



ESTADO, DIREITO E JUSTIÇA EM MARX

The state, law and justice in Marx

Ana Selva Albinati *

Resumo: O propósito desse trabalho é apresentar as considerações de Marx acerca do Estado, do direito e da justiça, sistematizando algumas passagens da obra do autor sobre essa relação e procurando salientar a sua originalidade frente à tradição do pensamento filosófico.

Palavras-chave: Estado. Sociedade. Ontonegatividade da política. Direito. Justiça.

Abstract: This study aims to present Marx's considerations on the State, law and justice. It systematizes some passages of the author's work on their relation and seeks to emphasize their originality in the tradition of philosophical thought.

Key words: State. Society. Ontonegativity of politics. Law. Justice.

* Professora doutora do departamento de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Artigo recebido em 01/09/2019 e aprovado para publicação em 02/09/2019.

A tradição ocidental nos legou, a partir dos gregos, uma concepção da política como ciência superior, determinante de qualquer organização social e com inquestionáveis reflexos sobre a vida dos indivíduos. Ela é tida como a esfera privilegiada da conformação das relações sociais a partir do estabelecimento racional de critérios para uma vida justa. Ainda que esse entendimento da política sofra uma inflexão radical a partir da modernidade, ela continua a ser vista como uma instância fundamental de regulação social, como meio de garantir a relação social e de contê-la dentro de determinados limites. A percepção de uma ordem social pautada sobre contradições e não mais como uma “inclinação natural” como dizia Aristóteles, possibilita a Maquiavel a leitura da política como artifício de assegurar a ordem social. O desenvolvimento filosófico de tal fundamentação se dará em Hobbes, cujo pensamento consagra a necessidade do Estado como condição *sine qua non* da sobrevivência dos indivíduos e a ideia do estado de natureza como ameaça constante que ronda os indivíduos fora do domínio da sujeição ao Estado. A necessidade do pacto social, em suas diferentes proposições, expressa essa nova condição da precedência do indivíduo em relação à comunidade, na qual o Estado se justifica seja como um momento de elevação da liberdade natural à liberdade civil, seja como um mal necessário. O princípio da particularidade, reconhecido por Hegel como a característica da modernidade, cobra a sua resolução.

Em um movimento que busca a reconciliação entre a ideia e a realidade, Hegel fará o esforço de apresentar o Estado moderno como a melhor equação entre a particularidade e a universalidade. Tentará recompor a unidade da vida social a partir da consideração de uma substancialidade ética que permeia as instâncias da vida em sociedade. Contrapondo-se à concepção contratualista que fazia o Estado derivar dos indivíduos em sua naturalidade, alcançando a vida civil a partir do contrato social, o Estado em Hegel é tido como a instância superior da moralidade objetiva, o momento de suprassunção das particularidades que caracterizam os indivíduos em sua vida civil na forma da universalidade dos direitos e deveres. A eticidade designa “o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si.”¹ E o Estado é tido como a culminação da eticidade, como o organismo moral que eleva os indivíduos de sua particularidade à universalidade da condição de cidadãos.

É no interior dessa reflexão moderna sobre o Estado, o direito e a justiça, que Marx desenvolverá a sua concepção ontonegativa da politicidade,² como procuraremos apresentar a seguir.

¹ HEGEL, G.W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 141.

² Deve-se a José Chasin o desenvolvimento da reflexão acerca da política e do Estado que se encontra nos textos de Marx, que o leva a reconhecer a crítica ontológica de Marx ao Estado e o caráter ontonegativo da politicidade que se encontra em sua obra.

1. Marx frente a Hegel

Num primeiro momento, relativamente pouco conhecido de sua obra, Marx compartilha da tradição idealista alemã, tendo em Kant, Fichte e Hegel as suas grandes referências. Este período inclui seus primeiros escritos, desde a sua tese doutoral, de 1841, até os artigos da “*Gazeta renana*”, jornal do qual foi redator-chefe, até março de 1843.

À essa época, considera o Estado como o “Estado da universalidade humana”, instância na qual se expressa e se preserva a liberdade humana. Da mesma forma, o direito é visto como uma esfera da racionalidade e da imparcialidade, de tal forma que nos artigos, Marx se posiciona a partir da ideia de direito racional para cobrar a racionalidade do direito positivo.

Talvez a passagem mais eloquente a este propósito seja aquela na qual ele se refere à racionalidade das leis, que deve ser salvaguardada pelo agir político: “As leis são antes as normas positivas, luminosas e gerais onde a liberdade tem uma existência impessoal, teórica e independente da vontade particular. Um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo.”³

É em função de sua confiança na vocação universalista da política e de sua crença no Estado da liberdade e da universalidade humana, que ele usa com maestria de seu instrumental teórico para cobrar a racionalidade das instituições. Marx se firma na concepção racional de direito e de Estado contra a irracionalidade que ele identifica no direito positivo enquanto fruto dos interesses privados das classes privilegiadas. Isso se torna mais claro na defesa que o autor faz dos direitos consuetudinários dos lenhadores quando do projeto do parlamento renano que pretendia transformar a coleta dos restos de lenha em roubo. Contra tal projeto, Marx apontará a distinção entre o que é vigente e o que é racional:

Agora bem, se os direitos consuetudinários dos de cima representam costumes que vão contra o conceito de direito racional, os direitos consuetudinários dos pobres vão contra o costume do direito positivo. Seu conteúdo não se rebela contra a forma legal, e sim, ao contrário, contra a carência de forma deste. A forma da lei não se opõe a eles, e sim ainda não os reveste.⁴

É nesse artigo que Marx vai mais longe no sentido de denunciar a possibilidade da corrupção do direito, o fato de o direito se prestar à manutenção de privilégios de alguns em detrimento do bem comum. Apesar da clareza que Marx imprime à sua exposição, no sentido de ilustrar concretamente o uso particular do direito em favor dos privilegiados, ele se atém, no entanto, a considerar este episódio como mais uma manifestação contin-

³ MARX, Karl. *Marx: escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura económica, 1987, p. 200.

⁴ Idem, p. 255.

gente do mau uso ou da má compreensão do que seja o direito. Marx apela ao Estado contra a vileza contida na discussão acerca da referida legislação, no sentido de que este restabeleça o referencial correto para as disposições legais. Assim ele recorrerá à ideia de Estado, em defesa dos direitos da humanidade, dizendo: “Qualquer Estado moderno, por pouco que responda ao seu conceito, se verá, ao menor intento prático, obrigado a gritar a semelhante poder legislativo: Teus caminhos não são os meus, nem tampouco os meus teus pensamentos.”⁵

A sua postura é inequívoca quanto à consideração do Estado como a instância maior da universalidade, o depositário da liberdade racional, que, como tal, não pode se curvar a interesses particulares. A resposta ao chamamento do Estado à sua verdade será o fechamento da *Gazeta renana*.

Ao término de sua estada na *Gazeta Renana*, Marx se recolhe aos estudos, para tentar responder “às dúvidas que o assaltavam”. Em 1843, Marx escreve a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, concentrando-se sobre os parágrafos da obra de Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, que tratam do Estado. A crítica ao edifício lógico de Hegel, que tem na filosofia do espírito objetivo o Estado como ápice, é feita por Marx no sentido de indicar neste procedimento a inversão ontológica da relação entre ser e ideia e a mistificação que dela se deriva. Sendo a ideia o sujeito, temos, segundo Marx, que em Hegel,

A realidade empírica é tomada tal como é; ela é também enunciada como racional; porém ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico.⁶

A crítica ao procedimento especulativo se enlaça à crítica do próprio Estado, que já se inicia neste texto, vindo a culminar numa compreensão absolutamente peculiar do significado da política. Se a princípio, trata-se não de uma recusa do Estado enquanto instância de universalidade, mas da recusa do procedimento especulativo que qualificaria qualquer Estado existente como racional, — e, nessa medida, insere-se a defesa da democracia em contraposição ao reconhecimento da monarquia constitucional como expressão legítima do Estado moderno por Hegel —, temos, no entanto, elementos neste texto que já propiciam a ruptura com a determinação tradicional da política.

A sociedade civil aparece neste texto, mesmo que ainda não em seu contorno definitivo, como o polo determinante das relações políticas e jurídicas, em oposição à colocação hegeliana do Estado como fundamento

⁵ Idem, p. 264.

⁶ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 31.

e síntese das esferas da família e da sociedade. Esta reconfiguração da relação sociedade-Estado possibilitará a Marx uma abordagem radicalmente distinta da hegeliana acerca do Estado.

Na análise marxiana, o Estado moderno estaria divorciado da sociedade civil. Esse divórcio se traduziria efetivamente na cisão entre o cidadão do Estado e o indivíduo enquanto membro da sociedade, em sua vida privada. Marx dirá que o indivíduo privado não se reconhece na determinação universal abstrata, e o cidadão não se traduz na sua realidade empírica. O Estado moderno se caracteriza, segundo Marx, por uma relação de exterioridade em relação à vida civil, resguardando a universalidade que faltava aos “Estados de unidade substancial”, nos quais a tradução da vida civil se pautava pela manutenção da desigualdade e dos privilégios na esfera política. Essa universalidade, no entanto, se apresenta como “o céu da universalidade frente à *existência terrenal* de sua realidade.”⁷

Hegel tenta resolver essa separação através das mediações entre Estado e sociedade civil, que seriam as corporações enquanto espaços de universalização próprios à sociedade civil, na medida em que congregam interesses comuns, e a burocracia, que representa o elo material entre Estado e sociedade, sendo assim a materialização da universalidade do Estado no trato com os interesses particulares. Segundo Marx, longe de uma conciliação, a presença das mediações a que Hegel se remete indica uma abstração do Estado em relação ao social. Assim, onde Hegel pretende uma identidade entre Estado e sociedade, o que ocorre, em realidade, é uma antítese, na medida em que o Estado se eleva como uma instância à parte da sociedade.

A princípio, Marx admite a democracia como a forma de Estado na qual o Estado seria a “totalidade da existência de um povo” na medida em que daria forma ao conteúdo concreto da vida civil. Mas para além da democracia como a verdade do Estado, surge na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* o reconhecimento de que o Estado se comporta como esfera de universalização dos interesses particulares dos estamentos privilegiados. Instaure-se no texto de Marx, nesse momento, uma dupla tematização, a primeira guiada pela ideia de que o Estado, se não é a efetiva transcrição dos interesses da sociedade civil, é simplesmente uma *representação*; e a segunda que avança na trilha aberta pelo desvelamento do caráter particularista do Estado frente à divisão social.

Quando da análise da propriedade privada e do direito de primogenitura defendidos por Hegel, Marx observa que “a constituição é, portanto, aqui, a *constituição da propriedade privada*”⁸ e, mais que isso, que “a verdadeira

⁷ Idem, p. 51.

⁸ Idem, p. 114.

razão da propriedade privada, a *posse*, é um *fato*, A sociedade converte a posse de fato em posse de direito, em *propriedade privada*.”⁹

Esses novos elementos preparam a ruptura com a ideia de Estado racional e apontam o caráter material do Estado em contraposição àquela caracterização inicial do Estado como instância de universalidade abstrata. Ou seja, a partir de um certo momento do texto de Marx, o Estado deixa de ser uma presença espiritual, pairando sobre a sociedade civil, e passa a ser entendido como uma necessidade vinculada aos interesses materiais da sociedade civil, dividida em seus segmentos. Na *Crítica de 43*, de fato, Marx parece se encontrar em uma bifurcação dilemática que aponta em dois sentidos opostos: o que se resolve no interior da determinação ontopositiva do Estado, no qual a democracia é apontada como “solução do enigma”; e o que prepara o terreno para a determinação ontonegativa do Estado, que não é explicitamente trabalhada nesse texto.

A importância da *Crítica de 43* está exatamente na demolição do aparato teórico no qual a concepção anterior do nosso autor se apoiava, abrindo caminho para a instauração de seu próprio modo de pensar, na medida em que, a partir de então, Marx encaminhará sua reflexão tendo como ponto de partida a sociedade civil, não importando aqui o quão incipiente ainda possa ser a sua compreensão acerca da sua real dinâmica.

O texto imediatamente posterior à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é a *Questão Judaica*. Nesse texto, o Estado é afirmado como instância de expressão de uma universalidade formal, abstrata, que se contrapõe à sociedade civil, lugar das particularidades e das diferenças efetivas. No entanto, esta oposição é apenas formal, na medida em que a fragmentação vivida pelo indivíduo privado é que sustenta a universalidade idealizada no cidadão. De acordo com Marx, esse estado de coisas começa a se revelar não como um “acidente” na relação do Estado com a sociedade, para o qual, por exemplo, a democracia poderia ser o corretivo, mas como a relação real e possível entre a esfera política e a esfera social. Ao contrário da concepção clássica de política, na qual a virtude do Estado consiste em ser, ao menos potencialmente, o depositário dos princípios universais que tornariam a todos os homens iguais nos seus direitos e deveres, Marx sustenta que o Estado se origina exatamente das insuficiências de uma sociedade em realizar em si mesma de forma concreta estes ideais universalistas, ou seja, de garantir em sua dinâmica a igualdade de condições sociais.

Evidencia-se uma determinação ontonegativa do Estado, termo cunhado por José Chasin, na medida em que sua presença indica o “caráter antissocial” da vida civil. Marx introduz a distinção entre emancipação humana e emancipação política que visa exatamente indicar o diferencial entre o patamar

⁹ Idem, p. 116.

possível de ser alcançado pela política no que se refere às potencialidades de desenvolvimento humano, e o patamar possível de ser alcançado por uma sociabilidade que dispense a representação política. O Estado se circunscreve no limite da emancipação política, da afirmação de princípios universais justamente em contradição ao metabolismo social que constitui o terreno dos interesses privados e à consequente exclusão de segmentos do patamar mínimo exposto no ideário igualitarista moderno. Contrariamente à determinação tradicional da política, Marx afirma que quanto mais desenvolvido o Estado, tanto mais se acirra a contradição entre a universalidade abstrata e o conteúdo concreto da vida social. Em suas palavras:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele.¹⁰

Novamente temos aqui indicado o fenômeno da dupla existência, como sendo característica de uma sociabilidade que historicamente eleva a valor a universalidade humana, mas que mantém efetivamente uma contradição em relação a esse valor. Se Marx afirma que a gênese do Estado está justamente na forma da sociabilidade que “trata os homens como meios”, que os torna “joguete de poderes estranhos”, doravante a sua crítica será focalizada nessa forma de sociabilidade e mais exatamente na investigação dos “poderes estranhos” que bloqueiam a emancipação humana.

Em um outro artigo de 1844, *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*, Marx introduz uma segunda distinção entre revolução política e revolução social, que aprofunda a distinção entre emancipação política e emancipação humana. Esclarecendo a gênese do Estado, ele dirá:

Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Em consequência, a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor. Sim, frente às consequências da natureza associal dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa expoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, frente a essas consequências a lei *natural* da administração é a *impotência*.¹¹

Uma vez que o Estado moderno se sustenta sobre a sociabilidade marcada por interesses antagônicos, não se pode esperar dele uma erradicação das

¹⁰ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40.

¹¹ MARX, Karl. *Glosas Críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano”. In MARX, K/ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 39.

mazelas sociais, mas tão somente a eternização das mesmas de maneira administrada, através de medidas paliativas. Dessa forma é que Marx argumenta que, mesmo nos países mais desenvolvidos politicamente, os bolsões de miséria são tidos como elementos constituintes, para os quais o Estado só pode propor a assistência social conjugada com a penalidade jurídica. Ele observa:

Quanto mais poderoso for o Estado, ou seja, quanto mais político for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no *princípio do Estado*, ou seja, na *atual organização da sociedade*, da qual o Estado é expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das mazelas *sociais* e a compreender seu princípio *universal*. O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, *menos capaz* será de compreender mazelas sociais.¹²

O aspecto a ressaltar nesse trecho é a determinação das limitações originárias do Estado, o que determina a impotência não de um espectro político ou outro que esteja no governo, mas do Estado enquanto tal. A esperança de que a questão social possa ser resolvida através da política se baseia, de acordo com Marx, em uma incompreensão dos limites da política.

No entanto, há que estar atento para o fato de que o reconhecimento dos limites da ação política não significa o abandono da política ou o imobilismo e indiferença frente às possibilidades do governo. Não se trata de extrair daqui que Marx tenha rechaçado a política, que ele tenha tomado como equivalentes quaisquer proposição e ação políticas, ou mesmo tomado como indiferentes quaisquer governos ou regimes políticos. Do que se trata é de esclarecer a essência da política, de compreender a esfera política em sua gênese, em sua relação com a forma da sociabilidade, e em seus limites efetivos, derivados de sua condição ontológica. Essa posição fica clara quando em *A miséria da filosofia*, texto de 1847, ele observa:

Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, o movimento político que não seja, ao mesmo tempo, social. Somente numa ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre classes as revoluções sociais deixarão de ser revoluções políticas.¹³

Com tal esclarecimento, coloca-se em questão a crença na política baseada na noção de uma “vontade política”, exatamente porque, como dirá Marx, a crença na onipotência da vontade como fundamento da política desvia o foco da questão fundamental, que é a das insuficiências da existência social. É por isso que ele afirma que: “Se quisesse eliminar a impotência de sua administração, o Estado moderno teria que eliminar a atual *vida*

¹² Idem, p. 40-41.

¹³ MARX, K. *Miséria da filosofia* – resposta à “Filosofia da Miséria” do senhor Proudhon. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 192.

privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe *tão somente* como antítese a ela.”¹⁴

A determinação ontonegativa do Estado permanece no pensamento de maturidade do autor. Em *A guerra civil na França*, texto de 1871, Marx retoma essa temática, a partir da experiência da comuna de Paris. Descartando os elementos mais marcantes do Estado – o monopólio da força, a forma representativa, a tutela sobre as instituições – a comuna se apresenta aos olhos de Marx como modelo do resgate das forças sociais anteriormente usurpadas como forças políticas:

A unidade da nação não havia de ser quebrada, mas, ao contrário, organizada pela constituição comunal e tornada realidade pela destruição do poder de Estado, o qual pretendia ser a encarnação dessa unidade, independente e superior à própria nação, de que não era senão uma excrescência parasitária.¹⁵

Ou ainda: “A constituição comunal teria restituído ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo Estado parasita, que se alimenta da sociedade e lhe estorva o livre movimento. Por esse único ato ela teria iniciado a regeneração da França.”¹⁶

Vê-se nessas passagens que a consideração acerca do Estado permanece a mesma enunciada em 1844. A ação política que a Comuna inicia há de ser completada por uma revolução social, para a qual ela serve “como uma alavanca para extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais assenta a existência de classes e, por conseguinte, a dominação de classe”¹⁷. Nas palavras de José Chasin: “em suma, à política só cabem as tarefas negativas ou preparatórias; a obra de ‘regeneração’, de que fala Marx, fica a cargo inteiramente da revolução social.”¹⁸ A ação política, orientada para a emancipação humana, não pode, portanto, se pautar por uma eternização ou aperfeiçoamento do poder político, mas pela sua superação.

2. Marx e a crítica do Direito: a questão da justiça

Trazendo à cena novamente o Marx juvenil, é interessante notar que no conjunto de artigos da *Gazeta renana*, encontramos a primeira exposição da relação “direito contra direito”, compreendida primeiramente como a

¹⁵ MARX, Karl. *A guerra civil na França*. In KARL MARX. **A revolução antes da revolução**. Vol.II. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 404.

¹⁶ Idem, p. 405.

¹⁷ Idem, p. 407.

¹⁸ CHASIN, José. *A determinação ontonegativa da politicidade*. Ensaios adHominem, v.1, tomo III. São Paulo: editora AdHominem, 2000, p. 96.

oposição entre direito positivo e direito racional. Assim, em seus artigos acerca da liberdade de imprensa, Marx afirma:

A lei de imprensa é, portanto, o reconhecimento legal da liberdade de imprensa. É direito, porque é a existência positiva da liberdade. Tem, portanto, que existir necessariamente, ainda que nunca se aplique, como ocorre na América do Norte, enquanto que a censura, como a escravidão, não podem nunca ser legais ainda que sejam registradas mil e uma vezes na forma de lei.¹⁹

A base teórica de seu pensamento nesse momento são as filosofias de Kant e Hegel. Autores que buscaram fundamentar o direito moderno, diante da universalização da liberdade e da igualdade entre os indivíduos. É nesse momento que o direito se consolida como esfera reguladora dos conflitos sociais. Diferentemente do direito antigo que refletia as diferenças sociais como diferenças políticas, de forma a não cindir sociedade e Estado, a autonomização do Estado que se verifica no mundo moderno leva ao desenvolvimento do direito como esfera da universalização da igualdade e da liberdade. Marx observa:

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade. A sociedade burguesa antiga possuía um caráter *político imediato*, isto é, os elementos da vida burguesa, como p. ex, a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação. Nessas formas, eles determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua separação e exclusão dos demais componentes da sociedade.²⁰

A emancipação do Estado é a plenitude do Estado na modernidade, que se estabelece como esfera de universalidade frente às diferenciações da vida social. Enquanto nas sociedades antigas, o direito se expressava como privilégios diretamente emanados da condição social dos indivíduos em seus estamentos e alçavam um caráter imediatamente político, a sociedade moderna necessita afirmar a universalidade de direitos em virtude da nova configuração econômica, e isso traz a necessidade de sua expressão ideológica. A este respeito, comenta Salgado:

O pensamento de Kant aparece como um momento decisivo na formulação teórica de um novo conceito de justiça: a ideia de justiça como liberdade e igualdade e que, como ideia, não se realiza totalmente no momento histórico em que se ofereceram as condições concretas do seu aparecimento, mas

¹⁹ MARX, K. *Marx: escritos de juventud., op. cit.* p. 201.

²⁰ MARX, K. *Sobre a questão judaica.*, 2010, p. 51.

fixa um projeto de realização futura, ainda que essa mesma realização seja problemática por força das novas condições concretas de vida que surgirão.²¹

Em Kant, encontramos o ideal do direito, o direito racional, que deve conduzir toda legislação que se pretenda justa, embora possa acontecer que nenhuma legislação positiva alcance esse ideal. Como expressão das mudanças sociais da modernidade, Kant procura resolver a passagem da servidão a um novo ordenamento jurídico. Em relação ao trabalho assalariado, surge a diferença entre adquirir a propriedade de outra pessoa e adquirir somente o usufruto da capacidade de trabalho por um tempo determinado, o que leva Kant a admitir um novo direito, o *ius realiter personale*, como mediação entre o direito em relação à coisa e o direito pessoal.

A respeito desse novo direito, o autor admite que esse conceito é um “novo fenômeno no céu jurídico”²², que busca normatizar o uso de algo que não se descola da pessoa como coisa (a força de trabalho). A questão fundamental a ser resolvida pelo *ius realiter personale* é a de como fazer uso de um homem livre, ou em outras palavras, de como tratar parte do indivíduo como coisa na realidade empírica, e ainda assim manter a sua personalidade livre do ponto de vista numênico. Segundo Kashiura, “isto põe Kant, sem dúvida, em sintonia com as relações burguesas em ascensão: exige-se o uso do trabalho de um homem sem reduzi-lo à condição de escravo ou de servo, isto é, sem reduzi-lo integralmente à condição de coisa.”²³

O momento kantiano em filosofia corresponde ao momento econômico-social ainda não plenamente consolidado à época. Essa imaturidade da formação do mundo moderno traz, como consequência, o fato de que não se encontra na *Metafísica dos costumes*, a figura do *sujeito de direito* em sua expressão acabada:

Porta-voz de uma burguesia ainda débil, Kant se volta como pode contra o que resta da tradição senhorial e de sua expressão filosófica. Nesse sentido, é sobretudo como liberal e modernizante que a sua filosofia se volta contra a irracionalidade da servidão e do privilégio, mas a sua crítica não pode ir muito além do salto de uma irracionalidade a outra, de uma determinação empírica travestida de racional a outra: da servidão e do privilégio à propriedade privada.²⁴

O que se tem a partir de Kant é o desenvolvimento da forma plena do direito. Como esclarece Mascaro:

²¹ KANT, I., 2010, p. 136.

²² KANT, I., 1982, p. 136.

²³ KASHIURA JR. Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 76.

²⁴ Idem, p. 81-82.

As sociedades pré-capitalistas não se estruturam por meio de formas jurídicas. O modo de produção escravista é de exploração direta: a força do senhor junte o escravo a si; cessando a força, acaba a dominação. O feudalismo, por sua vez, também é de exploração direta: o mando do senhor feudal ao servo não é contrato, não é intermediado por instrumentos jurídicos, não pode ser exigido e executado em tribunais. O que no passado se denomina por direito é um fenômeno incidental, muito ligado à religião e aos costumes morais. É no capitalismo que a forma jurídica surge e se institui com plenitude. A mercadoria exige o direito porque é transacionada. O contrato, que permite a troca, é um instrumento jurídico. Se o mercantilismo já dá os indícios de tal associação entre capitalismo e direito, será a forma de exploração do trabalho que a deixara patente: no capitalismo, para que o trabalhador seja levado ao trabalho e ali explorado, o instrumento por excelência de tal vínculo é a forma jurídica. Por meio do contrato de trabalho, trabalhador e capitalista são tornados equivalentes, transacionando e estabelecendo vínculos graças à autonomia da vontade. Para que o capitalismo se estruture em termos de exploração do trabalho assalariado, surgirá a figura central do sujeito de direito.²⁵

O passo seguinte na definição do sujeito de direito será dado por Hegel que, diante da realidade generalizada da compra e venda da força de trabalho, procurará pensar sua possibilidade através do contrato, distanciando assim a venda dos “atributos pessoais” de uma negação da liberdade e da igualdade. Nasce assim o sujeito de direito em sua plenitude.

Tal predomínio das relações capitalistas sobre os resquícios feudais apenas se mostra de forma clara ao tempo de Hegel que, como observa Marx, não se prende unicamente às condições atrasadas do desenvolvimento econômico alemão, mas se situa à contemporaneidade dos países mais avançadas como a França e a Inglaterra. Aponta Naves:

É somente nas condições de existência de um *modo de produção especificamente capitalista* que o indivíduo pode se apresentar desprovido de quaisquer atributos particulares e qualidades próprias que o distingam de outros homens; ele se apresenta como pura abstração, como pura condensação de capacidade volitiva indiferenciada. É isso que empresta ao homem, a qualquer homem da sociedade burguesa, a capacidade de praticar os mesmos atos da vida civil, sem quaisquer diferenças, hierarquias ou discriminações de nenhuma natureza entre eles. Podemos chamar a isso de uma *equivalência subjetiva real*.²⁶

Com o crescimento das transações de troca, as obrigações legais passam a ter um caráter universal, dando origem ao direito moderno, e tendo como característica fundamental o contrato, expressão do reconhecimento da

²⁵ MASCARO, Alysson Leandro. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 174.

²⁶ NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 68.

liberdade recíproca entre os indivíduos iguais. Tal aspecto fundamental será desenvolvido por Hegel.

A vontade livre se apresenta de forma imediata no domínio do direito abstrato, o que se faz pelo conceito de pessoa ou sujeito de direitos. Um segundo momento da vontade se expressa na moralidade subjetiva, na relação do sujeito moral com a universalidade. E o terceiro momento se alcança na eticidade ou moralidade objetiva, quando se compreende a unidade e suprassunção desses dois momentos abstratos. Dessa forma, ao tratar da justiça, tem-se uma primeira tematização na seção do Direito abstrato, quando se foca fundamentalmente a questão da propriedade e de sua alienação através do contrato. Esse tema surge novamente na seção sobre a eticidade, quando se converte na questão da justiça social, na relação do Estado com a sociedade civil.

Ao tratar do direito abstrato, Hegel aponta o seu princípio na noção de pessoa, ou seja, o sujeito que tem consciência de si “não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são invalidados”²⁷. Vale dizer que a noção de pessoa ou sujeito de direito é uma noção abstrata e geral que desconsidera os fatores particulares que possam afetar cada indivíduo em sua vida concreta. Tal abstração, para além das diferenças, desigualdades e privilégios próprios da feudalidade, caracteriza o direito moderno. A ênfase no direito pessoal como única forma do direito em Hegel coloca a liberdade no centro de todas as transações, transformando em propriedade não só o que é exterior à pessoa, mas o que é exterior à sua liberdade, no caso, o seu próprio corpo e a sua própria vida. Esse passo é importante na formulação do contrato de compra e venda da força de trabalho, ultrapassando as imprecisões do direito pessoal-real kantiano. Assim, segundo Hegel, “são objetos de contrato, assemelháveis a objetos de compra e venda, qualidades do espírito, ciência, arte, até poderes religiosos (prédicas, missas, orações) e descobertas.”²⁸

Em relação à exteriorização da vontade livre, Hegel sustentará a ideia de que a propriedade é o passo para fora sem o qual a vontade do sujeito permanece meramente interior. Distingue entre coisas em seu caráter imediato já dadas às pessoas, e coisas que se tornaram exteriores através da vontade e que podem ser alienadas, na medida em que os talentos, saberes, etc, são exteriorizados e se dão uma existência exterior. No entanto, “são inalienáveis e imprescritíveis, como os respectivos direitos, os bens, ou antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim”²⁹.

²⁷ HEGEL, G.W. F. *Princípios da filosofia do direito*, op. cit. p.40.

²⁸ Idem, p. 45.

²⁹ Idem, p. 63.

Nesse sentido, a escravidão constitui uma alienação da personalidade e, portanto, uma violação do direito.

Hegel trabalha aqui a possibilidade de dispor livremente da propriedade do corpo sem que haja violação do direito da pessoa. Para tal, considera como objeto de alienação tanto o produto das capacidades do indivíduo quanto o emprego de suas capacidades por um determinado tempo. A limitação do tempo é fundamental porque “o uso das minhas forças só se distingue das minhas forças, e, portanto, de mim, quando é quantitativamente limitado”³⁰. Tal transação será regulada através do contrato que tem como princípio ser produto do livre-arbítrio de dois particulares. Diz Hegel a respeito do contrato: “Esta relação de vontade a vontade constitui o terreno próprio e verdadeiro onde a liberdade tem uma existência. É essa mediação que constitui o domínio do contrato”³¹.

Na seção sobre o direito abstrato, a vontade particular é o elemento a partir do qual se sustentam as trocas justas, pautadas sobre o contrato. Nesse caso, temos a forma da liberdade mais simples e mais abstrata, que aparece objetivamente na forma do direito. Um momento necessário, mas abstrato em relação à plena realização da liberdade substancial no Estado ético.

A posição de Hegel no que se refere à relação entre o indivíduo e a sociedade se coloca no quadro instaurado pela modernidade, caracterizado pela ruptura dos liames tradicionais, hierárquicos, entre os indivíduos, e pelo advento de uma nova ordenação social de caráter universalista. A noção de uma astúcia da razão, que une o interesse particular e o interesse universal, o bem geral, pode ser lida como uma tradução para o campo filosófico da “mão invisível do mercado”, do universo econômico de Adam Smith. Mas há um sentido superior, um sentido moral, que diferencia Hegel da postura liberal: ao Estado ético, cabe a disciplina dos particulares nas transações econômicas, de forma a garantir os direitos inalienáveis dos indivíduos. Nesse sentido, um aspecto notável da filosofia do direito de Hegel é o direito de emergência ou direito de necessidade, *Notrecht*, que se coloca como superior ao direito de propriedade.

Tendo esses autores como pano de fundo, cumpre ressaltar a compreensão madura de Marx das formas ideológicas como formas de apreensão e intelecção da realidade concreta. Em suas referências ao direito, tem-se a compreensão do direito como uma forma ideológica que não tem história própria, que não se desenvolve a partir de uma racionalidade intrínseca, mas sim que opera, no terreno das relações privadas, a regulação das trocas, agora generalizadas. Em relação às ideias jurídicas, ele desvela a sua origem no processo histórico-social que levou à universalização da

³⁰ Idem, p. 65.

³¹ Idem, p. 70.

igualdade e da liberdade, predicados que são suportes do surgimento do sujeito de direito, proprietário livre e que participa em igualdade da esfera de circulação de mercadorias.

A esse respeito, o autor se posiciona com toda clareza ao reconhecer que

Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade* e *liberdade*. Como ideias puras, são simples expressões idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência.³²

A generalização da produção de mercadorias se suporta sobre a generalização da mercantilização da força de trabalho. Na medida em que as mercadorias não podem ir sozinhas ao mercado, há que se regulamentar as condições de seus possuidores como proprietários livres e iguais, como pessoas jurídicas. O que leva Pachukanis a afirmar: “O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em mercadoria dotada da enigmática qualidade do valor.”³³

Se o primeiro aspecto que se ressalta da investigação de Marx é a derivação ontológica do direito em relação aos fundamentos concretos do ser social, ou seja, o fato de que as formas jurídicas não determinam o conteúdo social, mas o expressam, o segundo aspecto, que muito nos interessa aqui, se refere aos elementos contingentes que constituem a força que decide entre direitos iguais, ou, em outras palavras, que decide sobre o que é o justo:

Toda forma de produção forja suas próprias relações jurídicas, forma de governo, etc. A insipiência e o desentendimento consistem precisamente em relacionar casualmente o que é organicamente conectado, em reduzi-lo a uma mera conexão da reflexão. Os economistas burgueses têm em mente apenas que se produz melhor com a polícia moderna do que, por exemplo, com o direito do mais forte. Só esquecem que o direito do mais forte também é um direito, e que o direito do mais forte subsiste sob outra forma em seu ‘estado de direito’.³⁴

As considerações sobre a justiça encontradas nos textos de Marx dizem respeito à justiça das transações. A longa incursão crítica de Marx no terreno da economia política, no sentido de discernir a origem do valor da mercadoria e sua medida recoloca em termos originais a sua tematização sobre a justiça no mundo moderno. A determinação social da força de trabalho como mercadoria contém em si, como qualquer outra, a sua duplicidade como valor de troca na esfera da compra e venda, e valor

³² MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 298.

³³ PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 83.

³⁴ MARX, Karl. *Grundrisse*, *op. cit.* p. 43.

de uso, criador de valores, na esfera da produção. Assim, a contradição existente na duplicidade da mercadoria força de trabalho é apresentada em *O Capital*:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro, que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral.³⁵

Marx examina nesta passagem o vínculo existente entre as relações necessárias em um dado modo de produção e a sua expressão ideológica, enquanto conscientização, legitimação e possibilidade de operacionalidade. Na esfera da circulação, as trocas se dão absolutamente em consonância com os princípios expressos na forma dos direitos “naturais” do homem. A vontade livre e a igualdade jurídica se realizam na equivalência da troca, como direitos que realmente se efetivam na esfera da circulação, com o que se preservam os aspectos moral e jurídico da relação econômica.

Embora Marx reconheça que mercadorias podem ser vendidas por preços que se desviam de seus valores, esses desvios orbitam em torno do valor, sem o que não haveria qualquer possibilidade de comensurabilidade entre mercadorias. Acontece que, ao passar da análise da troca de mercadorias à compra e venda da mercadoria “força de trabalho”, essa comensurabilidade se mantém, garantindo a justiça na transação, mas, dada a sua singularidade, essa mercadoria contém em si a possibilidade de produção de mais valor. A questão é posta nos seguintes termos por Marx:

A transformação do dinheiro em capital tem de ser explicada com base nas leis imanentes da troca de mercadorias, de modo que a troca de equivalentes seja o ponto de partida. Nosso possuidor de dinheiro, que ainda é apenas um capitalista em estado larval, tem de comprar as mercadorias por seu valor, vendê-las por seu valor e, no entanto, no final do processo, retirar

³⁵ MARX, Karl. *O Capital I*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 250-51.

da circulação mais valor do que ele nela lançara inicialmente. Sua crisalidação tem de se dar na esfera da circulação e não pode se dar na esfera da circulação. Essas são as condições do problema. *Hic Rhodus, hic salta.*³⁶

A transação justa, igualitária e livre entre proprietários dá início ao processo de valorização do capital, reproduzindo a ordem societária em sua aparência de normalidade. O trabalhador recebe o justo valor pela sua mercadoria. Esse é o ponto que Marx tanto frisa ao analisar o processo de valorização do valor necessário do capital: a circulação como troca de equivalentes não cria valor, apenas o realiza, e no caso da troca da força de trabalho, a circulação deixa de ser uma circulação simples, e insere o dinheiro enquanto meio de circulação no circuito do dinheiro como capital, sem deixar de exibir a lisura do processo de circulação simples. Tal transformação só pode se dar em um momento histórico no qual a produção social se torna produção de mercadorias, de forma generalizada, e no qual os indivíduos, para realizarem as trocas de suas mercadorias, precisam exibir o mesmo *status* de igualdade e liberdade, afim de tornar legítima essa troca.

Ainda que o indivíduo A sinta necessidade da mercadoria pertencente ao indivíduo B, não se apodera dela pela violência, o que vale também para o outro, mas ambos se reconhecem mutuamente como proprietários, como pessoas cuja vontade se manifesta através de suas respectivas mercadorias. Surgem assim, portanto, os conceitos jurídicos de personalidade e de liberdade, aqui contidos.³⁷

Não por acaso, a regulação jurídica recai sobre a circulação, como esfera das transações voluntárias entre os agentes individuais, portando uma aparência de absoluta legitimidade. Ultrapassar este nível da aparência do processo exigiria o deslocamento da esfera da circulação, na qual se verifica a regulação jurídica e, portanto, a efetivação dos direitos assumidos por esta regulação, à esfera da produção, na qual estes direitos se vêm invertidos em sua determinação:

Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* [vulgar] extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas *dramatis personae* [personagens teatrais]. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar, além da ...despela.³⁸

³⁶ Idem, p. 240-241.

³⁷ MARX, K. *Grundrisse*, op. cit. p. 187.

³⁸ MARX, K., *O Capital I*, op. cit. p. 251.

Situar a questão da justiça exclusivamente na esfera da circulação, no âmbito das transações entre os agentes individuais termina por se configurar como uma ilusão de ótica na qual se obscurece a objetividade social que coloca os indivíduos naquela relação. Tal ilusão desata as esferas da produção e da distribuição, perdendo-se a totalidade do processo social. Fica-se preso a uma inteligibilidade que permanece no plano fenomênico das relações aparentes entre agentes individuais, abstraídas das condições objetivas que determinam as relações sociais e a sua medida de justiça.

A questão da justiça na sociabilidade capitalista se pauta por uma naturalização das relações de produção, e de uma suposta liberdade socialmente conduzida nos assuntos relativos à distribuição dos bens. Nesse sentido, as teorias da justiça na contemporaneidade se assentam sobre a mesma base já posta por John Stuart Mill, ao cindir a esfera da produção e a esfera da distribuição.

A regulamentação das leis da distribuição não se dá por um acordo razoável de vontades, mas tem um enraizamento concreto no modo de produção. Esse enraizamento é anterior a qualquer acordo razoável, pois este se estabelece sobre a necessária repartição entre salário e lucro, derivados ambos da extração da mais-valia. Os limites de uma recomposição nessa repartição, atendendo a reivindicações trabalhistas, são dados objetivamente pela condição do próprio momento econômico, em primeiro lugar, e posteriormente, pelos chamados “elementos histórico-morais” que influem sobre as negociações em relação à distribuição.

Mas, fundamentalmente, a troca, ainda que se sujeite a certos aspectos contingentes, não pode se desviar do valor, ou seja, não pode se apartar das relações correspondentes à produção capitalista que transformam força de trabalho em mercadoria.

Por outro lado, é preciso desconhecer esta origem para alçar uma condição de justiça intemporal como reguladora destas relações. O próprio termo “justiça redistributiva” acolhe como natural a distribuição determinada pela produção capitalista, jogando para um segundo momento – consensual, normativo – os ajustes compensatórios na forma de redistribuição. A redistribuição visa uma minimização das perversidades do processo, através de uma reorientação de parcela da mais-valia, através de taxaço de impostos proporcionais, por exemplo, que permitam a execução de políticas públicas compensatórias.

Os autores que desconsideram a origem social das regulações jurídicas lançam a questão da justiça para a esfera da circulação e supervalorizam aspectos secundários na determinação da força de trabalho. A este respeito, é esclarecedor o trecho no qual Marx se refere às tentativas morais de se determinar o valor da força de trabalho:

Clamar por *retribuição igual ou mesmo equitativa* na base do sistema de salariado é o mesmo que clamar por *liberdade* na base do sistema de escravatura. O que vós considerais justo ou equitativo está fora de questão. O problema é este: o que é que é necessário e inevitável num dado sistema de produção?³⁹

Ao tematizar a questão acerca da determinação do salário, Marx torna clara a sua forma de abordagem. Situa-se no terreno de uma investigação objetiva da realidade sócio-econômica, e é no seu interior que procura determinar o peso das instâncias implicadas na determinação do valor da força de trabalho. Assim, reconhece o que seria o limite mínimo deste valor, que se reduz à simples reposição física da força de trabalho, ao mesmo tempo que aponta para os fatores histórico-sociais que forcem a negociação deste valor rumo a seu limite máximo. Este elemento histórico e moral que desempenha um papel significativo na luta por melhores salários se submete, entretanto, ao movimento econômico, ele atua entre os limites do aceitável e do possível no ajuste de salários, refletindo as condições tradicionais de vida de um determinado país ou região, bem como o nível de organização dos trabalhadores.

Esta reflexão de Marx nos indica que, se ele reconhece o fator moral como elemento atuante nos processos de regulação social, em nenhum momento ele o hiperdimensiona ou o autonomiza em relação à ordem econômica que permanece como base das relações sociais.

Portanto, o que Marx almeja é esclarecer os limites objetivos dentro dos quais se formam os conceitos que tornam a prática cotidiana inteligível e passível de ação por parte dos agentes individuais. A possibilidade de uma proposição nova que venha a substituir um conceito ou representação mais antigo só se coloca em função de modificações nas condições objetivas da vida social. O autor não nos brinda com um ideal de justiça a ser alcançado em virtude de uma dada natureza humana enfim redimida ou de uma filosofia da história de caráter escatológico. Diferentemente, o que Marx nos oferece em suas considerações sobre a justiça nos parece ser a intelecção de uma possibilidade que se vincula à expansão da capacidade produtiva social, da riqueza social, regulada em outras bases societárias.

Tais considerações se baseiam na possibilidade histórica de um rompimento com a métrica do equivalente, antevista pelo autor a partir da compreensão de que as contradições do modo de produção capitalista, basicamente o suporte do valor sobre o tempo de trabalho e a constante redução desse tempo necessário em virtude do desenvolvimento das forças produtivas, que acabaria por “lançar aos ares” as premissas objetivas sobre as quais se edificaram as noções jurídicas modernas:

O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro

³⁹ MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Centauro, 2003, p. 86.

lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida ou morte – do necessário. Por um lado, portanto, ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação de riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado. Por outro lado, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas pelo tempo de trabalho e encerrá-las nos limites requeridos para conservar o valor já criado como valor. As forças produtivas e as relações sociais – ambos aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem somente como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir de seu fundamento acanhado. De fato, porém, elas constituem as condições materiais para fazê-lo voar pelos ares.⁴⁰

Considerações finais

Uma referência mais explícita a uma outra forma de justiça se encontra na *Crítica do Programa de Gotha*, quando encontramos a célebre formulação: “De cada qual segundo suas capacidades, a cada qual segundo suas necessidades”.⁴¹

Talvez seja um momento único na obra de Marx na qual poderíamos dizer de um princípio normativo próprio de uma sociedade comunista. Isso nos coloca a questão: trata-se de um princípio de justiça ou não?

Tal questão se justifica na medida em que, ao tratar da justiça das transações, o que Marx nos aponta é a imbricação entre justiça e direito, no sentido de reconhecer o direito como instância que, ao dar inteligibilidade ao fato, ou seja, à ordem capitalista, também lhe garante a legitimidade. Nesse sentido, um para além do capital seria também um para além do direito e da justiça.⁴² No entanto, sem adentrar na questão da extinção histórica do Estado e do direito, restaria ainda algum conteúdo à justiça como elemento normativo, não necessariamente jurídico. É nesse sentido que encaminhamos nossa reflexão, começando pela compreensão do que seja um princípio.

Podemos distinguir entre a compreensão de um princípio como sendo de caráter apriorístico, de origem racional ou sensível, que se coloca como

⁴⁰ MARX, K. *Grundrisse, op. cit.* p. 588-589.

⁴¹ MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32.

⁴² A esse respeito, ver SARTORI, Vitor. Apontamentos sobre justiça em Marx. *Revista NOMOS (FORTALEZA)*, v. 37, p. 331-353, 2017.

determinante, e a compreensão de um princípio reconhecido como decorrente, derivado de uma dada substancialidade social, o que nos parece corresponder às determinações presentes na obra de Marx acerca da relação entre ideias e vida concreta.

Feita essa distinção, compreendemos que o que se encontra nessa formulação é exatamente o desvelamento de um princípio que pode decorrer da situação radicalmente diversa de uma sociedade comunista, dadas as novas condições objetivas ali configuradas. Isso nos coloca uma segunda questão: trata-se de um princípio de justiça ou não?

Segundo Agnes Heller, não se tem aí um princípio de justiça, mas um princípio para além da justiça, que se compreenderia como decorrente de uma visão marxiana de uma “super-sociedade”, na qual os interesses individuais e sociais coincidiriam, de forma a não mais serem necessárias normas de coerção externa para a realização da justiça. Assim, em *A condição política pós-moderna*, ela diz:

Pode surgir a questão de não termos incluído o princípio “a cada um segundo suas necessidades” entre as ideias de justiça. Nós a excluímos bastante deliberadamente porque, ao contrário da crença disseminada, esse princípio *não* é uma ideia de justiça. Ao contrário, esse princípio nos manda ir *além* da justiça.⁴³

Dizer que o princípio apresentado por Marx está além da justiça significa, em sua análise, que tal ideia se fundamenta sobre uma concepção utópica de sociedade, a qual, a rigor, não necessitaria mais da justiça. A valer essas considerações, poderíamos chegar à conclusão de que, uma vez eliminados os antagonismos sociais, a própria justiça também deixaria de ter sentido. Mas me parece que a questão é mais complexa. A depender da resposta que dermos a esta questão, Marx pode ser tido como um pensador utópico e concordaríamos então com as interpretações segundo as quais nosso autor transfere para o mundo terreno a redenção humana, tratando-se de uma forma escatológica de filosofia. É exatamente o pensamento de Agnes Heller, que acredita que em Marx, “a autonomia absoluta e a extravagância da virada antropológica em direção à ‘perfeição’ foram concebidas, e a ideia religiosa do “Reino de Deus” foi secularizada.”⁴⁴

Chamamos atenção para o fato de que tais reflexões se dão no interior de um certo princípio de justiça — a equivalência -, naturalizando-o, eternizando-o, ao contrário do que faz Marx ao nos apontar o caráter histórico-social das representações que acompanham as relações humanas. Nesse contexto, a justiça assim historicamente posta seria “a justiça” e

⁴³ HELLER, Agnes/ FÉHER, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 176

⁴⁴ HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 150.

perderia seu sentido quando houvesse a resolução das precariedades e das desigualdades materiais.

Após o esforço de Marx em esclarecer essa relação entre relações concretas e ideias que as tornam inteligíveis, está claro que a enunciação presente na *Crítica do Programa de Gotha* não pode ser compreendida como um princípio de justiça no sentido apriorístico. Mas a questão é: seria então um princípio para além da justiça, para uma sociedade na qual a questão da justiça não se colocaria mais, seja porque a questão do acesso aos bens estaria resolvida, seja porque se teria alcançado a comunidade perfeita na terra?

Entendemos que, diferentemente disso, seja um enunciado de uma possibilidade de justiça correspondente a uma nova existência social, posta pelo desenvolvimento científico e tecnológico e pela regulação consciente do “reino da necessidade”, que redundaria em uma sociedade da abundância, não mais assentada sobre a “medida miserável do tempo de trabalho”. Mas isso nunca significou para Marx a resolução de todos os problemas, a forma final da sociedade humana, e sim tão somente o elemento possível de ultrapassar os impasses característicos da sociabilidade capitalista que contrapõem interesses privados e interesses gerais. Haveria que se lidar com uma existência social edificada para além do valor, para além da equivalência da medida do tempo de trabalho e para além da justiça distributiva baseada nessa equivalência. Nesse sentido, seria uma outra possibilidade de justiça baseada, portanto, na assimetria, na diferença. E esse é um ponto importante na reflexão de Marx: a possibilidade da emergência real das diferenças e a sua não submissão a um único critério como base para a justiça.

De fato, isso seria razoável de se pensar se levarmos em conta que Marx trabalha a noção de justiça apenas em relação às transações, ou mais especificamente, a justiça que se realiza na circulação e que, na dinâmica de uso da força de trabalho, permite o mais-valor como algo legítimo. Essa justiça como equivalência é resultante de um momento histórico em que a relação ontologicamente prioritária entre os indivíduos é mediada pela troca. De acordo com a análise de Marx na *Crítica do Programa de Gotha*, temos que a transição do mundo capitalista ao socialista envolve a discussão acerca desse princípio de justiça, e autoriza a suposição de sua extinção. Mas isso não significa dizer da extinção de um outro princípio de justiça, não necessariamente jurídico, mas como princípio normativo de outra forma de existência social. Dizer da extinção dessa forma de justiça enquanto equivalência não significa, a nosso ver, dizer da extinção da justiça como parâmetro normativo em outra formação social, e, portanto, exibindo um outro conteúdo socialmente possível. A precedência das condições objetivas para tanto é reiterada por Marx como possibilidade (e evidentemente não como condição suficiente) para que se efetue uma mudança de horizonte que torne possível a emergência de uma nova ideia

de justiça, completamente desvinculada de uma medida única, portanto, uma outra ideia de justiça, impensável numa sociabilidade dos equivalentes, como é a sociabilidade burguesa.

A análise de Marx se dá em relação à justiça nas transações. Mas não podemos desconsiderar o alcance mais abrangente do pensamento do autor no que se refere à possibilidade objetiva de emancipação humana, e, em outros termos, do que arriscamos chamar aqui de uma justiça em relação ao gênero humano, em resposta ao processo de alienação em relação ao gênero, que se verifica quando da inversão da atividade humana como exteriorização da vida (*Lebensäußerung*) em simples alienação da vida individual e genérica, como meio de sobrevivência (*Entäußerung*).

Ao tratar da transição ao modo de produção socialista, Marx trata da subsistência do princípio de justiça como equivalência, ainda que se tenha agora a recomposição integral do valor dessa força de trabalho, ou seja, que todo o tempo de trabalho passe a ser pago. Tem-se que a justiça distributiva nessa fase do socialismo não modifica o critério anteriormente estabelecido, apenas o efetua realmente, distinguindo-se assim da ambiguidade presente na sociabilidade capitalista, na qual a equivalência na compra da força de trabalho se traduz na não-equivalência na sua utilização como valor de uso, gerador de mais-valor. A métrica continua sendo o tempo de trabalho, como Marx indica no prosseguimento: “Apesar desse progresso, esse *direito igual* continua marcado por uma limitação burguesa. O direito dos produtores é *proporcional* a seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um *padrão igual de medida: o trabalho*.”⁴⁵

Continua a valer o princípio abstrato “a cada um conforme o seu mérito”, cuja gênese se compreende a partir do estabelecimento histórico, generalizado, do tempo de trabalho como unidade de medida do que cabe a cada um, e que coroa o individualismo da sociedade mercantil. Isso significa considerar as diferenças nas capacidades individuais, sejam elas naturais ou sociais, como desigualdades que justificam um usufruto maior ou menor da riqueza social. O registro é ainda o do indivíduo em sua separação, o indivíduo-átomo do qual o autor nos fala em tantas passagens, e não ainda o indivíduo social. Ademais, o autor ressalta a estreiteza de um único critério de avaliação, o que equivale a medir as individualidades sob um único parâmetro.

Continua Marx:

O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um

⁴⁵ MARX, K., *Crítica do Programa de Gotha*, op. cit. p. 30.

padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um *aspecto determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados.⁴⁶

Ao frisar esse aspecto de que a justiça em relação ao tempo de trabalho não é a justiça em relação ao indivíduo, na medida em que o reduz apenas a trabalhador, está implícito nessa formulação uma outra forma de justiça, que não é a justiça da transação, mas uma justiça em relação às potencialidades humanas, que afinal, é o horizonte da crítica marxiana à estreiteza da sociabilidade burguesa no que se refere à realização dos indivíduos. Não se trata de um ideal utópico, pois como adverte Marx, “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade”⁴⁷.

Por outro lado, a análise ontológica do conteúdo da justiça não se constitui como um aquém da justiça, ou seja, uma consideração da justiça como elemento ideológico no seu sentido estrito de ocultação/manipulação da realidade. A crítica dirigida a Marx nesse sentido é de que o autor remeteria a noção de justiça a uma simples relação de correspondência com a forma concreta das relações sociais, sem considerações de caráter axiológico. É, por exemplo, a posição de Naves:

Assim, se a relação de capital não pode ser nem “justa” nem “injusta”, é porque a análise imanente que dela Marx faz, permitindo a compreensão da natureza objetiva do domínio de classe que se materializa nas formas técnicas de produção, é totalmente incompatível com um julgamento de valor, moral ou jurídico, que nos remeteria inexoravelmente a alguma modalidade de transcendência. Ora, se o capitalismo não é a expressão da “injustiça”, o comunismo, que é, no entanto – e justamente por isso – o seu contrário direto, não poderia ser igualmente a expressão da “justiça”.⁴⁸

Aqui me parece que há alguns problemas compreensíveis a partir da base althusseriana do intérprete: uma cisão entre ciência e ideologia, que supõe o pensamento de Marx como ciência em contraposição à ideologia. Não sendo possível adentrar nessa questão, apenas chamamos a atenção para o fato de que Marx reconhece o elemento ideológico prático da noção de justiça sob o capitalismo — esse é o dado objetivo. E reconhecendo a sua gênese social, admite que esse princípio pode ser modificado em uma outra forma de sociabilidade, como seria o comunismo. Por fim, dizer do comunismo como o contrário do capitalismo é uma formulação empobrecida, que coloca em termos binários justiça e injustiça, como expressões vazias.

⁴⁶ Idem, p. 31.

⁴⁷ Idem, p. 31.

⁴⁸ NAVES, M., *A questão do direito em Marx, op. cit.* p. 99.

Além das críticas que Marx dirige à redação do Programa de Gotha no que se refere aos equívocos e lacunas acerca do trabalho como única fonte de riqueza e da distribuição do fruto do trabalho, o outro aspecto em foco é a alteridade da sociedade comunista, uma vez liberada de “suas marcas econômicas, morais e espirituais”⁴⁹ herdadas da velha sociedade. Evidencia-se na crítica de Marx a possibilidade de se pensar para além dos limites dessa velha sociedade, e não apenas propor medidas que ainda se encontram em sua órbita, tal como realizar de fato a troca de equivalentes, permanecendo o tempo de trabalho individual como medida de sua participação na distribuição. Mantendo, em outras palavras, a compreensão do trabalho social como soma dos trabalhos individuais, e não como trabalho imediatamente social, o direito continua sendo o direito burguês. A relação do trabalho assalariado implica questões muito além do simples critério de equivalência, o que nos aponta que o horizonte no qual Marx se move é radicalmente outro no que se refere à questão da justiça.

A superação do “estrito horizonte jurídico burguês”⁵⁰ pressupõe a transformação do sentido do trabalho, de sua realização como primeira necessidade vital, — o que implica a emergência da diferença -, e de sua organização racional no que se refere à produção da riqueza social e à liberação de tempo livre. O lema “de cada um segundo suas capacidades e a cada um segundo suas necessidades” é a mais extrema enunciação da possibilidade das diferenças, que só pode ser sustentada por uma existência social altamente desenvolvida.

Como isso se dará, Marx não nos deixa indicações, mas a questão passa pela pergunta: “Por que transformações passará o ordenamento estatal numa sociedade comunista? Em outras palavras, quais funções sociais, análogas às atuais funções estatais, nela permanecerão?”⁵¹

No que tange à questão da justiça, a superação do horizonte jurídico burguês significa o fim da justiça, ou o fim de um dado princípio de justiça? Faz sentido pensar a justiça que não se conduz em termos de uma medida única, ou é possível pensar a justiça como justiça em relação às múltiplas potencialidades humanas e sociais, como justiça assimétrica? A despeito da perspectiva da extinção histórica do direito e do Estado em uma sociedade sem classes, uma forma de normatividade social ainda existiria e não teria sua origem na idealização de uma comunidade bem resolvida, mas objetivamente na possibilidade socialmente dada de um melhor atendimento às diferenças individuais no que se refere às capacidades e necessidades. Isso evidentemente nos coloca diante da questão da

⁴⁹ MARX, K., *Crítica do Programa de Gotha*, op. cit. p. 29.

⁵⁰ Idem, p. 32.

⁵¹ Idem, p. 43.

exequibilidade da formulação marxiana. O que são capacidades? O que são necessidades? A formulação de Marx expressa uma universalidade que, evidentemente, não contempla as situações específicas nas quais os atos de justiça se objetivarão. Em outras palavras, em sua universalidade, a formulação marxiana se sustenta como expressão genérica de uma nova possibilidade social. A sua aplicação dependerá das especificidades de uma nova forma de existência social.

Não seria do feitio do pensamento de Marx specular sobre essas determinações, mas podemos supô-las tendo como estabelecido o caráter social da formação das individualidades. E podemos, a partir da compreensão da trajetória do autor, que não abandona a questão do desenvolvimento contraditório entre indivíduo e gênero, dizer de uma justiça em relação ao gênero, às potencialidades múltiplas do gênero e suas expressões individuais.

Referências bibliográficas

- CHASIN, José. *A determinação ontonegativa da politicidade*. Ensaios adHominem, v.1, tomo III. São Paulo: editora AdHominem, 2000.
- HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- HELLER, Agnes/ FÉHER, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- HEGEL, G.W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- KASHIURA JR. Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.
- LUKÁCS, Gyorg. *Para uma ontologia do ser social*, vol.II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Marx: escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura económica, 1987.
- MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Centauro, 2003
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003b
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. A guerra civil na França. In KARL MARX. *A revolução antes da revolução*. Vol.II. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. *Miséria da filosofia – resposta à “Filosofia da Miséria” do senhor Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

- MARX, Karl. Glosas Críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. In MARX,K/ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *O Capital I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl/ ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.
- PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- SALGADO, Joaquim C. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: ed. Del Rey, 2012.
- SARTORI, Vitor B. Apontamentos sobre justiça em Marx. *Revista Nomos* (Fortaleza), v. 37, p. 331-353, 2017.

Endereço da Autora:

PUC Minas
Rua Dom José Gaspar 500, Coração Eucarístico
30535610 Belo Horizonte – MG
anaselvaalbinati@gmail.com