 1970 havia, no cenário anglo-saxão da Filosofia política e a despeito dos eventos históricos que atravessaram os anos 1960, uma considerável letargia. A discussão anglófona sobre a democracia, por exemplo, tendia a se resumir a uma investigação científico-política ou econômica sobre interesses de governo, com jornalistas e animadores assumindo o espaço visível do questionamento político enquanto a intelectualidade universitária confundia a si mesma com teorias da linguagem. Surgido o livro de Rawls em 1971, de imediato a Filosofia política anglófona reencontrou-se simultaneamente com a reflexão sobre os fundamentos da democracia, com a História da Filosofia – até então sempre deixada de fora pelos teóricos políticos anglo-saxões, em especial os cientistas políticos e os economistas – e, suprema ousadia, com a Filosofia Moderna clássica, ou seja, a Filosofia dos séculos XVII e XVIII – absurdamente boicotada, até então, também pela quase totalidade dos filósofos políticos em geral, fossem americanos ou europeus, anglo-saxões ou continentais, conservadores ou liberais ou socialistas; por fim, *Uma teoria da Justiça* trouxe também a Filosofia ética como base obrigatória para a Filosofia política; e, à altura de seu título, pôs a justiça como tema obrigatório tanto da Filosofia ética quanto da Filosofia política – com o detalhe não menos impressionante, e também indicado em seu título (*uma* teoria, e não *teoria geral*), de que não pretendeu encerrar o assunto. Por causa de *Uma teoria da Justiça*, o tema da justiça tornou-se absolutamente recorrente na discussão política, ética, jurídica ou econômica em todos os ambientes “liberais”, ou seja, não socialistas (pois que o termo ‘liberal’ é multívoco, podendo significar “conservador” para uma mente de extrema esquerda, “socialista” para uma mente de extrema direita, mas “liberal” somente para

quem não seja nem de extrema esquerda nem de extrema direita e desde que sua definição, se dada, seja reconhecida pelo definido).

Considerados esses dois livros – *Uma teoria da Justiça* de Rawls e *O trabalho da obra* de Lefort –, ambos terão uma influência impressionante no campo da história do pensamento político. Porém, cada um tem influência sobre uma seção distinta dentro do universo da Filosofia política. O livro de Lefort, sobre Maquiavel e sobre Marx – sobre, portanto, a “única tradição materialista”, a que o próprio Espinosa pertence segundo Louis Althusser (ALTHUSSER, 1993) –, tem influência, ou recepção, diretamente sobre os leitores de esquerda, ao passo que o livro de Rawls, uma solução liberal a um dilema liberal (a supercentenária oposição entre utilitaristas e intuicionistas), embora não seja uma obra socialista e seja uma obra liberal e embora tenha tido grande influência também sobre leitores de direita, provocou uma certa revisão do próprio liberalismo ou, ao menos, da grande tradição liberal. Prova disso, lembremos, é o fato de surgir em 1974 uma importante refutação da *Teoria da justiça*: o livro do conservador ou “libertariano” Robert Nozick, *Anarchy, State, Utopia* [*Anarquia, Estado, Utopia*]. Consideremos John Rawls um liberal, no sentido de alguém que argumenta em favor do reconhecimento de direitos individuais independentemente do reconhecimento dos direitos sociais e dos direitos difusos (ou seja: sem exigir, mas também sem impedir, a subordinação dos direitos sociais aos direitos individuais). A discussão durante a década de 1970 em torno de Rawls, liberal, será ela mesma amplamente liberal (da direita à esquerda, desde que com lugar para a proteção aos direitos individuais), mas indicadora das cisões a que esta corrente se inclina. Ainda no caso de Rawls e seus debatedores, o centro do que se discute é, como se sabe, a justiça, seja enquanto noção ética seja enquanto noção política ou jurídica. Apesar dos resultados diferenciados do tratamento da justiça pelos debatedores da filosofia rawlsiana, a partir daí o tema da justiça tornou-se central em toda filosofia política de perspectiva liberal.

A despeito de ter se consagrado como um tema predileto dos pensadores liberais no último meio século, a justiça, por sua própria força, não pertence exclusivamente a corrente alguma e exige ser pensada por todas, inclusive as correntes que se opõem ao liberalismo. Seria de se esperar, portanto, que numa perspectiva materialista – como é a de qualquer socialista, e como é a de Chauí – a justiça também se fizesse presente como tema. Não por acaso, o tema da justiça faz muito bem em ser colocado nos textos do que chamei aqui de “explosão política” de Chauí, pois ele está lá às vezes posto discretamente e às vezes analisado com mais detalhe, já apto a mostrar o que é, para Chauí, a justiça – e o que se deve fazer com ela ou a partir dela. Porém, o que leva o tema da justiça a ser tratado por Chauí não é qualquer influência de Rawls ou da discussão que a partir dele se trava, porque a perspectiva chauiana é simultaneamente espinosana e marxista, ou seja, “materialista”, ou seja, apta tanto a incorporar adequadamente o marxismo quanto a desdobrar-se num pensamento e num engajamento políticos de esquerda. A sequência de teses acadêmicas que ocupa Chauí desde meados dos anos 1960 já é compromissada com essa causa espinosano-marxista e, se for o caso de em tais teses tratar de um tema como o da justiça, não será, a princípio, por mera reação a uma revolução intelectual provocada por Rawls no interior das tantas faces do liberalismo e já paralelamente à parcela final da primeira fase da obra de Chauí. O livro de Lefort, desconhecido para o leitor inculto (de direita ou de esquerda) e justificadamente desinteressado daquele embate intraliberal que preocupa a Rawls, é bem mais representativo do que, para Chauí, merece ser visto como prioridade teórica no início dos anos 1970 para o tratamento não só da questão da justiça como de qualquer grande tema ético-político: trata-se de mostrar, numa perspectiva materialista, como tanto o pensamento político original quanto a apropriação ideológica de tal pensamento ocultam do indivíduo singular e do indivíduo coletivo o conhecimento do seu desejo de liberdade. Para o materialismo, a liberdade política é anterior à justiça liberal, no sentido de que é anterior à proteção de direitos individuais; já para o liberalismo, ocorre exatamente o inver-

so. Para os intelectuais materialistas (sejam maquiavelistas, espinosistas ou marxistas) interessados em identificar as fontes autênticas do materialismo, ainda que uma obra como a de Rawls seja notável como instrumento de revisão intelectual tanto do pensamento ético-político anglo-saxão (utilitarista ou intuicionista) quanto do pensamento ético-político continental (hegeliano, kantiano, neohegeliano ou neokantiano), ela não alcança todas as fontes relevantes, ou certamente não alcança as imprescindíveis fontes primordiais dentre as que são relevantes, para a definição do que possa ser, segundo o marxismo, uma justiça democrática moderna. O livro de Rawls não o faz, em resumo, porque não se põe a si mesmo dentro do debate da tradição materialista, ainda que tivesse condições de fazê-lo e ainda que não haja incompatibilidade entre a filosofia de Rawls tal como é dada na *Teoria da Justiça* e a filosofia, por exemplo, de Espinosa.

Assim, como pensadora materialista – e, portanto, antiliberal –, Chaui não tem nenhuma dependência, mas também nenhum elogio, à noção liberal de justiça não apenas em suas teses acadêmicas – desenvolvidas paralelamente à obra inicial de Rawls e à discussão imediata, em geral de alto nível, em torno daquela – como também nos textos a partir de 1977, seus textos abertamente concentrados na reflexão política. Bem ao contrário! Já desde 1977 a abordagem chauiana do tema da justiça – e de tantos outros grandes temas da política – é expressamente fundada na crítica marxista ao Direito e ao Estado, de maneira que a justiça enquanto instituição, submetida a uma tal leitura – seja a de Marx, filosófica, seja a dos marxismos, ideológicos, a que se adira –, é quase sempre retratada ou pressuposta como instrumento de violência de Estado, porque também a justiça institucional é, segundo Marx e segundo os marxistas, instrumento de exclusão da classe oprimida e alienada pela classe opressora, que é quem instaura e define as instituições jurídicas.

Porque a filosofia política de Chaui é uma filosofia espinosano-marxista, caberia recuperarmos o que é a justiça tanto para Espinosa quanto para Marx. Em vez, porém, de elencar-se aqui um rol de definições

ou considerações espinosanas ou marxianas acerca da justiça, é particularmente enriquecedor indicar a maneira como tais noções são vistas àquele momento pelos historiadores do materialismo. O motivo para isso é o fato de os anos 1977-1982, iniciados em pleno tricentenário da morte de Espinosa, corresponderem a um período de surgimento de várias obras sobre Marx, em função também de se aproximar o centenário de sua morte.

Dentre os historiadores do pensamento espinosano que escrevem sobre a filosofia política de Espinosa desde meados dos anos 1960 até nosso marco de 1977, não há, curiosamente, maior atenção ao tema da justiça na obra de Espinosa. Independentemente do que seja a justiça para o filósofo dos filósofos (em resumo: um valor moral sem realidade), tal desinteresse por parte de autores do porte de Althusser, Mathéron e Negri mostra que para eles não havia ainda como investir plenamente na riqueza do conceito de justiça, bastando-lhes indicar que em Espinosa a justiça é, como seria depois num filósofo como Nietzsche, um valor a ser objeto de nossa desconfiança. Nem o impacto conceitual da filosofia de John Rawls foi suficiente para mover o relativo desinteresse dos estudiosos de Espinosa, ao menos no meio da década de 1970, para um tratamento direto e enfático do conceito de justiça. Estudos dirigidos especificamente à filosofia política e a filosofia do direito de Espinosa que tenham sido realizados na década de 1970 (a exemplo de Gail Belaief e de Lucien Mugnier-Pollet), dão a entender que para o espinosismo o tema da justiça (é ou parece ser) menos relevante do que outros temas políticos clássicos, especialmente a liberdade e a democracia. No que respeita a Espinosa, porém, embora ele realmente explique por que a justiça, considerada enquanto valor, é um ente meramente imaginativo, que portanto nada exprime da essência daquilo avaliado como justo, para além de tal crítica há uma noção espinosana de justiça que, como ocorre com tantos termos clássicos por ele livrados da superstição, exprime adequadamente a utilidade do *conatus* ético e político: a justiça espinosana é uma justiça democrática. Tal noção, porém, não é trazida à luz pelos espinosistas na década de 1970, seja porque tendem a adaptar Espinosa ao marxismo (revolucionário) seja porque tendem a associá-lo

ao liberalismo (representativo). Consequentemente, embora haja em Espinosa uma noção espinosana adequada de justiça, tal noção estritamente espinosana de justiça costuma ser menos aproveitada, nos textos políticos de pensadores marxistas ou de pensadores liberais nos anos 1970, do que noções externas ao próprio Espinosa. Numa autora tão espinosana quanto marxista como é Marilena Chaui, qual é sua posição, já por 1977, acerca da justiça em Espinosa? Em suas teses, voltadas à apresentação da filosofia de Espinosa justamente como uma filosofia da liberdade democrática, a justiça é, como é explicitamente em Espinosa, um termo moral do qual se deve desconfiar, dado que, como mostra Espinosa, algo é justo só para quem o considera justo. A justiça, noção moral, não vale como medida da essência de nada, e sua validade depende de se associar ao que realmente é atividade política da multidão que põe a democracia. Noutras palavras, a denúncia espinosana à total variabilidade da justiça enquanto valor moral desobriga de conceituar a justiça como essência atual, dado que a atividade essencial da multidão política é a realização atual da própria liberdade. Nestes termos, cabe à reflexão materialista sobre a filosofia de Espinosa não sua adaptação a um discurso liberal – hobbesiano ou hegeliano, por exemplo – da justiça, mas é viável apontar para sua expressão ou desdobramento em termos socialistas ou marxistas, pois que no pensamento socialista a justiça encontra uma relevância prática considerável e, não por acaso, ao espinosano marxista será o marxismo a principal via para se pensar a justiça.

Se os historiadores do espinosismo têm seus motivos conceituais para desconfiar do tema da justiça, os do marxismo, de fato, não têm tanto como ignorá-lo, pois que para eles a justiça aparece, assim como aparecia a Marx, como um desejo profundo do intelectual e do revolucionário socialista. Isso é evidenciado não só pelo próprio Marx, mas em geral por cada marxista, como se percebe, por 1977, dos historiadores do marxismo. Um exemplo relevante é Isaiah Berlin, que naquele ano finaliza edição revista de seu *Karl Marx* (de 1939), misto de biografia e história do pensamento que, embora seja insuficiente para conceituar o que é a justiça para Marx, não deixa de ilustrar o lugar que o tema da justiça ocupa no pensamento

de Marx e daqueles com quem ou contra quem lidou. O livro de Isaiah (BERLIN, 1991) é rico em descrições de como o tema da justiça é frequente nas preocupações e reivindicações de socialistas, anarquistas, comunistas – marxistas ou não – e, enfim, na própria obra de Marx e de Engels. Por que a justiça interessa ao socialismo, ao comunismo, a Marx e ao marxismo? E o que é a justiça para Marx? Como o livro de Berlin mostra em várias passagens, o tema da justiça é relevante para socialistas desde antes de Marx por conta de estes se indignarem com o seu oposto: a injustiça. O pensamento socialista (ou de esquerda se aceitarmos uma aceção mais ampla) do século XIX, a despeito de tantas distinções internas e de sua própria e rica história, tem talvez como maior ponto comum *a indignação contra a injustiça*, e como corolário desta indignação *a luta contra a injustiça*. Ou seja, no vocabulário, no imaginário e no pensamento socialista – não importa de que corrente específica, e não importa se já marxista ou não, ou se marxiano inclusive –, a “justiça” verdadeira é nada mais que uma reação à “injustiça” que é sofrida pela classe social defendida pelos socialistas, a classe trabalhadora ou proletária ou popular. Que é a injustiça para os socialistas? Não é, como seria para os liberais ou para os conservadores, um dano a um direito pessoal, seja esta pessoa um indivíduo ou um grupo, natural ou artificial. É um dano concreto, na forma de exploração física e de expropriação dos meios para a própria liberdade, sentido por cada membro da dita classe trabalhadora, cuja causa necessariamente vem de cima, da classe que a oprime diretamente por meio da apropriação exclusiva do Estado ou – o que é mais efetivo em termos históricos – por meio do controle dos meios materiais de produção. Tal opressão não tem como não ser injustiça, porque é efetivamente dor infligida a toda uma classe, e não há o que justifique esse abuso nem em termos morais (segundo alguns socialistas) nem em termos políticos ou sociais ou materiais (segundo todos os socialistas). Nem é preciso incitar ninguém a indignar-se contra essa injustiça em forma de exploração, pois que é contra a natureza humana apreciá-la. Cabe, portanto, reagir a ela, lutar contra ela: trata-se de luta porque, contra o que promoveria uma visão liberal, não se trata de negociar com a

classe exploradora, mas de reagir, violentamente inclusive, a ela, com vistas tanto a acabar com o sistema de opressão e exploração quanto, para Marx, a acabar com a própria distinção entre classes sociais. Para os socialistas, e especialmente para Marx e os marxistas, a justiça é ou justiça liberal (que deve ser denunciada como noção e prática ideológica com vistas a manter o poder da classe explorada sobre a classe explorada, e que portanto deve ser superada) ou justiça socialista (que é projetada como reação, violenta inclusive pois que preferencialmente revolucionária, à injustiça sofrida na forma de exploração). Porque o socialismo do século XIX costuma se organizar intelectualmente a partir de uma reação à filosofia hegeliana, esta mesma talvez o ápice do processo de concepção liberal-conservadora de Estado, é plenamente compreensível que para todos eles o próprio termo 'justiça' tenha se tornado um elemento pernicioso. Ela é, para os socialistas utópicos, para Marx-Engels e para os marxistas clássicos, uma noção simultaneamente moral, liberal e artificial, instrumentalizada ideologicamente para a justificação de práticas estatais de alijamento da classe popular de qualquer forma de exercício de poder político e material. Sua conversão ao vocabulário revolucionário não poderia, de maneira alguma, levar à sua substituição por uma nova noção moralizante ou artificializada. Donde o que une os vários socialismos está longe de ser uma comum preocupação em recuperar conceitualmente a justiça, mas já é uma mesma revolta contra o que cada membro da classe trabalhadora sabe muito bem o que é, por cada um e por todos, sentido na forma de injustiça: a injustiça é uma sensação de expropriação daquilo que é necessário à sobrevivência digna, e não há nada que possa justificar um tal alijamento. Donde, rebelmo-nos todos contra a injustiça, membros da classe trabalhadora. Quanto à justiça, sua eventual conceituação dependerá indiretamente do lugar que ocupa como consequência dessa recusa da injustiça que é marca fundadora de todos os socialismos.

É no interior dessa tradição socialista que Marilena Chaui se coloca também como pensadora da justiça: ela se põe como denunciadora da injustiça e pensadora marxista dos meios de superá-la.

Exploremos, enfim, os textos de Marilena do período de 1977-1982, em busca de seu conceito de justiça. Os textos que nos interessam como representativo recorte inicial de sua longa obra dedicada à Filosofia política estão, em sua maior parte, reunidos no volume *Cultura e democracia* (CHAUI, 1997), uma primeira coletânea importante de seus textos políticos. Temos, nos textos ali coligidos, também a justiça como preocupação presente de ponta a ponta, já que em todos os textos Chaui ou expõe uma reflexão marxista ou recorda as inovações de Marx no tocante à crítica do Direito e do Estado. No mencionado volume, a ordem dos textos nem sempre corresponde à ordem da escrita original, mas, se levarmos em consideração a ordem de publicação das primeiras versões, temos que o primeiro texto em que ali a justiça aparece é “Cultura do povo e autoritarismo das elites”, originalmente de 1977. Neste e em outros textos – reunidos ou não nas várias edições de *Cultura e democracia* –, penso que há elementos para buscar-se compreender o que é, para a Chaui do final dos anos 1970, a justiça.

Em “Cultura do povo e autoritarismo das elites”, Chaui não trata diretamente da justiça, mas esta fica no ar como o contrário daquilo que a autora denuncia e que não tem como ser ignorado por qualquer autor socialista: a realidade da injustiça. Nesse texto em que Chaui longamente analisa a maneira como as elites se põem no poder, se perpetuam neste e principalmente se justificam ideologicamente em tal posição, ela mostra que o próprio povo dominado pela elite reproduz em seu discurso um eco dessa representação ideológica, pois que o pobre se refere ao rico como aquele que tem “leitura” ou “cultura”. Diz Chaui:

A elite está no poder, acredita-se, não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o aparelho do Estado, mas porque tem competência para detê-los, isto é, porque detém o saber. Se, enquanto “maior”, o dominante é representado como um senhor, enquanto

detentor do saber tende a ser representado como “melhor”. Nessa medida, a expressão autoritarismo das elites, embora em si mesma seja redundante e evasiva, contudo nos ensina alguma coisa: deixa mais nítido o lugar por onde passa a representação da diferença entre cultura do povo e a do não-povo. Essa diferença já é visível na fala do dominado, pois embora continue a estabelecer uma distinção cujo corte é dado pela separação entre pobres e ricos, entretanto é frequente ouvi-lo referir-se ao “rico” como aquele que tem “leitura”. Essa representação é extremamente ambígua, como sempre acontece com as representações dominadas, pois indica consciência de uma exclusão e, ao mesmo tempo, a legitimação da diferença entre os membros da mesma sociedade, como se a representação que o dominante possui de si fosse reproduzida pelo dominado, mas não sem a percepção difusa de que sob a diferença esconde-se, pelo menos, a injustiça. (CHAUI, 1997, p. 49)

O texto não diz o que é tal injustiça, mas deixa claro que ela é real. Do contexto, sabe-se que a injustiça se identifica à própria opressão. Do texto, temos a denúncia da injustiça, mas ainda não uma definição da justiça, ainda que se possa supor que esta envolva a eliminação ou ausência de opressão material e ideológica. É, já, expressamente uma análise de teor marxista, resultante no caso também de o texto dedicar-se a uma denúncia da ideologia, que do estamento opressor impõe ao estamento oprimido uma noção – não criada, mas reproduzida, pelo oprimido – de que o oprimido é inculto por não ter leitura, e é pior por ser inculto. O artigo, sem refutar a validade própria da cultura erudita – que, todavia, é meio e não fim em si mesmo –, trata de denunciar a irracional invalidação das formas não eruditas de cultura cuja formação é autenticamente popular, e cujo valor intrínseco é ocultado de seus próprios autores por aqueles que, usando da ideologia, querem fazer valer a idéia de que só uma cultura validada por uma classe educada é válida como cultura. A questão é, à época, particularmente relevante no cenário brasileiro ao qual a autora se volta, porque segundo Chauí é imprescindível para a construção de uma vida política democrática, o reconhecimento, pelos próprios cidadãos da

classe popular, do valor de sua cultura, que é popular. Ainda que essa classe se sinta ilegítimada a valorizar publicamente sua identidade cultural e que isso seja resultado de uma ensinada subordinação a padrões que lhes são exteriores e antitéticos, a tristonha adesão à noção de que sua cultura é de pouco valor não apaga a dor da própria tristeza nem a realidade, portanto, da injustiça sofrida. Esta injustiça, porém – e aqui pensamos mais uma vez com Espinosa –, é relevante não por ser causa de tristeza, mas porque é provocada como uma violência contra o *ethos* do povo e da própria cultura popular, numa inversão do que seja, de fato, a própria atividade cultural. Poder-se-ia pensar como uma forma de justiça a reação a essa injustiça, mas o texto não aponta nesse sentido porque não se trata de, propositivamente, programar uma reação na forma de revolução cultural. Trata-se, e isso já é conquista suficiente, de evidenciar a realidade da injustiça, pois que o seu próprio reconhecimento é talvez o maior desafio que ao povo cabe enfrentar dada sua condição de classe oprimida. Justiça e injustiça não são relevantes, no cenário da ideologia e da história, como meros conceitos: são relevantes acima de tudo como práticas, sendo que de ambas é a injustiça que detém sempre alguma realidade, dado que não há como não reconhecer a violência da opressão ideológica da cultura ali onde a expressão cultural popular, autêntica e criadora, é destrutada como se fosse selvageria. Tal cenário é útil, talvez, para evidenciar o quanto a injustiça é fundamental para que se conceba, se é o caso de concebê-la, a justiça; mas ele já é válido por mostrar o quanto a injustiça é sentida como uma prática concreta, e não apenas uma ofensa na ordem do espírito ou da moral. Assim, sem que seja preciso qualquer trabalho conceitual, a denúncia de uma violência ideológica como a desqualificação da cultura popular pelas elites é exemplo claro de como não se pode separar a discussão da injustiça da sensação da injustiça, a qual é inocultável do povo quando é a própria expressão cultural deste que se busca oprimir.

Em “Ideologia e mobilização popular” (CHAUI, 1985), longo ensaio integrante de uma série de textos desse ano já tão devotado à militância intelectual e política que é 1978, Chaui apresenta uma análise do integra-

lismo (a forma tipicamente brasileira de fascismo, relevante em especial nos anos 1930 mas cujos princípios de ação deixariam marcas nas décadas posteriores) e mostra como este é expressão ideológica a articular o autoritarismo político ainda vigente nos anos 1970. Para tanto, Chaui analisa detalhadamente textos doutrinários e panfletários dos líderes intelectuais do integralismo (em especial seu criador, Plínio Salgado), deparando-se também, nos textos dos integralistas, com uma expressão por eles ideologicamente apropriada e que nos será cara: “justiça social”. Em linhas gerais, o integralismo é bastante inspirado no fascismo italiano de Mussolini, tanto em suas intenções políticas nacionalistas (que visam a instauração social de uma ideologia que legitime a adesão a certa estrutura social rigidamente hierárquica) quanto em sua indisposição frente ao liberalismo econômico (que ao integralismo parece livrar o indivíduo da sua obrigação de prosélito nacionalista). No que respeita à “justiça social”, trata-se da imposição institucional de um conjunto fixo de valores e deveres aos cidadãos de maneira a promover uma sociedade profundamente nacionalista organizada segundo uma hierarquização rígida, onde a expressão militar é sempre uma referência constante para a vida civil. Chaui mostra que aquilo que os integralistas chamam de justiça social nada mais é do que uma forma de distribuição de funções familiares, profissionais e sociais determinadas por um sistema de doutrinação moral necessariamente conservadora. Além da própria violência contida na noção em si mesma, há mesmo abuso por parte do integralismo em usurpar a expressão “justiça social” para uma finalidade tão alienante. É preciso denunciar que a “justiça social” integralista não é nem social nem justa, ou seja, não é ética – ainda que faça plenamente sentido num panorama jurídico formal e seja ícone de uma sociedade tradicionalista autoritária. Donde, e em direta comunicação com o texto anteriormente citado, a crítica da razão integralista é também denúncia das fundações instituições do presente nacionalismo cultural dos anos 1970, plenamente ativo a despeito de já se caminhar para a “abertura” no regime militar brasileiro. A análise do integralismo reitera o fato de que é preciso adotar um programa artificioso e violento se se pretende ocultar

da população sua autêntica identidade cultural. Por extensão dessa crítica, Chaui alcança enfim a noção liberal ampla de Direito e de Estado e, dentro dela, a noção liberal de justiça. Embora haja no integralismo brasileiro uma indisposição para com o liberalismo econômico, ainda o integralismo é uma expressão de liberalismo jurídico, no sentido de que sua concepção de vida cívica decorre da adoção de um plano idealista de Estado, externo à expressão viva da cultura de seu próprio povo. Também aqui, são denunciadas tanto uma injustiça (nacionalista) quanto uma justiça (liberal), numa crítica que se concentrará no que pode ser identificado como o formalismo hegeliano, ainda que seu motor seja já a crítica marxista. Ainda não é neste ensaio poderoso, porém, que encontraremos uma noção chauiana de justiça.

“Democracia e socialismo: participando do debate”, de setembro de 1978, é outro longo ensaio, no qual Chaui trata de analisar a discussão política atual no Brasil, agora para além da crítica ao integralismo e já no mérito das condições para a implementação no Brasil de um projeto socialista, ou seja, de instauração de um sistema de igualdade política e de reconhecimento e compensação de desigualdades materiais. Nesse texto, a justiça aparece conceituada, mas só aparece pelo meio do percurso e de forma crítica, quando a certa altura Chaui mostra a maneira como Aristóteles, quando trata da justiça também em seus textos sobre política, atrela sua noção de justiça à concepção das formas de governo. Em sua doutrina política, ele apresenta uma tipologia das formas de governo que identifica três formas puras (monarquia, aristocracia e politeia) e três formas respectivamente corrompidas (tirania, oligarquia e democracia). Analisa as instituições de cada uma, em separado ou comparando-as. Dado que Aristóteles é ele mesmo um membro da classe dirigente, é esperado que tenha uma visão negativa das classes populares, e que na democracia veja, continuando uma tradição já estabelecida entre os pensadores gregos, a pior forma de governo. Tal noção, porém, revela da parte de Aristóteles mais uma preferência ideológica do que uma exigência da natureza, e o Filósofo não ignora certa origem democrática do próprio poder político. No

que respeita, porém, ao quadro das várias formas de governo, Aristóteles permite atribuir a cada forma uma justiça própria, o que não deixa de ser uma peça de ficção política. Chauí analisa o quadro aristotélico das formas de governo, levando em consideração também como a justiça é vista em cada uma. Não por acaso, a questão da democracia na democracia segundo Aristóteles merece especial atenção:

Resta o exame da idéia de democracia, cuja longevidade não diminui, mas aumenta seu significado simbólico, quando não prático. Na origem, democracia significa “poder do *demos*”, este sendo uma unidade territorial que se configura como unidade política quando definido como “comunidade de homens livres” (*Koinônia tôn eleutherôn*). Duas são, pois, as determinações básicas do conceito: a idéia de comunidade (*koinônia*) e de liberdade (*eleuthêria*). Seguindo a trilha de Platão, Aristóteles procura definir a origem do poder legítimo encontrando sua medida (*metron*), isto é, o valor a partir do qual todas as relações sócio-políticas possam ser medidas, em particular o valor a partir do qual se possa definir a justiça como “aquilo pelo que a cidade permanece unida e coesa”. A justiça, cimento da sociabilidade porque encarregada de “igualar os desiguais através das leis”, precisa de uma medida ou do valor dos valores pelo qual possa instaurar a igualdade, ou seja, um valor a partir do qual se estabeleça a equivalência dos desiguais. A igualdade é um valor necessário a toda e qualquer cidade, pois sem a igualação dos desiguais não há sociedade ou política, mas, ao mesmo tempo, é um valor derivado ou subordinado, isto é, sua definição depende da determinação do valor dos valores, pelo qual a natureza da sociedade e a da política se definem. Na democracia, o valor dos valores é a liberdade e é ela quem determinará a natureza da igualdade ou da realização da justiça. O que caracteriza a igualdade democrática e a diferencia das demais em outras sociedades (como as aristocráticas e as monárquicas) é a afirmação de que todos os membros do *demos* são *absolutamente* iguais porque todos são livres. É esta igualdade absoluta (que não é econômica, mas social e política) que permite a democracia, isto é, o poder do *demos*. (CHAUI, 1997, p. 201)

A descrição que Chauí, em seu ensaio, apresenta da conceituação da justiça na doutrina política de Aristóteles não tem caráter elogioso nem mesmo nesse momento em que se descreve a noção aristotélica de que a democracia é regime da liberdade entre cidadãos politicamente iguais, dado que essa igualdade não impede que sejam considerados politicamente iguais somente aqueles que, por determinação hierárquica, alcançam a condição de cidadãos. Donde a postura pessoal do filósofo grego em favor de uma justiça que, na prática, favorece a organização aristocrática. Ou seja, ainda que a justiça democrática seja conceituada como justiça da pólis em que a igualdade é politicamente dada, a justiça conceitualmente democrática não é uma justiça concretamente igualitária nem mesmo libertária, dado que não é da classe popular culturalmente autodeterminada, mas de uma classe demótica determinada pela pólis, que a justiça aí vem a ser concebida. Feita essa análise da justiça enquanto conceito e enquanto prática na doutrina das formas de governo de Aristóteles, Chauí afasta-se do assunto e a ele não retorna. Portanto ainda não é aqui, também, que seu próprio conceito de justiça aparecerá.

Em “A questão da democracia”, de outubro de 1978 (que seria renomeado como “A questão democrática”), Chauí retoma Aristóteles, mas transcende a abordagem da democracia a partir de certo recorte da história da Filosofia e nos mostra três expressões diferentes da democracia enquanto questão: questão sociológica, questão filosófica, questão histórica. Partindo da questão sociológica, Chauí nos apresenta uma crítica marxista – sua e de outros – à concepção liberal da democracia, com o que localiza sua abordagem mais uma vez como marxista, mas concede às ciências sociais – às quais o marxismo é tão caro – uma precedência frente à Filosofia para se tratar da democracia. Na parte dedicada à questão filosófica, enfim o tema da justiça reaparece, tratado por Chauí tomando-se por referência sucessivamente Aristóteles, Espinosa e Marx, escolhidos não por serem os únicos a tratar da justiça mas porque o tema principal do artigo é a democracia e não há como tratar desta numa perspectiva marxista sem partir de Aristóteles e passar por Espinosa. A escolha de Aristóteles como ponto de

partida, de fato, é feita também para de certa forma superá-lo pela tradição materialista que, além de Espinosa e Marx, também pressupõe as figuras de Maquiavel e de Hobbes. É um movimento, portanto, de superação da tradição antiga – e mesmo de sua sucessão medieval – pela inovação filosófico-histórica trazida pela modernidade, uma inovação cuja força é ainda mais visível sempre que voltamos a Aristóteles, que a despeito de pretender descrever a experiência observada não deixou de procurar adaptá-la a certas preferências ideológicas. A citação seguinte, sobre Aristóteles, apesar de longa merece ser reproduzida não só por explicar a condição política que Aristóteles atribui aos seus tipos de justiça (comutativa e distributiva), como pela ênfase que dá a uma função libertária que a justiça democrática tem:

Para Aristóteles, o problema da fundação política é um problema de justiça. Por quê? Porque, por natureza, o homem é *zoon politikon* e, portanto, a Cidade também é “por natureza”. O que distingue, portanto, uma cidade de outra não é a natureza, mas a lei. E a questão da lei é a da justiça como fundação política, na medida em que o justo é o que igualiza os desiguais. A desigualdade é um fato (tanto natural quanto social – desde a diferença física à diferença profissional e de classe), enquanto a justiça é um valor (*axia*). Seu papel é permitir a relação equitativa entre os desiguais. Ora, Aristóteles distingue entre o partilhável e o participável. O partilhável diz respeito aos bens materiais necessários à sobrevivência individual e coletiva. O participável concerne ao que não pode ser repartido nem partilhado mas apenas participado – trata-se do poder. A justiça que concerne ao partilhável é aquela nascida de um cálculo de equivalência, isto é, da proporção geométrica entre as necessidades de cada um e os bens que deve receber da Cidade. A justiça equitativa é distributiva segundo um princípio geométrico de proporcionalidade, havendo injustiça se o cálculo for apenas aritmético: A igualdade (econômica) não visa, portanto, igualar os desiguais, mas igualar seus direitos à partilha dos bens materiais. Ao contrário, no que diz respeito à justiça do participável, problema por excelência da política, o ponto de partida não é a desigualdade, mas a igualdade: somente os iguais participam do poder. Toda a questão que se coloca neste plano, portanto, é a de saber qual o valor que

permite estabelecer o próprio valor da justiça, isto é, qual o valor que cria o politicamente justo? Em outras palavras, qual o valor pelo qual há iguais na participação do poder? É na resposta a esta questão que Aristóteles define os diferentes tipos de Cidade: numa aristocracia, o valor será a nobreza, numa oligarquia, a riqueza, numa democracia, a liberdade. § Não cabe aqui discutir as preferências políticas de Aristóteles, mas apenas suscitar, através de seu pensamento, aquilo que se oferece como questão filosófica da democracia: o fato de a cidade democrática não se definir pela igualdade (isto deve definir *toda* cidade justa no partilhável), mas pela liberdade, isto é, os homens da cidade democrática são tidos como iguais (para participar do poder) porque são livres. Também é de extrema importância na reflexão aristotélica o fato de que a medida do partilhável depende daquilo “que a cidade requer para permanecer coesa, porque o partilhável concerne aos que participam da cidade”. Isto significa que a forma da justiça social (o que a cidade requer para permanecer coesa) depende, em última instância, da forma de justiça política (os que participam da cidade), de sorte que, numa democracia, a liberdade é o valor que definirá a igualdade social. Embora o econômico (a coesão exigida pela cidade) determine o político (a participação no poder), o político também determina o econômico. (CHAUI, 1997, p. 151-152)

A teoria aristotélica acerca da justiça é inovadora, minuciosa e cheia de questões – filosóficas – postas pelo Filósofo a partir de sua extensa pesquisa das formas políticas gregas e não gregas. Agora que o foco é a democracia, porém, certos elementos do cálculo da justiça merecem ser privilegiados. A questão que Marilena Chaui enfatiza neste sentido é a distinção entre obtenção de igualdade pela partilha (dividir em partes, receber passivamente certa parte) e obtenção de igualdade pela participação (ter parte, tomar parte, tornar-se parte ativa do todo) na democracia. Dado que a democracia é um regime político fundado na construção coletiva da liberdade, a clássica distinção aristotélica entre justiça comutativa (que mantém desigualdades) e justiça distributiva (que compensa desigualdades) é, diante das exigências da democracia, critério insuficiente para a consumação de justiça democrática. É preciso qualificar democraticamente ambas as formas de justiça, de maneira a verificar qual delas alcança a demanda de-

mocrática por liberdade. O critério para tal não é externo, e sim interno, à coletividade de cidadãos considerados iguais: se desejam partilhar a coisa pública, pretendem dividi-la, e assim dispõem-se a acabar com ela, pois que na partilha ela pode ser seccionada em partes desconexas direcionadas aos interessados particulares, sem preservação de seu elo comum; se, ao invés, desejam manter unida a coisa pública, necessariamente têm de identificar-se com ela, participando dela e nela, com o que não se trata de compensar o desejo de fruição da coisa pública pelo acesso exclusivo e excludente a uma parte adaptada ou não à peculiaridade do fruidor, mas trata-se de, para além da questão da partilha (que só vale para bens econômicos), colocar-se como cidadão participante da produção da liberdade (que é necessariamente um bem político, o da participação no poder). A preferência pessoal de Aristóteles, que Chaui afirma não vir ao caso, como se sabe vai para uma direção diversa, a da aristocracia; mas sua definição filosófica da democracia mostra que, por indesejável que seja para uma visão elitista, não tem como não pressupor participação dos cidadãos no poder, com subordinação do interesse econômico a esse desejo de liberdade que se realiza exclusivamente mediante participação. Em suma: justiça na democracia é uma questão de acesso à igual ou equânime participação no poder político, no governo da pólis.

Dito isto, Chaui chega a Espinosa, o filósofo que determina seu percurso filosófico mais intensamente do que Marx (ainda que este talvez determine seu percurso político mais do que Espinosa). É um momento precioso, pois que aqui Marilena Chaui, no interior de seus textos políticos – e declaradamente marxistas – trata da justiça em Espinosa, no contexto de uma discussão decisiva sobre a democracia, para ela então ameaçada, no caso brasileiro, por forças conservadoras e tradicionalistas. Espinosa é escolhido como filósofo maximamente significativo no interior de certa tradição materialista (a única, segundo Althusser) que começa com Maquiavel (já o notara também Claude Lefort) e para a qual, contra Aristóteles, a justiça é um valor moral a ser denunciado, bem como o próprio lugar ocupado tradicionalmente pela justiça no interior do pensa-

mento político merece ser ocupado doravante pelo *imperium*:

[...] o pensamento moderno transforma a questão antiga da política passando da questão do justo (a boa-cidade) para a questão direta acerca do *Imperium*. Para que essa transformação ganhe uma certa concreticidade, basta resumirmos a posição espinosana, cujo interesse advém não apenas do fato de que se trata de uma defesa da democracia, mas, no caso em pauta, do fato de que Espinosa, em outro contexto, conserva a referência aristotélica à proporcionalidade. [...] A questão de Espinosa não é a de saber quando uma forma política é mais justa do que outra (isto depende da decisão coletiva quanto à distribuição da potência), mas quando uma forma política é mais livre do que outra. Assim, fazendo da liberdade a pedra de toque das diferenças políticas, Espinosa faz da democracia a pedra de toque de interpretação dos regimes políticos. A Cidade é tanto mais livre quanto mais a potência soberana for incomensurável à potência de seus cidadãos e quanto mais impossível for que um cidadão, um grupo ou uma classe possa identificar-se com a soberania. A Cidade é tanto mais potente e tanto mais livre quanto mais o poder, sendo de todos, não possa ser de ninguém. Donde a distribuição do poder no interior da sociedade tornar-se a medida para diferenciar os regimes políticos e, sobretudo, a medida para discernir no interior da sociedade quem é seu inimigo: o particular ou grupos de particulares que pretendam identificar-se com a soberania. (CHAUI, 1997, p. 152-153).

Como sabemos pelos capítulos II e III do *Tratado político* de Espinosa, o *imperium*, ou império, é uma potência que a multidão, causadora da vida política livre, cria para a concepção da vida civil e das instituições civis. E como mostra Chauí, a Espinosa não se trata mais de definir o caminho para que a *civitas*, ou cidade, seja justa, mas que seja livre, ou seja, efetivamente determinada pelo império, que é império da multidão e não vontade privado de um soberano. A justiça continua a existir como valoração moral e como cálculo ético, político e jurídico, mas não assume mais a importância de uma referência transcendente à qual tenham de se adaptar os desejos e a natureza. A filosofia espinosana, filosofia da liberdade e

da democracia, é bem avara nas menções ao conceito de justiça, mas isto não em função de a justiça não ter lugar em Espinosa – ou, mais relevantemente, na democracia espinosana –, e sim por conta de toda a carga moralista que recebe da tradição. Antes de se falar em justiça, é preciso, em Espinosa, fazer a crítica das concepções irracionistas da justiça, e também endossar a necessidade natural da própria democracia, única forma política conforme ao desejo presente em cada um de governar e não ser governado. O tratamento da justiça, assim, é secundário em Espinosa, ao menos diante do tema da liberdade, que é definidor do que é o horizonte da política e, mais estritamente, da democracia. À luz de Espinosa, só a vida democrática é vida política livre, uma forma política em que a liberdade é efetivamente alcançada desde que buscada pelos cidadãos. Assim, ainda que mantenhamos, para a democracia, a noção aristotélica de que a democracia é o lugar político resultante de o conjunto de cidadãos – em Maquiavel e em Espinosa, a *multitudo*, ou multidão – desejar instaurar para si mesmo sua liberdade política, ainda nesse panorama, à luz de Espinosa, a justiça não tem lugar como índice moral. A justiça democrática aristotélica é, à luz do espinosismo, uma equânime participação na liberdade, mas para tal não há modelo fixo. Cada cidade pode ser, ou não, resultado da consumação dessa participação da multidão na construção da liberdade política; se o for, estamos numa democracia, e só porque estamos numa democracia é que se poderá afirmar, depois de estar ela consumada, que é justa e democraticamente justa, pois que a justiça democrática é uma medida para a participação política, que nasce por meio da própria participação e não como requisito abstrato para ela. Não seria, então, inútil a justiça nestes termos? Não é impossível dizer que sim. Mas não é preciso. Importa muito mais, porque é a inovação operada pelo materialismo sobre a tradição aristotélica, mostrar que a validade da justiça depende da existência da liberdade como construção coletiva, sendo irrelevantes ou inválidas, para o espinosismo, formas de justiça que sejam incompatíveis com a democracia. É um passo valioso para os analistas marxistas da justiça, pois que baseia numa filosofia potentíssima a superação de uma concepção universal ou

transcendente de justiça por uma concepção de justiça compatível com uma prática libertária e democrática da vida política.

Com o que Marilena chega mais uma vez a Marx, agora para, num momento igualmente precioso de seu percurso reflexivo, indicar-nos não o que é, mas qual o lugar que ocupa, em Marx, a justiça:

Essas breves incursões pelo pensamento de Aristóteles e de Espinosa visaram apenas dar relevo à questão da proporcionalidade como ato da fundação política e social, bem como enfatizar os dois conceitos que balizam a questão filosófica da democracia: liberdade e igualdade. A referência à proporcionalidade tem por fim, aqui, dar um lugar filosófico à *Crítica do programa de Gotha* [de Marx], no qual a questão do partilhável e do participável é a questão da fundação socialista. [...] A referência à *Crítica do programa de Gotha* visa indagar qual é a transformação operada pelo socialismo quando os temas da justiça, da igualdade e da liberdade encontram como medida (isto é, como valor a partir do qual os demais valores são avaliados) o *trabalho*. Ao contrário de Aristóteles, para quem a justiça depende da lei da Cidade quanto ao partilhável/participável, para Marx o suporte da medida não é mais a sociedade (“o que a Cidade requer para permanecer coesa”), mas o indivíduo (“de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”). Ao contrário de Espinosa, para quem a igualdade decorre da liberdade coletiva como medida da liberdade individual, para Marx, a igualdade engendra a liberdade. O suporte dessas inovações da fundação socialista consiste em colocar a medida dos valores – o trabalho – como forma atual da servidão e forma futura da liberação, de sorte que o *mesmo motor*, operando uma reflexão prática, engendre o novo na agonia do velho. § A referência ao dilema dos contemporâneos pretende sobretudo questionar a validade *teórica* de separar a discussão acerca da democracia de uma discussão sobre o socialismo. (CHAUI, 1997, p. 154-155).

Gigantesca inovação, contra Aristóteles e até contra Espinosa: é o trabalho, diz Marx, a medida tanto da servidão quanto da liberdade. A democracia continua como a matéria desejada pela multidão para a construção da vida

política, e a igualdade entre todos os cidadãos que desejam a democracia segue sendo um instrumento sem o qual não se alcança nem a democracia nem a liberdade. Mas o que determina a liberdade? Não é mais a lei – pois que essa é uma noção que vem sendo denunciada como estratégia ideológica liberal – nem pode ser um coletivo de vontades individuais – se se quiser atribuir a Espinosa essa possibilidade, que a mim parece inviável ao menos no que pertine à democracia –, mas é a própria condição proletária que identifica igualmente cada trabalhador. É facilmente compreensível por que, para Marx, estamos longe de Aristóteles, mas a superação da noção espinosana é questionável, dado que a igualdade que é relevante para Marx é demonstrável a partir de Espinosa. Sem que Espinosa seja – por motivos óbvios – um marxista, não é impossível, a partir de Espinosa, conceber a igualdade entre cidadãos na democracia como uma igualdade determinada pela sua condição atual de trabalhadores: se a atividade que os define é a do proletário, o desejo comum de liberdade da parte de todos os proletários exprime essa condição. Quanto à afirmação chauiana de que, se para Espinosa a liberdade engendra a igualdade mas para Marx a igualdade engendra a liberdade, e embora por igualdade engendrada pela liberdade Espinosa queira significar tanto igualdade democrática (desejo de democracia) quanto liberdade democrática (criação da democracia), também em Marx a liberdade (democrática) que decorre da igualdade (proletária) é ela mesma causa de igualdade (novamente democrática). Onde, também em Marx, há um momento a partir do qual opera a causalidade espinosana entre liberdade e igualdade, desde que não se reconheça incompatibilidade entre o programa marxista e a ontologia espinosana. No que respeita ao tema da justiça mais uma vez, importa aqui notar como Chaui deixa claro que, também para Marx, a justiça é tema adverso ao que interessa a essa multidão democrática, a classe trabalhadora socialista e revolucionária. Não era o caso de se aprofundar aqui neste aspecto, pois que o que está em questão é a democracia e não a justiça nem mesmo a justiça democrática, que tende a sair de cena dado que até ela é denunciada como uma noção liberal. Porém, qualifica-se mais um pouco a reflexão a respeito dela: se

é o caso de conceber a justiça ou o lugar para isso que costumeiramente nos é proposto como justiça, tal lugar deve se adaptar aos pressupostos da perspectiva socialista revolucionária. Nenhuma noção de justiça que não seja operação desse programa teria valor, pois, respeitadas as exigências de Marx. Com isto certamente se ultrapassa qualquer medida que teria sido tolerada no aristotelismo, acrescenta-se um projeto que não está nas intenções do espinosismo, mas não sobram dúvidas quanto à violência a que pretende se adaptar a noção marxiana de justiça. Importa combater as injustiças sofridas pela classe trabalhadora, que Marx considera a única classe democrática. Para tal combate, nem é preciso qualquer noção de justiça a guiar o caminho (sendo pouco relevantes para os rumos da história os valores de justiça reconhecidos em cada Estado ou na vida de certa sociedade), mas é possível conceber uma justiça marxista na forma de violência revolucionária. Confirmam-no as seguintes palavras de Chauí, ainda sobre a democracia segundo Marx – e ainda o lugar que nela tem a justiça –, já na parte do artigo dedicada à questão histórica:

Por que essa questão, aparentemente apenas filosófica (ser/aparecer; real/ilusório; criação/repetição; temporalidade/inércia), ganha relevância prática? Por um lado, porque se tomarmos a *Crítica do programa de Gotha* veremos que a categoria-chave na fundação política socialista é o trabalho e, mais ainda, a busca da justiça numa sociedade que está nascendo “no interior dos escombros da velha ordem”. Ora, se o capitalismo *cria* a abstração do trabalho, então a fundação socialista é uma revolução no sentido pleno do termo. Porém, se o capitalismo *manifesta* a abstração do trabalho que sempre esteve lá como mola propulsora da economia, então o socialismo é mais do que uma revolução, é a negação absoluta de todo o passado da humanidade. Todavia, se o capitalismo apenas *esconde* a heterogeneidade e individualidade reais que estão apenas soterradas para que haja produção de mercadorias, o socialismo pode ser só uma reforma nas condições e no processo de trabalho. No primeiro caso, o socialismo é transição; no segundo, ruptura absoluta; no terceiro, continuação. Não será difícil percebermos nessas três possibilidades *teóricas*, a tríplice herança *política* de Marx: leninismo, luxemburguismo, social-democracia. (CHAUI, 1980a, p. 157-158)

Neste artigo, há da parte de Chaui uma nova crítica à noção de justiça, mas é expressamente a crítica desenvolvida por Marx à justiça – liberal – como instrumento novamente violento de opressão e inversão ou falsificação de valores. Como tal, a justiça liberal aplicada pelo Estado é avessa à demanda material de cada indivíduo e de toda uma classe proletária, e segue aqui descrita como um artifício de dominação política e ocultamento do valor ético e material da força de trabalho de cada pessoa e de toda a classe. Por tal razão, em lugar de dedicar-se a expandir a crítica à noção – ideológica – de justiça, Chaui concentra-se na evidência da busca por igualdade definida pela figura do trabalho e do trabalhador. A denúncia da injustiça real se avoluma, a crítica filosófica à ideologia da justiça tem sua autoria identificada, mas ainda não chegamos a uma formulação chauiana da justiça. Nem é, ainda, preciso: o percurso por Chaui seguido até aqui acompanha o projeto de esclarecimento público das causas do autoritarismo e da demanda por uma articulação partidária socialista, democrática e autônoma. Ainda é momento de denúncia e crítica. Nem se vislumbra qualquer interesse por uma formulação positiva do conceito de justiça, que está nos últimos anos a ocupar e talvez definir os círculos liberais.

Com isto, chega Marilena Chaui ao final da década de 1970 – a década em que o tema da justiça ressuscitou no cenário político-jurídico liberal – firme no propósito de continuar a prática materialista de tratar da justiça como objeto de crítica, denúncia e superação. Pensadora espinosana e marxista, concentra-se na democracia – uma realidade ética, política e histórica – e não na justiça – uma abstração a serviço da ideologia – sempre que vem ao caso, no correr dos anos 1970, tratar do que mereça ser concebido por democracia justa ou justiça democrática. É por uma necessidade interna da própria reflexão espinosano-marxista, pois, que não há, até aqui, um conceito propriamente chauiano de justiça, mas há uma bem dirigida crítica às articulações ideológicas da justiça da parte de poderes ou grupos ou indivíduos cujo interesse é promover não a liberdade mas a servidão política. Dado o panorama político brasileiro dos anos 1970, a retomada e aprofundamento – dirigido ao Brasil – de tal crítica era de

uma urgência e de uma relevância gigantescas, como o prova a enorme e imediata repercussão pública que cada fala de Marilena Chaui mereceu à época.

Mas a nova década traria um relevante acréscimo, ao lado de aprofundar o ambicioso percurso já realizado.

Em “Notas sobre cultura popular”, de 1980 – ano em que é fundado o Partido dos Trabalhadores, do qual ela será e continua sendo uma das principais lideranças intelectuais –, Marilena Chaui desdobra sua análise do autoritarismo das elites empreendida desde três anos antes. O texto novamente explicará – agora com mais detalhe – a idéia de que a imagem negativa que o popular tem de si mesmo é fruto da elite que a oprime e engana, mas também investigará, ao lado do enfraquecimento ideológico que marca a auto-imagem do povo oprimido, o que evidencia a sua força e a sua diferença própria frente aos formatos delimitados pelas elites: a classe popular é, ainda que massacrada ideologicamente, dotada de uma certa revolta, um desejo de “realização de justiça”. *Finalmente aparece a justiça com acepção positiva*. Diz Chaui:

Abordando em outro trabalho um tema que me fora proposto – “Cultura do povo e autoritarismo das elites” – procurei, inicialmente, indagar qual o sentido da conjunção “e” que vinculava os dois termos, perguntando se se tratava de uma diferenciação tipológica entre povo e elite ou se se tratava de uma oposição entre os dominantes e seu outro, o que implicaria designar a cultura do povo como não-autoritária. Todavia, o contato com o material empírico trazido pelas ciências sociais tendia a desmentir essa hipótese, visto revelar que o autoritarismo se encontra presente tanto nas manifestações culturais dominantes quanto nas dominadas. Assim sendo, se houvesse interesse em desvendar a oposição e mesmo a contradição entre ambas, pelo menos duas atitudes seriam desejáveis: por um lado, adotar a posição do historiador e do antropólogo e evitar essencialismos ao indagar se as práticas e idéias populares são efetivamente autoritárias, tentando ouvir como os próprios sujeitos interpretam suas vidas; por outro lado,

indagar se o autoritarismo possui sentido unívoco para dominantes e dominados. Sugeria, com isto, uma investigação que tentasse discernir quais as manifestações populares que reafirmam a cultura dominante e quais aquelas que a recusam e negam. Procurava sugerir uma certa modificação de perspectiva tal que nos fosse possível perceber como conservador algo que, à primeira vista, nos parecera libertário, e vice-versa. Uma terceira direção, enfim, sugeria que a política pode ser a esfera privilegiada para avaliar a oposição e mesmo a contradição entre povo e elite, visto ser possível perceber, nas mais diversas circunstâncias (greves, revoltas, eleições), que os dominados jamais se enganam na identificação de seus inimigos de classe. Esta constatação, se por um lado esclarecia por que os dominantes têm interesse em fazer com que a noção de popular deslize para a de nacional e por que se empenham, nos momentos de conflito, em propor “frentes populares”, no entanto, por outro lado, exigia que compreendêssemos por que a clara identificação do inimigo de classe não elimina uma visão idealizada do “bom” Estado. A hipótese levantada naquela ocasião (e que mantenho) é a de que *essa visão implica muito menos um desejo de exercer o poder do Estado e muito mais uma exigência, sempre postergada e longínqua, de realização da justiça. Nessa exigência-esperança de justiça, acredito, manifesta-se de modo mais nítido a natureza da diferença entre cultura do povo e ideologia dominante.* (CHAUI, 1997, p. 62-63; grifo nosso.)

Salvo engano, é a primeira vez que Marilena Chaui dá à noção de justiça uma acepção expressamente positiva. Aqui, em lugar de ser criticada ou denunciada diretamente como justiça liberal, a justiça é concebida como objeto coletivo – e democrático – de desejo, identificada a uma situação de reconhecimento da própria identidade da coletividade democrática e do próprio valor enquanto povo, para fora das classificações liberais determinadas pelo capital, pelo Estado, pelo controle externo das condições de trabalho e de vida. O Estado liberal, por definição sob a ótica marxista, jamais pode ser “bom”, no sentido de que jamais pode ser instrumento de realização da felicidade de seus cidadãos. Pois a classe popular, mesmo sem conhecer a forma como funciona o Estado, ao desejar que ele passe de opressor para “bom” Estado ou “bom governo”, manifesta neste seu desejo uma esperança de melhor vida, de vida sem injustiça, de justiça enfim. Se

a injustiça é materialmente real, a justiça real porém somente como objeto de esperança, praticamente uma expressão de angústia, pois que a classe popular não parece vislumbrar, enquanto enfraquecida e oprimida, o caminho para a realização dessa justiça que deseja. No resto do texto, a justiça não retorna. Reconhecida inicialmente como desejo da classe popular, não encontra, até o fim do texto, uma proposta de concretização. Não é criticada como construção liberal – porque já não se trata disto – mas não é, ainda, marca de uma força da classe popular que promova uma teoria socialista da justiça afirmativa. Não se deve menosprezar, porém, a importância dessa alteração aparentemente sutil na referência à justiça. Numa autora como Marilena Chaui, ferrenhamente dedicada à causa da emancipação política e cultural do proletariado, a crítica à justiça liberal é uma tarefa a ser sempre executada, donde a inclusão de uma noção positiva de justiça, entendida como atividade já livre da multidão, indica uma grande ampliação de perspectiva para o tratamento da justiça. Tal ampliação é valiosa também porque é dada não como concepção meramente filosófica ou conceitual, mas como constatação de uma vivência coletiva e atual de esperança. Agora, a justiça, em lugar de ser tratada como frio conceito, é uma prática viva de esperança, exercitada agora por uma comunidade política democrática que se reconhece como desejante e esperançosa, e que é ela mesma a autora dessa noção de justiça que se espera alcançar. Qual a novidade à volta? Não há como não pensarmos na criação do Partido dos Trabalhadores, que desde o início contou com o protagonismo de Marilena Chaui e de tentos de seus colegas intelectuais, muitos deles também seus ex-alunos ou alunos em atividade. Uma auto-imagem do partido, proclamada desde o início por tantos meios, é a de que ele mesmo era um sonho de liberdade que se realizava já na origem, por ser não um partido imposto aos trabalhadores ou usurpador das carências dessa classe, mas um partido organizado diretamente por trabalhadores com a colaboração horizontalizada e igualitária da intelectualidade de esquerda. Ou seja, Marilena Chaui, em 1980, participa da produção de uma experiência política coletiva – e, no caso, partidária e socialista – de construção da justiça en-

quanto esperança. Entra aqui o vocabulário espinosano: a justiça, concebida como uma afirmação do indivíduo ou da multidão, é tanto um bem fruído agora quanto esperado para o porvir. Fruído agora, é expressão de uma alegria coletiva resultante já da conquista da liberdade, em que a sensação de injustiça já foi superada pela sensação de participação no poder, nem que este poder seja uma imagem da concreta concepção dos próprios direitos, ou seja, da própria potência. Mas ainda assim uma tal fruição não pode se limitar ao presente: porque é da natureza da razão conceber a continuação indefinida da potência atual, é da natureza da multidão desejar que continue indefinidamente essa potência, agora fruída ou percebida, da justiça, ou seja, dessa livre autoafirmação como conquista da participação no poder. Mais: quanto ao futuro, não há como ter segurança a respeito da continuidade dessa potência, mas há como, agora, afetar-se de esperança com relação ao que futuro, doravante, pode vir a ser como espaço para a criação de direitos e produção da liberdade democrática. É, então, um momento de otimismo, que proporciona já a concepção positiva da justiça sob a perspectiva da coletividade democrática. Ou, o que leva ao mesmo, impossibilita não reconhecer a atual auto-afirmação dessa liberdade política, que se permite agora também se apresentar como justiça na terra.

Não é, ainda, o conceito chauiano de justiça. Mas é uma noção positiva de justiça a partir da qual é válido projetar tal conceito.

Em seu livro *O que é ideologia*, de 1980, Chaui já apresenta uma consumação da sua análise sobre a ideologia e da centralidade da noção marxiana de ideologia para a discussão do assunto. Nessa obra de caráter historiográfico, são retomados os elementos da crítica de Marx à concepção liberal de direito, Estado e justiça. É uma exposição minuciosa das bases do conceito marxiano – e também dos conceitos marxistas clássicos – de ideologia, após ter-se explicado a origem do termo junto aos ideólogos franceses e sua reformulação na ideologia alemã que será objeto da crítica de Marx e Engels. Obra de encomenda, foi muito bem-vinda entre os leitores de Chaui, ao explicitar-lhes a sustentação teórica que as críticas

produzidas pelos textos anteriores tinham por pressuposta. Por conta desse tratamento historiográfico, que também se contém nos limites temporais e conceituais do marxismo, a obra não endossa uma expressão positiva da justiça. Seja como for, é lembrete de que, mesmo em tempos de otimismo diante da própria aptidão para causar a própria liberdade política, não se deve perder de vista o que é a justiça liberal:

A divisão social do trabalho, ao separar os homens em proprietários e não-proprietários, dá aos primeiros poder sobre os segundos. Estes são explorados economicamente e dominados politicamente. Estamos diante de classes sociais e da dominação de uma classe por outra. Ora, a classe que explora economicamente só poderá manter seus privilégios se dominar politicamente e, portanto, se dispuser de instrumentos para essa dominação. Esses instrumentos são dois: o Estado e a ideologia. § Através do Estado, a classe dominante monta um aparelho de coerção e de repressão social que lhe permite exercer o poder sobre toda a sociedade, fazendo-a submeter-se às regras políticas. O grande instrumento do Estado é o Direito, isto é, o estabelecimento das leis que regulam as relações sociais em proveito dos dominantes. Através do Direito, o Estado aparece como legal, ou seja, como “Estado de direito”. O papel do Direito ou das leis é o de fazer com que a dominação não seja tida como uma violência, mas como legal, e por ser legal e não-violenta deve ser aceita. A lei é direito para o dominante e dever para o dominado. Ora, se o Estado e o Direito fossem percebidos nessa realidade real, isto é, como instrumentos para o exercício consentido da violência, evidentemente ambos não seriam respeitados, e os dominados se revoltariam. A função da ideologia consiste em impedir essa revolta fazendo com que *o legal apareço para os homens como legítimo*, isto é, como justo e bom. Assim, a ideologia substitui a realidade do Estado pela *idéia do Estado* – ou seja, a dominação de uma classe é substituída pela idéia de interesse geral encarnado pelo Estado. E substitui a realidade do Direito pela *idéia do Direito* – ou seja, a dominação de uma classe por meio das leis é substituída pela representação ou idéias dessas leis como legítimas, justas, boas e válidas para todos. (CHAUI, 2001, p. 82-83)

Essa noção radicalmente crítica diante da justiça como instrumento de um Estado violento e enganador faz sentido exclusivamente numa perspectiva socialista – que é, como Chauí nunca esconde de seu leitor, a perspectiva que lhe interessa, e que lhe interessa porque a considera a única acertada para tratar da política, do Direito e, conseqüentemente, também da justiça. Ademais, de todos os seus textos deste período de que fizemos um recorte talvez *O que é ideologia* seja o texto mais marxista de sua autora, o que também explica a maior intensidade nesse livro do tom tipicamente agressivo e irônico do próprio Karl Marx na descrição de seus objetos e na produção de sua análise. Ainda em *O que é ideologia*, há uma passagem em que Chauí tem oportunidade de indicar outra referência importante para a sua própria obra, esse autor que por sua vez também fora influenciado pela própria Chauí, mediante a troca de tantas reflexões e inquietações bem encontradas:

Em um ensaio intitulado “A gênese da ideologia na sociedade moderna”, o filósofo francês Claude Lefort observa que houve uma mudança no modo de operação da ideologia, desde meados do século xx. § De fato, escreve ele, a ideologia burguesa era um pensamento e um discurso de caráter legislador, ético e pedagógico, que definia para toda a sociedade o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o lícito e o ilícito, o justo e o injusto, o normal e o patológico, o belo e o feio, a civilização e a barbárie. Punha ordem no mundo, afirmando o valor positivo e universal de algumas instituições como a família, a pátria, a empresa, a escola e o Estado, e, com isso, designava os detentores legítimos do poder e da autoridade: o pai, o patrão, o professor, o cientista, o governante. (CHAUI, 2001, p. 102)

A experiência de participação na fundação do Partido dos Trabalhadores em 1980, combinada com o trabalho sempre continuado de exploração dos recursos da filosofia espinosana para além dos programas favorecidos pelo pensamento marxista, parece ter motivado Marilena Chauí a um reencontro mais intenso com Espinosa no que respeita a produção

dos seus textos políticos seguintes. De fato, já em 1982, em seu ensaio “Representação ou participação?”, Marilena Chaui vai bem além de tudo o que já havia feito em todos os textos já mencionados. Aqui, como consumação da apresentação e endosso dessa crítica marxiana, Chaui, dando continuidade à constatação da justiça como objeto de desejo da classe popular, afirma a validade ética de uma concepção de justiça: *justiça enquanto justiça social*, agora numa apresentação digna dos termos, em nada aparentada com a aberração articulada havia décadas pelo integralismo ou por qualquer formulação populista de ocasião. Agora, a *justiça enquanto justiça social* pode ser filosoficamente estabelecida como corolário de uma longa crítica do autoritarismo brasileiro, da ideologia capitalista, das categorizações liberais vinculadas a projetos políticos violentos ou alienantes, do perigo atual (1982) de retorno ao autoritarismo e regressão à ditadura dos anos mais duros do regime militar. Em “Representação ou participação?”, temos um texto profundamente espinosano a explicar a história das noções de representação política, em que Chaui mais uma vez vai dos antigos a Marx, temos uma defesa da imanência do desejo popular de ter parte na vida política a despeito de todo o cerco promovido pelos institutos de representação. Estes seguem como exemplos irrecusáveis da atuação ideológica do Estado, seguem como equipamentos aptos a separar o cidadão do comando da vida política – corpo presente da injustiça, mais uma vez. Pois, numa reflexão socialista acerca desse quadro, a noção de *justiça social* é apontada por Chaui como *a única noção de justiça que materialmente se pode até aqui reconhecer como válida para a democracia*. Num momento crucial do texto, Chaui identifica os três níveis em que vinham se dando os debates sobre a representação no Brasil:

1. Como exigência do estabelecimento de uma ordem legal de tipo democrático na qual os cidadãos participam da vida política através dos partidos e do voto, implicando uma diminuição do poder executivo em benefício do legislativo – aqui, cidadania está referida ao direito de representação política;

2. como exigência do estabelecimento das garantias individuais, sociais e econômicas, políticas e culturais, cujas linhas gerais definem o Estado de Direito como Estado no qual vigoram pactos a serem conservados e vigora o direito à oposição de direito – neste nível, além da defesa do fortalecimento dos legislativos, coloca-se sobretudo a defesa da autonomia do poder judiciário, estando a cidadania referida à questão dos direitos e das liberdades civis;
3. como exigência do estabelecimento de um novo modelo econômico destinado à redistribuição mais justa da renda nacional, de tal modo que não só diminua a excessiva concentração da riqueza e o Estado desenvolva uma política social que beneficie prioritariamente as classes populares, mas ainda implica o direito dessas classes de defenderem seus interesses tanto através de movimentos sociais, sindicais e de opinião pública, quanto pela participação direta nas decisões concernentes às condições de vida e de trabalho – nesse nível, a questão da cidadania é de justiça social e econômica. (CHAUI, 1997, p. 296–297)

“Representação ou participação?” é um texto que, simultaneamente fundado numa reflexão espinosana e realista da democracia e orientado para uma utopia socialista sempre centrada em Marx, assim como vinculado historicamente ao engajamento político-partidário da própria autora, desmonta as noções clássicas da expressão democrática exclusivamente nos limites da representação política e apresenta a identidade entre participação política e expressão democrática. Não se trata mais, mostra Chauí, de meramente acrescentar um novo perfil para a representação política que, ao definir o povo como a pessoa coletiva de onde emana o poder, faz com que por isso mesmo o povo não exerça o poder. Na democracia, necessariamente socialista segundo Chauí e preferencialmente explicada segundo as categorias do marxismo, não há como preservar modelos de democracia incompatíveis com o socialismo revolucionário. Mesmo sem aqui adotar expressamente, à maneira do próprio Marx, esse vocabulário programático que não tarda a indicar a urgência do engajamento revolucionário, Chauí recusa qualquer possibilidade de êxito ao liberalismo para a consumação de uma vida democrática autêntica, porque o Estado liberal, ou melhor, qualquer forma não socialista de Estado ou de comunidade política or-

ganizada, é incapaz de projetar-se ou impor-se sem partir da exclusão da classe trabalhadora – ou da classe democrática, segundo os socialistas e segundo Chaui – do poder político de Estado. Em consonância com todas as críticas até aqui produzidas por seus textos, Chaui demonstra ser impossível realizar o desejo de liberdade democrática socialista já ativo no Brasil mantendo-se os critérios tradicionalmente delineados pelos grupos autoritários ou liberais. Trata-se de adotar uma nova forma de Estado e uma nova forma de organização política e social no Brasil, à qual corresponde a proposta indicada no 3º item referido acima. A chave para a instauração, em termos institucionais, de um Estado democrático conforme a uma sociedade política livre passa pela adoção de um novo modelo econômico cujo centro seja a distribuição mais justa de renda nacional. Noutras palavras, trata-se de reconhecer oficialmente como válida a distinção entre classe exploradora dos meios de produção e classe explorada no trabalho – ou, o que nessa leitura é quase o mesmo, entre “ricos” e “pobres” – e, em favor da classe explorada, diminuir maximamente a injustiça percebida por essa exploração, para tal utilizando como meio concreto uma forma concreta de justiça, a “justiça social” social executada principalmente como redistribuição de renda. Não se trata de eliminar a distinção de classes – o projeto não chega a ousar tão alto quanto a pretensão do próprio Marx –, mas trata-se de obter uma forma concreta de justiça social atualmente viável e que é mesmo condição para qualquer aprimoramento posterior na eliminação de diferenças – objetivamente materiais e econômicas – entre ricos e pobres.

Por ser uma concepção marxista, essa proposta de Marilena Chaui não tem como não apostar na diminuição dessa distância material entre classe rica e classe pobre, nem como não apostar no âmbito econômico como aquele em que se deve promover esse ajustamento. Porém, cabe lembrar que a peculiaridade dessa proposta é apresentada como vinculada à realidade histórica e política do Brasil. Não se trata de uma abordagem de caráter abstrato, nem conceituação filosófica válida para qualquer tempo ou lugar. Apesar da aplicação de conceitos e críticas da tradição socialista –

que, portanto, podem ser postos à prova em qualquer lugar –, não há provavelmente texto de Marilena Chaui que não parta do Brasil ou leve em conta de maneira expressa a realidade histórica, política e social brasileira. Trata-se, portanto, de uma concepção de justiça enquanto justiça social carregada dos desafios da experiência brasileira tanto para o bem quanto para o mal: trata-se de uma concepção de justiça social em que a injustiça contra a qual ela se volta é historicamente eivada por um autoritarismo de Estado que insiste em naturalizar hierarquizações violentas, silenciar vozes contrárias, ignorar a expressão da cultura popular e do desejo de democracia direta. A injustiça contra a qual se volta tal projeto de justiça social é uma injustiça efetivamente sentida por uma coletividade explorada, que se põe na realidade histórica brasileira desde o início através da identidade que constrói espontaneamente como cultura popular. O povo brasileiro é um povo espontaneamente cultivado, cuja miscigenação espiritual e social não tem como ser apagada da alma ou do ânimo desse próprio povo. É essa auto-afirmação popular da própria identidade cultural, pois, que dá ao povo brasileiro a complexidade e a extensão do desejo de livre democracia que cada estrutura estatal ideologicamente hierarquizante visa ocultar e destruir, mas contra o que cada arranjo coletivo e popular resiste tanto quanto para tal tem potência. Assim, se para Marilena Chaui a justiça liberal tem de ser denunciada incessantemente, a injustiça não tem como não ser recusada coletivamente pela multidão popular democrática e a justiça pode ser e é percebida positivamente como justiça social, penso termos elementos suficientes para reconhecer que um conceito autenticamente chauiano de justiça só pode ser o de uma justiça socialista a exprimir tanto a alegria da resistência contra a alienação cultural do povo brasileiro quanto à esperança de minimizar a desigualdade econômica que, por definição, opõe a classe trabalhadora e a classe eleita como sua inimiga. Esta formulação barroca de uma noção que em seu núcleo é simples, talvez possa ser simplificada para o seguinte formato, desde que não se perca a essência do que foi dito: em Marilena Chaui, a justiça – necessariamente uma justiça democrática – é um *conatus* cultural popular a recusar autoritarismo po-

lítico e miséria econômica. É este, acredito, um conceito forte de justiça em Marilena Chaui, que não pode ser esboçado, penso, sem enfatizar-se o lugar da cultura popular na construção do sujeito desse desafiador *conatus* que é a justiça.

Valia para 1982 e antes, vale para hoje e valerá sempre, mas com um afeto que só o povo brasileiro é apto a perceber.

THE CONCEPT OF JUSTICE IN MARILENA CHAUI

ABSTRACT: Marilena Chaui produced between 1977 and 1982 a series of texts on Political Philosophy that can be considered the starting point for a long and still active career of socialist enquiries about democracy, freedom and, not least, justice. Her philosophy provides a criticism of the liberal theories of the state, of our genuinely Brazilian authoritarianism, of the enemies of the working class then dedicated to political self-assertion. Alongside the Chauian criticism of liberal justice, I think it is the case of identifying a proper concept of Justice in Chaui's work.

KEYWORDS: Liberal justice; Injustice; Popular culture; Marxism and Spinozism; Democracy and Justice; Justice according to Marilena Chaui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALTHUSSER, L. (1993) "L'unique tradition matérialiste. I. Spinoza" *Lignes* 1993/1 (n° 18), p. 75-97.
- BELAIEF, G. (1971) *Spinoza's philosophy of law*. The Hague: Mouton.
- BERLIN, I. (1991) *Karl Marx*. São Paulo: Siciliano.
- BUCHANAN, A. E. (1982) *Marx and Justice*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- CHAUI, M. (1967) *Merleau-Ponty e a crítica do humanismo*. São Paulo. Dissertação de mestrado em Filosofia. FFLCH-USP.
- _____. (1971) *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo. Tese de doutoramento em Filosofia. FFLCH-USP.
- _____. (1977a) *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade*. São Paulo. Tese de livre-docência em Filosofia. FFLCH-USP.
- _____. (1977b) "Cultura do povo e autoritarismo das elites". Em CHAUI, M. 1997, p. 39-60.
- _____. (1978) "Democracia e socialismo: participando do debate". Em CHAUI, M. 1997, p. 163-272.

- _____. (1980a) “A questão democrática”. Em CHAUI, M. 1997, pp. 163-272.
- _____. (1980b) “Notas sobre cultura popular”. Em CHAUI, M. 1997, pp. 61-83.
- _____. (1982) “Representação ou participação?”. Em CHAUI, M. 1997, pp. 273-309.
- _____. (1985) “Ideologia e mobilização popular”. Em CHAUI & FRANCO. *Ideologia e mobilização popular*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 11-149.
- _____. (1997) *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 7ª ed., São Paulo: Cortez.
- _____. (2001) *O que é ideologia*. Nova edição. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (2002) *Introdução à História da Filosofia. Vol. 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras.
- LEFORT, C. (1986) *Le travail de l'œuvre : Machiavel*. Nouvelle édition, Paris: Gallimard.
- MUGNIER-POLLET, L. (1976) *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin.
- NOZICK, R. (1974) *Anarchy, State, Utopia*. New York: Basic Books.
- RAWLS, J. (1971) *A theory of Justice [Original version]*. Cambridge: Belknap.
- WOOD, A. W. (1981) *Karl Marx*. 2nd ed. Oxon, Routledge.