

## **MARXISMO E (I)MORALIDADE: HÁ UM ESPAÇO PARA A JUSTIÇA NO PENSAMENTO DIALÉTICO?**

**Natasha Pergher Silva** – Doutoranda em Economia do Desenvolvimento pela UFRGS  
(bolsista CNPq)

**Resumo:** o presente trabalho tem por objetivo avaliar a matéria da justiça sob um prisma marxista, apresentando uma revisão sistemática das principais linhas de argumentação dentro do campo, explorando as nuances e ênfases de algumas dessas abordagens. A partir dessa revisão, pergunta-se: é possível elaborar uma interpretação da justiça a partir de Marx? Nesse trabalho, defende-se que tal esforço é possível, desde que a interpretação se pautem em uma abordagem dialética, a qual permite compreender a justiça de maneira não atomizada e, ao mesmo tempo, desvencilhá-la do economicismo dogmático que afirma que todas as determinações sociais resultam unicamente dos fatores econômicos.

**Palavras-chaves:** marxismo, justiça, moralidade, dialética

**Área Temática:** 1. História econômica, do pensamento econômico, e demografia histórica

“Uma teoria ética marxista é necessária, e deve estar alinhada com a intenção original de Marx: a dimensão ética não pode ultrapassar a luta anticapitalista em detrimento do real, isto é, da política” (YENIGUN, 2013, p. 309)

“[...] há um lugar para a moral no marxismo, mas precisando imediatamente que existe se o marxismo se interpreta não em um sentido cientificista, determinista ou objetivista, mas como ‘filosofia da práxis’” (VAZQUEZ, 2007 p. 326)

## 1. INTRODUÇÃO

As análises econômicas que tratam do tema da justiça restringem-se, em geral, ou à perspectiva liberal igualitária, ou ao argumento das capacitações, ou ainda a uma noção redistributivista em que a justiça é compreendida como igualdade de renda e/ou de bem-estar. Nesse trabalho, analisa-se a justiça sob um prisma marxista, referenciado na crítica ao modo capitalista de produção, e não na consideração apriorística deste. Resgata-se a economia política marxista, por considerar que tal abordagem atingiu um entendimento e uma profundidade do sistema capitalista incontestável, e o posicionamento crítico em relação a este permite a elaboração de interpretações sobre a justiça contrárias à filosofia moral utilitarista, distintas daquelas propaladas pelo pensamento liberal, e críticas à ideia de distribuição de renda como condição suficiente para uma sociedade justa.

Desse esforço de compreender a justiça por essa ótica brotam ideias radicalmente distintas, que geram impasses interpretativos profundos. Esse trabalho, longe de tentar resolver essa questão, tem por objetivo olhar a matéria da justiça sob um prisma marxista, apresentando uma revisão sistemática das principais linhas de argumentação dentro do campo, explorando as nuances e ênfases de algumas dessas abordagens. Defende-se que tal esforço de elaboração de uma interpretação da justiça a partir de Marx é possível, desde que esteja desvinculada do economicismo dogmático que afirma que todas as determinações sociais resultam unicamente dos fatores econômicos. Há diversos fatores políticos e sociais que são condicionados pela produção e reprodução da vida social, mas que também a condicionam, gerando um impacto significativo na forma como se dá a dominação, a exploração e a opressão dentro do capitalismo. Desse modo, ignorá-los é reduzir o marxismo a um determinismo simplista do qual o próprio Marx buscou se afastar.

No entanto, para pensar a justiça de modo dialético é essencial que não se recorra a abordagens restritas a níveis analíticos atomizados. Tal visão impede a apreensão da costura que amarra e que, em grande medida, condiciona as relações sociais que se estabelecem sob a égide capitalista. Há, portanto, um aspecto imprescindível da abordagem de Marx: a compreensão de que a separação entre a teoria marxista e a perspectiva materialista-dialética é equivocada. Não se pode realizar uma cisão entre as categorias marxistas e a leitura dialética da realidade. Se a teoria do valor-trabalho de Marx fosse rejeitada, a epistemologia materialista-dialética estaria comprometida; assim como se esta fosse abandonada, o arranjo teórico marxista dificilmente seria mantido (BORON, 2007).

O trabalho está organizado da seguinte forma: a primeira seção, que se segue a essa introdução, aborda os debates inaugurais – datados do início dos anos 1970 – que aproximaram o pensamento marxista das considerações sobre justiça e que dividiram as opiniões em dois caminhos majoritários: o da ótica da justiça enquanto epifenômeno do modo de produção e o da interpretação do tema a partir da noção de justiça distributiva. Como consideração acerca dessa polarização, são explicitadas as perspectivas subjacentes a cada um desses posicionamentos, erigindo a indagação sobre se a noção de justiça, desde Marx, deve ser construída a partir de valores meta-históricos ou se deve esta ser pensada a partir de um

historicismo não idealista. A seguir, apresentam-se perspectivas que vinculam a constituição de uma interpretação marxista da justiça à abordagem dialética; as que defendem a possibilidade de pensar a justiça a partir de Marx, desde que esta esteja alinhada ao percurso da história e da luta de classes; e as que identificam na noção de práxis revolucionária o elo interpretativo entre marxismo e justiça.

## 2. OS DEBATES INAUGURAIS

Nos anos 1970, o campo marxista deparou-se com um descrédito tanto político quanto intelectual, na medida em que, primeiro, o socialismo real passava a ser questionado como alternativa de emancipação das classes trabalhadoras e, segundo, as teorias marxistas eram desafiadas “tanto à sua direita por um pensamento liberal tornado dominante, como à sua esquerda por ‘novos pensamentos críticos’ que oferecem alternativas aos que contestam o estado atual das coisas” (KOUVELAKIS, 2011, p. 75). Como resposta a esse movimento, o pensamento marxista pulverizou-se em uma multiplicidade de correntes e interpretações e espalhou-se por espaços até então pouco frequentados, como o mundo anglófono.

Essa difusão se deu não somente no âmbito espacial, mas, também, no escopo temático, incorporando discussões até então marginais para o marxismo ortodoxo, como por exemplo, a justiça ou a injustiça do modo de produção capitalista. Os primeiros debates sobre o tema datam do início dos anos 1970, acompanhando o movimento inaugurado por autores como John Rawls (1971), Amartya Sen (1970), Robert Nozick (1974), Ronald Dworkin (1977). A gênese da discussão, no entanto, concentra-se neste primeiro momento no status moral do capitalismo, problema que conduz a uma reflexão acerca da moralidade ou da imoralidade implícita do capitalismo no pensamento de Marx. As seções que se seguem têm por objetivo apresentar esses debates pioneiros e os distintos posicionamentos dos diferentes interlocutores em relação ao dilema da moralidade no marxismo.

### 2.1. A gênese da discussão sobre justiça em Marx: epifenômeno do modo de produção versus justiça distributiva

Os primeiros textos a abordar a matéria da justiça pela teoria marxista, tinham por objeto não a sistematização de uma concepção marxista de justiça, mas um problema anterior: haveria uma moralidade subjacente ao pensamento de Marx? Tal reflexão, ainda que não explicitada dessa forma, foi explorada pelos autores através de suas interpretações a respeito do posicionamento de Marx quanto ao status capitalismo, ou seja, se era esse um sistema injusto e condenável ou se a sua teoria permitia que se considerasse o contrário.

Um grupo de filósofos (WOOD, 1972, 1979; TUCKER, 1963) defendeu nessa discussão, a posição de que Marx não denunciou a injustiça do modo de produção capitalista, uma vez que em um sistema voltado para a acumulação de capital e baseado na exploração de mais-valor do trabalho é condição *sine qua non* para sua reprodução. Assim, centram sua análise no status moral da exploração. Ao passo que outros (VAN DE VEER, 1973; HUSAMI, 1978) insistiram na posição que Marx era um crítico severo das injustiças do capitalismo, as quais se davam, sobretudo pela lógica da propriedade privada.

Desse conflito emerge um universo de perspectivas voltadas para a elucidação do pensamento marxista de um ponto de vista filosófico-moral – tanto para afirmá-lo quanto para rejeitá-lo.

#### 2.1.1. A concepção de justiça como epifenômeno do modo de produção

A primeira tentativa teve como mote a defesa de que a percepção dominante de justiça em um organismo social é resultante do modo de produção em vigor. Nesse entendimento, “justiça” significa o aparato jurídico-institucional da sociedade, cuja razão de ser orienta-se para a reprodução do sistema em questão. Assim, em uma estrutura escravocrata o trabalho escravo não seria injusto; no feudalismo, a servidão tampouco; e, por fim, o trabalho assalariado marcado pela exploração da mão de obra seria somente a realização das leis que regem o capitalismo.

Allen Wood (1972) argumenta que não há nenhuma tentativa nos escritos de Marx e Engels de avaliar a justiça ou a injustiça do capitalismo. Há, por outro lado, uma crítica explícita àqueles autores que, a partir de um argumento moralista, condenam o sistema. Segundo Wood, para o marxismo as relações de produção são inexoráveis, visto que o primeiro ato histórico é a produção de coisas para suprir as necessidades. Essa produção humana primária, porém, ao transformar a natureza, transforma a própria condição humana e cria, também, novas necessidades. Esse processo, implacável e necessário, erige instituições adequadas a essas relações. Nesse sentido é que a justiça é pensada e, por isso, compreendida como um epifenômeno do modo de produção.

Sendo assim, a justiça adquire um papel de reprodutora da ordem, ocultando-se em um discurso transcendental e moralizante, o qual promove arbitrariedades e imposições ideológicas. Para a consecução da livre associação do trabalho, que edificaria a nova sociedade defendida por Marx, a abolição do Estado e, portanto, da justiça, seriam condições necessárias.

Dessa forma, a justiça não configura um parâmetro erigido a partir da razão humana para inspeção das instituições e demais relações sociais, mas como um parâmetro criado e alicerçado a partir do próprio modo de produção para avaliação deste. Logo, não existe, segundo a ótica da justiça como epifenômeno do modo de produção, um princípio de justiça natural ou de direitos humanos transcendentais – como na concepção aristotélica e utilitarista benthamiana, por exemplo, em que a moralidade caracteriza-se pela perseguição da felicidade para o maior número de pessoas. Por outro lado, tal concepção compatibiliza a justiça com a opressão e a exploração da massa trabalhadora tão somente porque é sobre essa dinâmica que o sistema capitalista se edifica.

Em referência a Engels, Wood (1972) afirma que justiça ou injustiça de um modo de produção deve, portanto, ser avaliada a partir da ciência dedicada ao estudo concreto dessas relações de produção: a economia política. É através dela que se concebem os parâmetros de avaliação da estabilidade ou instabilidade do sistema. Nessa visão, portanto, a justiça sugere uma conexão com a estabilidade econômica.

A análise marxista da economia política capitalista, porém, apresenta-o como um sistema inerentemente instável e propício ao aprofundamento dos antagonismos sociais, até um limite em que sua perpetuação torna-se inviável. Nessa fase, a justiça, que até então contribuía para a sua manutenção, potencializa sua derrocada. “Para Marx, uma transação é justa em razão da sua função dentro do todo, e não em razão de suas consequências para o todo” (WOOD, 1972, p. 259).

Wood (1972) rejeita a possibilidade de que tal posição configure um relativismo moral, afirmando que uma posição relativista pressupõe que – dada uma mesma circunstância e pelo exercício da razão – duas posições distintas sejam consideradas válidas. Não é o caso na análise moral dos modos de produção. Pelo exercício da razão, diz ele, é possível determinar o que favorece ou não a sua reprodução.

Quanto às posições que afirmam que o marxismo condena a apropriação do mais-valor – dado que o direito de propriedade da classe trabalhadora baseia-se no seu próprio trabalho e que a apropriação desse produto cria uma injustiça –, a ótica da justiça como epifenômeno do modo de produção afirma ser esta uma concepção de “propriedade privada individual”

(WOOD, 1972, P. 263). Esta, no entanto, não é, no limite, a lógica na qual se funda o modo de produção capitalista. No capitalismo, a divisão na propriedade dos meios de produção exige que o trabalho seja cooperativo, a partir do uso comum dos meios de produção pela classe trabalhadora.

A crítica estende-se à ótica subconsumista<sup>1</sup> por questionar a noção de valor da força de trabalho em relação ao valor do produto do trabalho realizado por essa força. Da diferença entre essas categorias é que se origina o mais-valor. No entanto, Wood (1972) trabalha a categoria “valor da força de trabalho” enquanto expresso na troca da capacidade de que dispõe a classe trabalhadora de trabalhar pelo salário. Nesse sentido, há equivalência na troca, uma vez que tal quantia (salário) é determinada socialmente pelas necessidades de reprodução da força de trabalho, acrescentando-se o fato de o capitalista não comprar os bens prontos, mas pagar antecipadamente pela mercadoria força de trabalho.

Independentemente de receber um salário “justo” ou “injusto” frente ao valor do produto produzido, portanto, a classe trabalhadora será explorada, uma vez que o valor da força de trabalho e o valor do produto do trabalho são categorias que não se equivalem. Por esse motivo, a ótica da justiça como epifenômeno do modo de produção recusa a ideia de distribuição justa propalada pela ótica subconsumista e da justiça distributiva.

Acreditar, portanto, que o arranjo jurídico institucional é capaz de determinar em alguma medida as relações econômicas é, para Wood (1972), aproximar-se da abordagem socialista utópica contra a qual Marx tanto relutou na sua época. Pensar uma justiça socialista seria irrelevante, visto que a destruição do capitalismo e da sociedade de classes implicaria novos padrões de relações alheios à necessidade social de um Estado e de um arcabouço jurídico para implementá-los. Desse modo:

Se [...] insistirmos em dizer que a verdadeira concepção de justiça marxista é aquela apropriada a uma sociedade comunista plena, nossa conclusão provavelmente será a de que a verdadeira concepção de justiça marxista é a ausência de toda e qualquer concepção de justiça (WOOD, 1972, p. 271)<sup>2</sup>.

Para Tucker, outro autor dessa linha argumentativa, Marx não considerava o capitalismo injusto, assim como não haveria um padrão superior de justiça, mas um padrão de distribuição em cada modo de produção. Cada sistema, em si, possui uma lei que define o que são consideradas “equidade” e “justiça”. Por isso, “uma justiça distributiva ideal é algo completamente estranho ao universo mental de Marx” (TUCKER, 1963, p. 22).

Reivindicando a herança marxiana, Tucker opôs-se aos movimentos que identificavam em Marx um sujeito histórico semelhante a um profeta religioso ou ao mais radical moralista. A justiça de um sistema deve ser avaliada a partir da natureza própria desse sistema, o que só é possível mediante a análise pela ciência da Economia Política. Dessa forma, na visão de Marx, não há direito que se sobreponha a estrutura produtiva das sociedades, justamente porque tais direitos se formam e são condicionados a partir desse arranjo.

O argumento resume-se na sentença: “[...] não existe injustiça alguma no trabalho assalariado. O salário de subsistência, afirmam ambos [Marx e Engels], é precisamente o que vale a força de trabalho do trabalhador sob o capitalismo.” (TUCKER, 1963, p. 20). Ou seja, na própria ideia de assalariamento está implícita a prática da exploração. O salário é inevitavelmente de subsistência. A parte restante da produção é apropriado pelo capitalista

<sup>1</sup> Segundo a ótica subconsumista, a causa prioritária das crises capitalistas decorre da insuficiência da demanda. No início do século XX, através dos escritos de Rosa Luxemburgo, essa tese ganhou força e, em certa medida, explicou a corrida imperialista disputada entre os Estados capitalistas centrais.

<sup>2</sup> No original: “If, [...] one insists on saying that Marx’s real concept of justice is the one he would deem appropriate to a fully developed communist society, one’s conclusion probably should be that Marx’s real concept of justice is no concept of it at all.”

com vistas à acumulação. A condenação de Marx não diz respeito à exploração, à extração de mais-valor, posto que esta é inerente ao trabalho assalariado que cria essa dinâmica. Não é um posicionamento sobre a justiça ou injustiça do capitalismo ou do trabalho assalariado. Mas constitui-se enquanto um posicionamento que subsidia um projeto político: a formação do partido dos trabalhadores alemães (TUCKER, 1963, p. 21).

Tucker (1963), mais adiante em sua obra, afirma como se constituiu um mito em torno do socialismo científico e da trajetória teleológica pela qual o “mundo histórico do capital e do trabalho se torna, no fim, um mundo que não conhece capital ou trabalho” (TUCKER, 1963, p. 246). Esse mito da inexorabilidade do processo de destruição do capital era, segundo Tucker, perfeitamente compatível com a noção de justiça distributiva pois concebia abstratamente um sistema harmônico, equilibrado, acordado – incompatível com o conflito real sobre o qual a sociedade de Marx se edificara. Ademais, o princípio distributivo não configuraria um princípio de justiça marxista, visto que nenhum socialista lograria definir uma distribuição que contemplasse a todos os membros da sociedade.

### 2.1.2. A ótica da justiça distributiva como norma superior

Os primeiros autores marxistas a se contraporem à visão apresentada na seção anterior foram Donald Van de Veer e Ziyad Husami. Para estes, a adoção de uma postura normativamente neutra diante da estrutura capitalista não representava precisamente o pensamento de Marx. Contrapondo-se a essa interpretação, Van de Veer propõe uma crítica metaética à visão de Tucker – para quem o marxismo fundava-se em um relativismo moral e era, portanto, eticamente vazio –, ao passo que Husami debruça-se sobre a crítica à exploração econômica como elemento basilar de uma concepção de justiça em Marx, em resposta à noção estreita de justiça elaborada por Wood.

Van de Veer (1973) inicia sua crítica afirmando que Robert Tucker apresenta uma leitura deturpada de Marx ao postular sua aversão à ideia de justiça, e sistematizando a defesa de um princípio de justiça distributiva também baseado na **Crítica ao Programa de Gotha**, publicado em 1875. Em verdade, argumenta Van de Veer, o que Tucker combate quando rejeita a ideia de justiça em Marx é a visão segundo a qual a luta contra o capitalismo é, a rigor, uma disputa moral contra as injustiças sociais decorrentes da lógica da acumulação capitalista. A crítica marxiana ao capitalismo não se direcionaria às suas injustiças e, tampouco, o comunismo seria um ordenamento social no qual reinaria a justiça. Ademais, falar de distribuição justa seria, para Marx, sem sentido, um exercício antiquado.

Para Van de Veer, no entanto, as críticas de Marx são menos direcionadas à justiça em si e mais voltadas à retórica que as terminologias referentes ao termo assumiram, possibilitando a emergência de um sistema normativo capaz de respaldar a ordem burguesa. Assim, o que está em discussão nesse debate é a justiça analisada sob a égide capitalista em contraposição à justiça baseada em um princípio universal superior. Se para Tucker não haveria um padrão superior de justiça em Marx, haja vista que cada modo de produção possuiria um padrão distributivo característico, para Van de Veer era possível deduzir um princípio de justiça distributiva com o qual Marx estava comprometido. Este teria na exploração a sua chave interpretativa.

O status moral do capitalismo seria condenado pela troca desigual entre o que o trabalhador fornece em termos de valor e o que recebe pelo seu trabalho. Visando superar isso que, no socialismo, o princípio de distribuição condizente com a eliminação da exploração seria “*de cada qual segundo o seu trabalho*”. Na etapa superior do comunismo, no entanto, a distribuição do produto não mais seguiria esse preceito igualitário, visto que teria de englobar as diferenças entre os sujeitos sociais tanto em termos de contribuição (trabalho) quanto em termos de necessidades. Assim, a igualdade apregoada na fase socialista – que se choca com a

desigualdade capitalista – deveria ser desfeita em nome do suprimento das necessidades de todos os sujeitos sociais no comunismo.

O discurso em prol da igualdade foi difundido como princípio moral atemporal dentro do pensamento da justiça distributiva. Contudo, perceber a moralidade como um produto histórico não vai de encontro à ideia de que “alguns apelos morais são justificáveis e outros não são” (VAN DE VEER, 1973, p. 381). Nisso consiste o que o autor chama de absolutismo ético, ou seja, uma postura ética formada e justificada pelo exercício da razão. Diferentemente de um dogmatismo moral, o absolutismo ético resulta no revisionismo constante dos preceitos e das premissas morais. Ou seja, diante dos dogmas, deve-se adotar uma postura cética a fim de repensá-los para o tempo histórico presente. Assim, não haveria incompatibilidade entre o pensamento de Marx e princípios morais racionalmente justificáveis, ainda que o autor reconheça que muitas leituras permitam uma relativização da justiça ou da moral – postura que Robert Tucker creditava a Marx, por exemplo.

Ao passo que Van de Veer disserta sobre o caráter da moralidade no marxismo, Ziyad Husami insere-se no debate contrapondo-se à visão de Allen Wood. Husami (1978) defende que, quando Marx caracteriza o capitalismo como um sistema baseado na dominação, na exploração e na propriedade privada, o está condenando severamente. Se não diz explicitamente que o capitalismo é “injusto”, usa, ao menos, uma linguagem muito clara de denúncia. Faz isso ao identificar, na essência dessa estrutura produtiva, contradições que reverberam e se reproduzem em múltiplos níveis, a saber: as contradições entre quem produz e quem se apropria do produto do trabalho; o conflito entre coordenação ou anarquia do processo produtivo; a concentração de capital concomitante às crescentes desigualdades na distribuição; a situação da classe trabalhadora potencialmente miserável; a coerção que permeia todo o processo produtivo; e o monopólio do desenvolvimento social, cuja dinâmica passa a depender quase que em sua totalidade desse sistema, fundado na propriedade privada.

Para Husami, Tucker e Wood não percebem um elemento importante da teoria marxista: a liberdade capitalista é, na essência, uma não-liberdade, e a igualdade capitalista é, da mesma forma, uma desigualdade. No limite, tal interpretação não diferenciaria a dimensão da norma aparente e a dimensão do processo real, reduzindo o conceito de justiça a um epifenômeno do processo produtivo voltado a sua reprodução. Se as normas sociais forem analisadas não apenas como epifenômenos dos modos de produção em si, mas também como decorrentes da própria existência das classes sociais que compõem esse modo de produção, supera-se esse equívoco.

Assim, os padrões morais, sim, são históricos – como advoga Wood –, mas também se formam pela estrutura e pelos interesses de classes, reverberando na consciência dos sujeitos<sup>3</sup> (KAIN, 1986). Dessa forma, a existência de uma classe revolucionária que difunde um ideal (também) revolucionário pressupõe uma moral que a sustente (YENIGUN, 2013).

Segundo Husami, a moralidade presente em Marx tem sua gênese nos valores hegelianos de auto-realização e auto-determinação. Esses valores ancoram os princípios de justiça distributiva que constituem o eixo central da perspectiva normativa de Marx da ideia de justiça socialista. Tanto a auto-realização quanto a auto-determinação são incongruentes com a lógica da propriedade privada e da exploração de classe, nas quais se fundamenta o

---

<sup>3</sup> “É o burguês que vê justiça em meio à exploração, não Marx ou a consciência de classe do proletariado. O componente normativo na consciência das classes oprimidas, sejam eles escravos da antiguidade ou proletários do capitalismo, contribui para as condições subjetivas (além de as condições objetivas) que minam e derrubam estes sistemas sociais” (HUSAMI, 1978, p. 38). No original: “It is the bourgeois who sees justice in the midst of exploitation, not Marx or the class-conscious proletarian. The normative component in the consciousness of the oppressed classes, whether they are the slaves of antiquity or the proletarians of the capitalism, contributes to the subjective conditions (aside from the objective conditions) which undermine and lead to the overthrow of these social systems”

capitalismo. A justiça socialista, portanto, ao estabelecer o controle racional e coletivo dos meios de produção – eliminando a propriedade privada – e se basear em um princípio de distribuição, possibilitaria o usufruto real da liberdade e da igualdade.

A condenação do sistema fundamenta-se não somente em um conteúdo moral, mas também (e, sobretudo) em bases científicas, uma vez que nesse modo de produção há desperdício de recursos humanos e da capacidade produtiva que vão de encontro à satisfação das necessidades. Visto que o que orienta a produção é a geração de mais-valor, é o lucro que pauta toda a esfera produtiva (desde a determinação de quais bens serão produzidos e em quais quantidades, até a definição dos serviços que serão providos). Portanto, o capitalismo está eivado de contradições, sendo que um dos conflitos fundamentais reside no subconsumismo, ou seja, no “desenvolvimento irrestrito de riqueza sob a forma de mercadorias e o poder de consumo restrito da sociedade”<sup>4</sup> (HUSAMI, 1978, p. 58). Logo, há como lutar por reformas sem que, com isso, se recaia em um reformismo, e tal luta se concretiza através da distribuição das rendas e da riqueza sob o capitalismo.

### 3. JUSTIÇA BASEADA EM VALORES META-HISTÓRICOS *VERSUS* JUSTIÇA BASEADA EM UM HISTORICISMO CONTINGENTE

A controvérsia exposta na seção anterior se funda na diferença entre dois níveis analíticos: a justiça interna ao modo de produção em questão (nesse caso, o que é justo dada a estrutura capitalista) e a perspectiva de justiça que perpassa modos de produção (o que é justo para além da estrutura capitalista). Uma ideia de justiça baseada em um historicismo contingente e uma outra ideia fundada em valores meta-históricos é, portanto, a distinção subjacente a essas duas concepções acima expostas. Distingui-las é necessário para compreender a gênese do debate sobre a justiça no marxismo e as implicações que dificultam a elaboração de uma teoria mais sistemática da matéria, fundada no pensamento de Marx.

Tucker (1970) e Wood (1972) assentam sua análise sobre uma interpretação da percepção de Marx sobre o sistema capitalista *em si*, reafirmando que as lógicas de distribuição condizem, e variam de acordo, com a infraestrutura do sistema, e que, portanto, a justiça é um atributo do modo de produção vigente. Considerar a justiça nesses termos implica, porém, reconhecer não apenas a dimensão jurídico-legal do termo “justiça”, mas os impactos que o sistema produtivo exerce na totalidade das relações e dos sujeitos sociais. Por exemplo, os reflexos que a lei geral da acumulação capitalista gera, não apenas para o Capital, mas para a classe trabalhadora e para os demais grupos sociais desfavorecidos e ausentes de privilégios sob o jugo capitalista. Tomando a justiça exclusivamente enquanto arcabouço institucional funcional à reprodução da lógica econômica, recai-se em um historicismo contingente, alheio aos próprios sujeitos que produzem a história.

Husami, por outro lado, ao apresentar uma visão sobre a evolução histórica dos sistemas de produção, advoga pela comparabilidade dos padrões morais entre modos de produção distintos. A pressuposição de um conceito de justiça baseado em valores meta-históricos, no entanto, pode facilmente culminar em uma noção dogmática, em um horizonte normativo calcado em um princípio geral ou futuro único a ser perseguido, o que faz com que muitos estudos marxistas que seguem a mesma orientação sejam descreditados por um suposto caráter sobredeterminista e teleológico<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> No original: “*between the unrestricted development of wealth in the form of commodities and the restricted consuming power of society*”.

<sup>5</sup> Posicionamentos sobredeterministas, recorrentes no marxismo estruturalista de alguns de seus intérpretes, são incapazes de identificar o caráter aberto, dinâmico e complexo da obra de Marx, transformando seu conteúdo em um arcabouço instrumental que funciona através de mediações simples e automáticas, em detrimento das



Por esse motivo, Husami qualifica seu posicionamento, afirmando que os valores atuais das sociedades, por disporem de maior complexidade, funcionam como parâmetros valorativos das sociedades anteriores, mas a dificuldade de avaliar um horizonte normativo faz com que os parâmetros atuais não funcionem como referência para sociedades futuras. Pensando assim, seria improvável a projeção de um conjunto de valores vindouros capaz de avaliar as sociedades atuais.

O desafio em sistematizar uma teoria marxista da justiça, portanto, esbarra nessas dificuldades que uma perspectiva epistemológica materialista histórica provoca no fazer científico. E é por esse recorte que deve-se compreender o debate seminal entre Tucker-Wood e Van de Veer-Husami. Algumas pistas sobre como tratar isso podem ser resgatadas no texto **A Miséria da Filosofia** (1976), publicado pela primeira vez em 1847, no qual Marx elabora uma crítica aguda à teoria de Prudhon.

Nessa obra, Marx tipifica as teorias econômicas, o que é essencial para compreender tanto a confusão das interpretações que conferem à filosofia de Marx um caráter teleologicamente cerrado, quanto o seu posicionamento crítico às visões pragmaticamente orientadas. 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. Nessa caso, uma vez evidenciadas as condições concretas de luta do proletariado, a estes últimos:

[...] basta-lhes dar-se conta do que se desenvolve ante seus olhos, e se converterem em porta-vozes dessa realidade [...] Uma vez advertido esse aspecto, a ciência, produto do movimento histórico, no qual participa já com pleno conhecimento de causa, deixa de ser doutrinária para converter-se em revolucionária (MARX, 1976, p. 120).

É importante resgatar essa contribuição de Marx para rejeitar, em primeiro lugar, aquelas teorias que, fundadas no cientificismo e no pragmatismo justificam e legitimam os ditames capitalistas e seus inconvenientes; em segundo lugar, as propostas reformistas que, fundadas em um pacto de classes, buscam combater o capitalismo sem combatê-lo, de fato; e, em terceiro lugar, as leituras fundadas em uma saída totalizante, calcada em um processo único de transformação social<sup>6</sup>.

Por conta disso, a discussão sobre a justiça para além do capitalismo constitui um desafio, pois coloca em pauta o aprofundamento de uma proposta alternativa sobre a justiça que, ao mesmo tempo, transcenda as relações capitalistas de produção e não se resume a fórmulas acabadas e trajetórias prontas de transformação da sociedade, como Marx claramente criticou n’**A Miséria da Filosofia**.

Assim, a discussão sobre a justiça interna ao modo de produção capitalista não deve ser resumida ao fato de que, nos marcos das relações burguesas de produção, o conceito de

---

mediações complexas trabalhadas pelo marxismo crítico e que tem a capacidade de explicar a fetichização das relações sociais, sua alienação e reificação.

<sup>6</sup> Tal ótica se fez presente em alguns marxismos teóricos e práticos, é verdade, o que levou à redução do poder de agência frente à estrutura e da importância da abordagem desenvolvida por Marx em seus textos filosóficos e políticos. Mas nas abordagens fundadas em uma práxis revolucionária que conferem centralidade à luta de classes, por exemplo, o único aspecto teleológico identificável é a necessária superação das relações alienantes e reificadas preponderantes no modo de produção capitalista fundado na lei do valor.

justiça será sempre e em sua totalidade uma forma de reprodução da ideologia da dominação. Como deixa explícito na obra supracitada, Marx acreditava que a transformação da proposta socialista de mero utopismo em realidade passava pela existência de condições concretas, de traços claros da luta do proletariado. Considerando que as condições concretas dizem respeito não somente aos elementos materiais, mas também à estrutura legal que conforma a teia de relações sociais de determinada época – a qual, por sua vez impacta e é impactada dialeticamente pela infraestrutura material – o debate sobre a justiça capitalista ganha relevância.

### **3.1. O dilema da moralidade sob um prisma dialético: história e luta de classes na construção da moral**

#### **3.1.1. As categorias morais sob um prisma dialético**

O dilema sobre a moralidade em Marx, se analisado a partir de uma abordagem dialética, ganha uma nova interpretação. Philip Kain (1986) afirma que tanto Tucker-Wood quanto Van de Veer-Husami estão corretos e, ao mesmo tempo, errados, já que ambas as perspectivas possuem uma visão restrita do quadro geral. Para o autor, há situações nas quais a lei do valor não viola o preceito da troca de equivalentes, mas, ainda assim, há a produção de valor. Logo, o capitalismo é justo e injusto e a explicação para esse fenômeno está no método subjacente a teoria marxista.

O método dialético, segundo o autor, parte da definição de categorias relativamente comuns a determinados períodos históricos e, a partir disso, analisa suas diferentes concretudes em cada época, permitindo que se avalie como se complexificam e se tornam mais abstratas na sua relação com a estrutura econômica e com a dinâmica da história. Disso decorre que essas abstrações encontram seu máximo desenvolvimento em sociedades mais complexas, em épocas relativamente mais avançadas na história.

Compreender, portanto, as sociedades modernas e suas interconexões com as categorias a que dizem respeito possibilita o entendimento das sociedades passadas, pois há uma estrutura que se articula através do curso da história. Assim, é possível elucidar e identificar as transformações tanto quanto as invariâncias das sociedades ao longo do tempo. Essa ótica parte de uma *episteme* cumulativa e progressiva, em que o conhecimento se dá do momento presente para o passado, visto que o desenvolvimento futuro das sociedades é incerto e, com ele, as categorias mais abstratas e complexas que a explicam. Como argumenta Kain:

Como vimos, o método de Marx requer que comecemos com as categorias mais desenvolvidas que expressam nossa própria época e que se produza um paradigma que nos permita compreender esta época, bem como a sua história passada. A questão que surge aqui é a razão pela qual devemos privilegiar nossa própria época e suas categorias ou, em geral, por que épocas posteriores e suas categorias devem ser privilegiada em relação às anteriores. Pior ainda, pode parecer que se aceitarmos o método de Marx, épocas futuras e suas categorias serão privilegiadas sobre nossa própria. O ponto aqui, eu acho, é que qualquer história deve ser escrita a partir de um ponto de vista. Marx, que queria entender sua própria época, bem razoavelmente a toma como seu ponto de partida. [...] Não há teleologia aqui. Estamos simplesmente a olhar para trás na história para explicar o que tornou possível para nós para chegar ao nosso ponto de vista presente (KAIN, 1986, p. 530)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> No original: “As we have seen, Marx’s method requires that we begin with the highly developed categories which express our own epoch and that we work up the paradigm which allows us to understand this epoch as well as its past history. The question arises here as to why we should privilege our own epoch and its categories or, in general, why later epochs and their categories should be privileged over earlier ones. Even worse, it would seem to follow that if we accept

Assim, o método de Marx, segundo Kain, segue as seguintes etapas: através da análise do presente, elencam-se categorias abstratas que se tornam mais abstratas e heterogêneas ao longo do desenvolvimento histórico. Paralelamente a sua complexificação, tais categorias tornam-se, também, mais subordinadas à estrutura econômica. Para compreender empiricamente a sociedade moderna e as sociedades passadas, faz-se necessário sistematizar essa estrutura categórica em torno de um paradigma, o que permite que o conhecimento vá para além da aparência, atingindo a essência das relações sociais. Isso também é válido para a ética (e as categorias que a conformam, como igualdade, liberdade e moralidade que também são aprimoradas no percurso da história). Por exemplo, utilizar a noção de igualdade que se constitui dentro do capitalismo é possível para avaliar a igualdade que se estabelece internamente a esse modo de produção e os modos de produção que o antecederam, mas não para explicar ou promover um tipo mais complexo de igualdade (socialista).

No entanto, se por referência de igualdade e justiça se adotar a base jurídica que legitima e avaliza as relações de produção capitalistas, o resultado será a mistificação das relações sociais e de produção. Isso ocorre porque no capitalismo, a igualdade e a liberdade, pensadas a partir da noção de livre troca de equivalentes, são determinadas por um processo social eclipsado, cujas relações aparentes – que são simples e superficiais – diferem das relações essenciais – complexas e heterogêneas.

Ao especular sobre a noção de igualdade nos diferentes estágios do comunismo, Klein afirma que resignificar um conceito é diferente de abandonar a ideia desse conceito em si. Assim, Wood equivocou-se ao defender (i) a impossibilidade de condenar o capitalismo sob critérios socialistas de justiça e (ii) o abandono da ideia de igualdade na segunda etapa do comunismo, já que o princípio manifesto na Crítica ao Programa de Gotha “incorpora uma concepção de igualdade transformada” (KAIN, 1986, p. 535)<sup>8</sup>. Ao mesmo tempo, Husami é inconsistente quando sustenta que, mesmo avaliando a partir da aparência, Marx está condenando as injustiças do capitalismo através de ironias.

Finalmente, ainda que nas obras de Marx não se explicitem claramente quais seriam os critérios normativos balizadores de uma sociedade socialista, isso não implica considerar o modo de produção capitalista justo. Ademais, o fato de qualquer esfera da teoria marxiana possuir estreita relação com o ato revolucionário e, enquanto tal, com o processo de formação da consciência proletária, sugere a necessidade de se pensar um horizonte normativo, mesmo que a sua sistematização em uma teoria ética seja incapaz de, isoladamente, pôr em marcha a revolução e transformar as condições concretas. Reivindicar uma moralidade revolucionária da classe trabalhadora e resignificar os critérios de justiça que a subjazem permite estabelecer o sentido da luta que se quer travar.

### 3.1.2. O realismo moral e luta de classes

O debate que se segue à problemática inaugurada na década de 1970 sobre o posicionamento moral de Marx abre caminhos distintos para se pensar a articulação entre a economia política marxista e a ética enquanto disciplina filosófica. Das vertentes que reagem ao vazio ético apregoado pela perspectiva relativista, já foi trabalhada a noção de absolutismo ético presente nos escritos de Van der Veer (1973), a qual tem como fundamento a defesa do princípio expresso na Crítica ao Programa de Gotha.

---

*Marx's method, future epochs and their categories would be privileged over our own. The point here, I think, is that any history must be written from a standpoint. Marx, who wants to understand his own epoch, quite reasonably takes that epoch as his standpoint. (...) There is no teleology here. We are simply looking back in history to explain what made it possible for us to reach our present standpoint”*

<sup>8</sup> No original: “embodies a transformed concept of equality”.

O absolutismo ético, como já mencionado, defende a existência de princípios morais que dialogam com os momentos históricos, mas que, no entanto, por serem justificáveis pela razão, não são subjetivos. Isso, por um lado, não engessa as normas, uma vez que não lhes incute um aspecto imutável e, por outro, não as relativiza, pois situa fora dos sujeitos – na razão, enquanto categoria analítica – a defesa da possibilidade de sistematizar um princípio de justiça que, apesar de ser um princípio, deve ser sempre revisado e reformulado.

Uma visão mais recente acerca do status moral do pensamento marxista é a defendida por Halil Yenigun (2013), sintetizada no realismo moral. Tal ótica fundamenta-se na radical historicidade e na estreita relação da ética subjacente ao pensamento marxista com a ação política orientada para a transformação social. Segundo esta, a moralidade responde ao pensamento prático necessário à ação da classe trabalhadora na luta de classes.

Yenigun (2013) defende a possibilidade de se pensar uma teoria ética a partir de Marx, ainda que a sua teoria moral tenha sido mal desenvolvida. Este mirava, sobretudo, aquelas teorias que, sob a escusa dos direitos humanos e naturais transcendentais, negligenciavam a estrutura econômica objetiva. Disso não resulta a ausência de uma ação em prol da libertação, mas o entendimento de que esta será histórica, imanente – e, enquanto tal, dialética –, em oposição à libertação intelectual e transcendental – e, por sua vez, positiva – resultante do argumento do atendimento dos direitos humanos. Assim, pelo fato de a luta contra o capitalismo não se resumir a um tratado moral, mas exigir a ação política da classe trabalhadora, e, portanto, ser histórica e imanente, Yenigun (2013) identifica Marx como um historicista radical em oposição a um relativista moral.

O elemento-chave aqui é a sua compreensão de ciência, que não se baseia em uma relação de causa e efeito, mas na razão dialética. Disso decorre uma perspectiva na qual ‘um sistema de conhecimento natural e histórico, abrangendo tudo e definitivo, é uma contradição’ (MARX, ENGELS, 1978<sup>9</sup>, p. 698 citado por YENIGUN, 2013, p. 317)<sup>10</sup>.

Evidentemente, argumenta o autor, há fatos morais tidos como verdade. No entanto, eles devem estar sempre sujeitos à revisão pelo tempo, pelo espaço e pela cultura no qual estão contextualizados. Ademais, para além dessa recorrente reavaliação – que dialoga com a ideia do absolutismo ético de Van der Veer – é preciso ter claro que o aprofundamento de uma ética marxista não deve sobrepujar a luta no campo político, ou seja, não é na mudança do espírito, mas na mudança real da sociedade, que será possível construir o socialismo/comunismo. Segundo o autor:

A revisão do debate sobre Marx e justiça no rescaldo da virada ética na teoria política, bem como da transição de muitos marxistas para o pós-marxismo, só torna a hipótese de uma ética intrínseca a Marx mais forte. No entanto, Marx, na minha interpretação, ainda não endossaria uma crítica ao capitalismo moralmente fundamentada que exigisse justiça para as classes exploradas. No fim das contas, seu objetivo era o de retirar a ênfase desse tipo de crítica e articular a luta real como a verdadeira ação política histórica. [...] em oposição ao pensamento ocidental, eu diria que Marx preferia esperar que a realidade histórica se realizasse (YENIGUN, 2013, p. 321)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> MARX, K. ENGELS, F. (1978). **The Marx Engels Reader** (2nd. Ed.). TUCKER, R. C. New York, NY: Norton.

<sup>10</sup> No original: “The key element here is their unique understanding of science, which is based not on a cause-effect relationship, but on dialectical reasoning. This maintains a view in which “a system of natural and historical knowledge, embracing everything, and final for all time is a contradiction””

<sup>11</sup> No original: “Revisiting the debate on Marx and justice in the aftermath of the ethical turn in political theory, as well as many Marxists’ transition to post-Marxism, only makes the case for the intrinsic ethics of Marx stronger. However Marx, in my interpretation, would still not endorse a morally grounded critique of

Em certo sentido, a resistência de Marx em pensar de forma mais sistemática a ética e estabelecer, a partir dela, uma leitura moral da sociedade alinhava-se à rejeição ao moralismo impregnado nas abordagens socialistas de sua época. A tentativa, portanto, de não enfatizar uma leitura das relações sociais descolada da realidade e fundada apenas nos princípios morais que regiam o espírito moderno – como faziam os jovens hegelianos e os socialistas utópicos – teve impactos na elaboração deste sistema normativo de uma forma mais clara e precisa, o que “[...] novamente, não nega a possibilidade de que o seu sistema intelectual contenha uma teoria [ética] subdesenvolvida e implícita” (YENIGUN, 2013, p. 320)<sup>12</sup>. Para Marx, a dimensão primária da análise era a história e o contexto da luta de classes e não a ética, a qual configurava um problema secundário.

### 3.1.3. Interpretar e transformar: a filosofia da práxis como fundamento moral

Uma concepção de justiça, apesar de não ter sido apreciada de maneira explícita por Marx, pode ser analisada a partir de uma abordagem marxista se reconhecermos que “justiça” não diz respeito somente ao aparato jurídico-legal edificado a partir da ordem social burguesa – como apregoa Wood (1972) –, mas também, e sobretudo, à concepção normativa que subjaz os escritos do autor. Nesse aspecto, a moral seria um elemento fundamental para se pensar a justiça em Marx.

Partindo dessa apreciação, Vazquez (2007), filósofo da linha do marxismo crítico que marcou o pensamento marxista no século XX, constrói seu argumento em torno da ética em Marx.. Para ele, a luta pelo socialismo implicava, além de aprofundar o projeto marxista em termos teóricos, atuar no âmbito prático para a sua consolidação. Ou seja, no chão de fábrica, ombro a ombro com as trabalhadoras e os trabalhadores.

Segundo o filósofo, existe um espaço reservado para a moral dentro do marxismo – diferentemente das ideias recorrentes de uma suposta aversão de Marx ao tema. Reconhecer a multiplicidade de “marxismos” e ser capaz de diferenciá-los é o que permite conceber uma moral fundada em Marx. Por exemplo, para o “marxismo cientificista” – o qual identifica um corte epistemológico entre as obras do jovem e do velho Marx, e se funda no estruturalismo econômico sobre as diversas variáveis sociais –, Marx seria um cientista, o marxismo uma ciência e O Capital a sua obra madura e acabada. Nessa perspectiva, a moral seria um mero objeto de análise ao qual Marx tece severas críticas (VAZQUEZ, 2007). Um dos grandes expoentes desta corrente marxista foi o filósofo francês Louis Althusser.

Já para o marxismo crítico – fundado na práxis revolucionária e apoiado na **XI Tese contra Feuerbach**, publicada por Marx pela primeira vez em 1845 – a teoria e a prática são dimensões completamente imbricadas. O desacordo de Marx com Feuerbach relaciona-se ao caráter especulativo da dialética deste, a qual não tem correspondência com a realidade prática. Por isso, a transformação social torna-se prioritária para o marxismo crítico e, nessa perspectiva, a moral deixa de ser somente um objeto desvinculado do sujeito que o analisa e passa a constituir e ser constituída por esse sujeito.

Vazquez (1967) apresenta uma potente tese do pensamento crítico antidogmático, defendendo que o marxismo deve ser entendido como uma filosofia da práxis e não como uma nova práxis filosófica (VÁZQUEZ, 1967). A filosofia da práxis, que perpassa todo o conjunto da obra de Marx, não é uma revolução meramente filosófico-abstrata, mas,

---

*capitalism that demands justice for the exploited classes. All in all, his goal was to de-emphasize exactly such a critique and to articulate the real struggle as a historical, real, political action. (...) concurring with West, I would say that Marx would rather wait for historical reality to work itself out.”*

<sup>12</sup> No original: “This again does not negate the possibility that his intellectual system contained an under-theorized and implicit one”

sobretudo, uma nova forma da classe trabalhadora atuar sobre o mundo, transformando-o e por ele sendo transformada. É a partir dessa concepção que Vazquez encontra um espaço para se pensar a moral e a ética no marxismo: “[...] há um lugar para a moral no marxismo, mas precisando imediatamente que existe se o marxismo se interpreta não em um sentido cientificista, determinista ou objetivista, mas como “filosofia da práxis”” (VAZQUEZ, 2007 p. 326).

Em essência, esta é uma filosofia que transborda as fronteiras das ideias e abstrações para se conectar diretamente com a realidade; uma filosofia que abandona a pretensa neutralidade, colocando-se, na luta de classes, ao lado da classe trabalhadora. Porém, não é porque a prática revolucionária tem um papel essencial dentro da filosofia da práxis que o exercício da consciência deva ser descartado. O cerne da noção de práxis nos diz que teoria e prática são interdependentes e, logo, não se deve furtar à interpretação da realidade, deve-se apenas não se limitar a isso.

Mas como, a partir da noção de práxis, pode-se extrair uma interpretação marxista da ética e da moral? É justamente nesse ponto que a abordagem de Vazquez inova. Geralmente, nos estudos éticos, busca-se sistematizar o que seria “certo” e “errado” em determinada situação. É assim na ética de Aristóteles – “correto” é exercitar as virtudes em busca da felicidade –, de Kant – “correto” é respeitar os imperativos categóricos –, de Bentham – “correto” é fazer o que gera mais prazer e menos dor ao maior número de pessoas possível – etc. Todas essas abordagens são pensadas a partir de um sujeito que observa o mundo de fora, como se dele não participasse.

A ética e a moral no marxismo de Vazquez, tem na transformação social o objetivo prioritário e, portanto, deixam de ser somente objetos separados dos sujeitos que as analisam e passam a ser constituídas por esse sujeito. Assim, não se pode falar, dentro de tal abordagem, de um “certo” e “errado” separado da realidade concreta, essencialmente ditada pelas relações de produção capitalistas. Não há valores que pairam no absoluto; há, tão somente, valores que se constituem a partir do espaço que se ocupa dentro do arranjo social em que se está inserido: o capitalismo<sup>13</sup>.

A abordagem marxista, portanto, pretende resgatar a mulher e o homem concretos que as filosofias idealistas haviam eliminado em nome de um sujeito abstrato. Assim, defende Vazquez (1987), há uma indissociabilidade entre “um ser espiritual e sensível, natural e propriamente humano, teórico e prático, objetivo e subjetivo” (VAZQUEZ, 1987, p. 258). O ser humano, através da práxis, ou seja, por sua ação sobre a natureza, pelo seu trabalho, é capaz de transformá-la e de se transformar e, assim, “cria um mundo à sua medida, isto é, à medida de sua natureza humana” (VAZQUEZ, 1987, p. 258)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Essa percepção dialoga com uma noção imanente e dialética de justiça e, nesse sentido, difere da ideia de justiça enquanto um epifenômeno do modo de produção pois não representa um conceito acabado e rígido, elaborado a partir da materialidade. Se assim fosse, em nada diferiria de uma elaboração empirista simples. Aguiar (1982) defende que pensar a justiça a partir de uma ótica dialética, que reivindique a herança de Marx, é possível desde que a justiça seja destituída de seu caráter tradicional, o qual a define enquanto uma noção de ordem e harmonia em um universo estático. Em contraposição a essa ótica, a justiça analisada por um viés dialético incorpora na própria definição o caos e o conflito existente no mundo concreto. Não é, pois, um conceito metafísico e transcendental, mas uma construção imanente à realidade e, portanto, alheia à pretensa neutralidade, imparcialidade e acriticidade reinante na perspectiva hegemônica de justiça. A justiça sob um prisma dialético, portanto, volta-se para a “mudança social, pela derrubada de poderes discricionários e pela transformação da economia em favor dos dominados” (AGUIAR, 1982, p. XIV). A justiça dialética não é translúcida e distante, não se alicerça no equilíbrio, não é mediana; mas emerge do conflito, da contradição, compromete-se com a população oprimida, é de extremos e, portanto, configura o “dever-ser de esperança para os oprimidos” em contraposição ao “dever-ser da ordem para os dirigentes” (AGUIAR, 1982, p. 17). Situa-se, portanto, no seio da luta de classes.

<sup>14</sup> Na base dessa dinâmica de o ser humano criar um mundo à sua medida reside o conceito “automediação”, que é abordado no capítulo 2 do presente trabalho.

Há um caráter criador na ação das mulheres e dos homens, não sendo elas e eles meros receptores passivos de um mundo externo a si. Sua ação é capaz de criar valores de uso (bens), estabelecer relações sociais de produção “sobre as quais se elevam as demais relações humanas, sem excluir as que constituem a superestrutura ideológica da qual faz parte a moral” (VAZQUEZ, 1987, p. 258). Segundo tal perspectiva, os seres humanos são seres históricos que estão em movimento e produzem e respondem a dinâmicas de momentos e espaços distintos. Mudando a base da estrutura produtiva, mudam também os elementos ideológicos e morais que a ela correspondem<sup>15</sup>.

É importante salientar que, para Vazquez (1987, 2002), não existe uma fatalidade nos processos históricos. Não há uma trajetória definida, mas uma trajetória que se realiza através do mundo concreto e objetivo na relação que se estabelece com a consciência dos sujeitos. Mas quais seriam esses sujeitos? Quem seriam os protagonistas dessas transformações? Aqueles sujeitos que representam não a ordem, não a moral dominante, mas o que está fora dela, fora do padrão objetivo e subjetivo hegemônico.

Assim, a moral proletária, tendo como propósito a superação do modo de produção capitalista, concentra em si e na ação concreta de classe por ela estimulada as possibilidades de transformação e libertação humana. A partir dessa superação, uma nova moral há de constituir-se: mais emancipatória, livre da exploração e da alienação imperante no capitalismo e propícia ao exercício pleno dos sentidos, dos poderes e das capacidades humanas.

Segundo a filosofia de Vazquez (1967, 1987) a práxis – elo essencial entre a ação prática sobre o mundo e a teorização desta ação – constitui-se como uma categoria prioritária para se pensar a justiça a partir de uma abordagem marxista.

#### 4. CONCLUSÃO

O caráter aberto e permanentemente dinâmico da teoria marxista impõe, na medida em que as sociedades se transformam, sua revisão e reavaliação constante. A contínua reciclagem formal do sistema de produção capitalista é, por um lado, um instrumento poderoso que lhe confere uma relativa supremacia frente às forças sociais que buscam combatê-lo. Nesse sentido, o marxismo deve ir para além das fronteiras que o próprio Marx não cruzou, o que significa pensar de maneira mais sistemática o conteúdo normativo que embasa as estratégias de transformação social, dentre as quais se engloba a matéria da justiça. Isso faz parte do empenho em manter vivo e crítico o olhar sobre a ciência e sobre o mundo ao nosso redor. A busca por um substrato teórico marxista crítico sobre a justiça se enquadra nesse movimento. É a partir desse entendimento que esse trabalho foi construído. A abertura para a agenda da justiça que se apoie na teoria e no método de Marx é uma maneira de contribuir para a própria tradição do marxismo, afastando-o tanto do dogmatismo, do autoritarismo e do reformismo presente tanto em alguns dos seus intérpretes, quanto nas tentativas reais de construção de uma sociedade socialista. Compreender e aceitar que a realidade contemporânea imprime maior complexidade aos processos de extração de mais-valor, de opressões políticas e de dominação ideológica, por exemplo, não significa afastar-se da leitura de Marx, mas reafirmá-la.

Ainda que Marx não tenha versado de forma direta sobre o tema da justiça – por considerá-la a partir da ótica do direito uma expressão da dominação burguesa (MARX, 2007) –, a percepção acerca dos problemas do capitalismo e o desejo de seguir em direção a uma sociedade pós-capitalista – um conteúdo normativo, portanto – se fazem presentes na sua

---

<sup>15</sup> Isso não quer dizer, no entanto, que a luta revolucionária contra o capitalismo, protagonizada pela classe trabalhadora, não apresente limitações quando se pensa em uma justiça que abranja outros tipos de opressões, como a opressão de raça, de gênero, étnica, etc.

obra. Dessa forma, para tratar essa temática tão nebulosa na obra de Marx, percorreu-se um estudo da gênese dos debates sobre justiça no pensamento marxista através da divergência sobre moralidade ou imoralidade subjacente a sua teoria. Se por um lado os interpretes que defendiam a existência clara e evidente de uma concepção moral nos escritos de Marx recaíam muitas vezes em uma perspectiva anti-historicista e utópica, por outro lado, aqueles que argumentavam pela aversão taxativa a quaisquer concepções morais, tratando a justiça e a moral como um simples epifenômenos do modo de produção, ignoravam toda a dimensão política que permeou a trajetória intelectual e filosófica de Marx.

As sínteses que logram avançar na matéria foram aquelas que resgataram a reflexão dialética e o conteúdo político da luta de classes. Não há uma dualidade entre moral e imoral, mas uma contradição dialética que contribui para a realização dos processos históricos (não cumulativos e não teleológicos) e para a complexificação das relações sociais e das categorias que as explicam – dentre as quais a moral e a justiça. Da mesma forma, a centralidade da luta de classes na conformação desses processos é tal que, diferentemente das análises do Marx imoralista, o sujeito da transformação revolucionária – a classe trabalhadora – ganha destaque frente ao capital. É a partir da luta de classes, da realização histórica, que se edificam os posicionamentos morais da classe trabalhadora e, também através dela, que se logra a emancipação. Para o realismo moral a libertação é real e não intelectual. Por isso há que se dedicar a uma revisão constante dos preceitos morais que guiam a ação e que são importantes para orientar a luta, mas que não devem jamais ser adotados de maneira peremptória e apriorística.

Essas abordagens possuem uma interface estreita com a noção de práxis revolucionária, ou seja, o processo através do qual a ação dos seres humanos no mundo constrói tanto o mundo quanto os seres humanos que dele fazem parte, nas suas múltiplas dimensões – social, política, identitária, cultural, moral, etc.. Assim, pensar a justiça através da práxis implica reconhecer no conflito, na luta de classes e na ação prática sobre o real os elementos balizadores de uma justiça dialética. O pensamento voltado para a práxis configura uma resposta bem elaborada de uma linha dentro do marxismo ao pensamento estruturalista que pouco espaço disponibilizava para a luta de classes e enrijecia as possibilidades de transformação do mundo.

Finalmente, pensar a justiça como “sul” normativo da classe trabalhadora é possível e urgente pelo fato de que, desde seu surgimento, o capitalismo vem demonstrando a sua incapacidade em criar um ambiente político, econômico e social livre da exploração, da opressão e da dominação de classes. E o marxismo, como um pensamento crítico ao sistema capitalista por excelência, é um bom ponto de partida para refletir e realizar as estratégias de emancipação e de transformação da sociedade em direção a uma configuração mais humana e livre. Afinal, em consonância com a afirmação de Marx na XI tese contra Feuerbach, enquanto a filosofia se abster de crítica e da capacidade transformadora, ela não passará de uma tradução abstrata do *status quo*. Pensar a justiça é, portanto, pensar também em como realizá-la.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, R. **O que é justiça**: uma abordagem dialética. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1982.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco - Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)



BORON, A. Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo. In: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

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

HUSAMI, Ziyad. Marx on Distributive Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 8, n. 1, p. 27-64, autumn 1978.

KAIN, Philip. Marx, Justice and the dialectic Method. **Journal of the History of Philosophy**, v. 24, n. 4, p. 523-546, October 1986.

KOUVELAKIS, S. Planeta Marx: sobre a situação atual do marxismo. **Lutas Sociais**, São Paulo, n.28, p.72-86, 1o sem. 2012.

MARX, K. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010. Edição original: 1843.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômicos Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Miséria da Filosofia**. São Paulo: Grijalbo, 1976.

\_\_\_\_\_. **O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Abril cultural, 1974. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011

\_\_\_\_\_. **Contribuição a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Capital – Livro I**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Capital – Livro II**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MARX, K; ENGELS, F. (1875). **Crítica ao Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MAYORAL, M. **A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez**. Em: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

- MÉSZÁROS, I. **A Teoria da Alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- NAVES, M. B. **Prefácio**. Em: ENGLER, F.; KAUTSKY, K. **Socialismo Jurídico**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1971.
- SEN, A. **Collective Choice and Social Welfare**. San Francisco: Holden Day, 1970.
- TUCKER, R. **Filosofia e mito em Karl Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- VAN DE VEER, Donald. Marx's view of Justice. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 33, n. 3, pp. 366-386, march 1973.
- VAZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia e Circunstâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Ética e marxismo**. Em: BORON, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (Org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- WOOD, A. The Marxian Critique of Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 1, n. 3, p. 244-282, 1972.
- WOOD, A. Marx on Right and Justice: A Reply to Husami. **Philosophy & Public Affairs**, v. 8, n. 3 p. 267-295, Spring, 1979..
- YENIGUN, Halil. Marx's Justice? Tracing the "ethical" in Marx thought. **Insan & Toplum**, v.3, n. 6, p. 305-322, 2013.