

## Uma abordagem materialista da injustiça

Yves Vargas\*

Tradução: Osmar Medeiros Souza

**Resumo:** Este ensaio pretende mostrar que a injustiça não é baseada na realidade, mas sim em valores que estão para além dela. Depois de considerar injustiça a partir do ponto de vista do idealismo a dificuldade de análise materialista como consequência do realismo amoral surge e manifesta a possibilidade de que materialismo conduz ao positivismo jurídico. Evidenciando os três fundamentos da análise materialista, que levam à conclusão de que a moral não é universal, mas absoluto, que pode ser a base para o materialismo moral.

**Palavras-chaves:** Injustiça; Materialismo; Idealismo; Moral.

**Abstract:** *A materialistic approach of injustice. This essay intends to show that injustice is not based on reality but rather on values that lie beyond it. After considering injustice from the point of view of idealism the difficulty of materialist analysis as a consequence of amoral realism arises and manifests the possibility that materialism leads to juridical positivism. It evidences the three fundamentals of materialist analysis, which lead to the conclusion that moral is not universal but absolute, which may be the basis for moral materialism.*

**Keywords:** *Injustice; Materialism; Idealism; Moral.*

Imagine a seguinte cena: dois homens hurrám de dor. O da esquerda está doente, é um pestilento agonizando. Lucrécio o descreve:

sua garganta está toda negra, está banhada por um suor de sangue, e úlceras obstruem o canal da sua voz [...], úlceras semelhantes a queimaduras deixa avermelhado todo o corpo [...] uma sede insaciável devora o seu corpo queimado (LUCRÉCE, *De la nature*, VI, 1172-1200).<sup>1</sup>

O da direita não está doente. Ele hurra porque está sendo torturado: “um executante [...] tomou uma tenaz de aço, [...] e apertou-a, em primeiro lugar, na gordura da perna direita e em seguida aplicou-a sobre a coxa [...] esse executante tem muito trabalho para arrancar nacos de carne” assim Michel Foucault nos lembra o suplício de Damiens (FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, éd. Gallimard, p. 10).<sup>2</sup> Que diferença se pode estabelecer entre a dor do doente e a do supliciado? Um outro exemplo: que diferença há entre um homem que morre de fome por ter-se perdido numa floresta e um outro que morre de fome na rua, porque está sem trabalho e recursos?

A resposta não é difícil: frente ao sofrimento do supliciado e frente à morte do desempregado, nós não só nos apiedamos, nós nos indignamos. Quer dizer que nós proclamamos que não é assim que as coisas deveriam ocorrer. “Deveriam”: na indignação nós não nos situamos na ordem dos fatos mas na ordem do dever: não se trata de constatar uma dor, mas de denunciar uma injustiça.

Do ponto de vista dos fatos, uma dor é uma dor, provenha ela de um vírus ou de um carrasco. Um morto de fome é um morto de fome, seus sintomas são os mesmos, seja que proceda da natureza ou da sociedade. A

injustiça não é um fato, não faz aumentar a dor nem agrava a morte: justa ou injusta sofre-se e morre-se do mesmo jeito. O julgamento de injustiça não é então uma constatação fundada na realidade, mas sim num julgamento fundado sobre valores que ultrapassam o real.

### **Injustiça e idealismo**

Um julgamento que transcenda o real a partir de um valor, que transcenda o fato a partir do dever chama-se a isso de um “julgamento moral”. Daí porque, para compreender o julgamento: “isso é injusto”, não levanta nenhuma dificuldade no quadro de uma filosofia idealista ou espiritualista. Para estes filósofos, o mundo real, o mundo constatável pelos sentidos e passível de ser conhecido pela experiência, este mundo real é duplicado por um segundo mundo, inteligível ou divino, e este segundo mundo é aplicado ao mundo real e lhe dá uma significação moral. Platão explica que existe uma ideia de justiça e é a partir desta ideia prévia que o mundo sensível nos aparece como justo ou injusto: “Não é pela justiça que os justos são justos? [...] A justiça é uma coisa determinada”. (PLATON, *Hippias Majeur*, 287c).<sup>3</sup>

Para Malebranche, Deus é a realização da justiça mesma e os atos de Deus que acompanham sua vontade são justos. Isso significa que o mundo criado por Deus (pelos seus atos) está fundado sobre uma justiça prévia. “Deus é justo em si mesmo [...] suas vontades são necessariamente conformes à ordem imutável da justiça que Ele se deve a si mesmo [...] A

ordem imutável da justiça é uma lei que o próprio Deus nunca se dispensa”. (MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688), ch. VIII, ed. Vrin 1961, p. 252 – 253).<sup>4</sup>

Assim, quando considero a natureza, acho-me frente a uma coisa ordenada segundo a justiça, e mesmo que a natureza seja dolorosa, não posso recriminá-la em nada, pois ela manifesta uma ordem que é justa em si mesma. Se caio e me firo, posso ficar desconsolado por minha dor, mas não posso acusar de injustiça a lei da gravidade. Por outro lado, quando me volto para o lado das criações humanas, aí saio do quadro da vontade de Deus, pois o “homem não é justo por si mesmo” (Malebranche). Então, comparando a ideia de justiça eterna com a da condição humana, percebo aí uma defasagem, um desvio que chamo de “injustiça”. Para o idealismo, a ideia de injustiça depreende-se do confronto entre uma ideia primeira absoluta e uma realidade segunda contingente.

### **Dificuldade do materialismo: o realismo amoral**

O pensamento materialista não tem essa base para justificar a indignação. Se nada existe senão o real, se toda a transcendência for abolida, sobre o que poderia se fundar o julgamento de injustiça? O materialismo pareceria condenado a renunciar a qualquer postura moral. Se a tortura e o desemprego existirem em todos os lugares e há muito tempo, seria porque aqui se trataria tanto de coisas normais como de coisas naturais. Essa seria bem a lição que Trasímaco acenaria para Sócrates na República: a injustiça triunfaria em todos os lados, não devido

à corrupção, mas porque ela seria a lei positiva da vida real dos homens: “A injustiça, quando ela se desenvolve o bastante, é mais forte, mais livre, mais soberana que a justiça” (Platon, *La République*, 1, 344 a-c).<sup>5</sup>

Bela lição de realismo! Quando os filósofos materialistas – Espinosa, Montesquieu, Locke, Rousseau, Marx – denunciam o intolerável e falam de indignação, tornaram-se idealistas? Esqueceram seus princípios? Vou propor algumas pistas para fundar a indignação no quadro de um materialismo moral.

### **1. A injustiça precede a justiça e a fundamenta**

Em primeiro lugar, o materialismo afirma que a injustiça precede a justiça. A injustiça é um fato primeiro. Dizer “é injusto” não significa dizer “não é justo”, mas sim significa: “é intolerável, isso tem que acabar”. É a partir desta constatação de indignação, de recusa – “isso tem que acabar” – que a justiça faz sua entrada. A justiça não é o contrário da injustiça, é sua solução concreta. É porque a injustiça é em primeiro lugar constatada, que a justiça é exigida, como a modificação disto que existe. É a partir da constatação do injusto que se elabora a constituição do justo. É bem essa posição materialista que é contraposta à posição de Sócrates por seus dois antipáticos interlocutores: Trasímaco e Cálicles. Ambos explicam que a justiça é uma reação segunda daqueles que, padecendo na injustiça primeira, buscam se defender. “Cálicles: Deve-se aos

fracos e ao grande número a instauração das leis [...]. Eles dizem que é feio e injusto levar a melhor sobre o outro [...], porque eles são inferiores”. (Platon, Gorgias, 283 b – c).<sup>6</sup>

“Trasímaco: Aqueles que reclamam da injustiça o fazem, não por medo de cometê-la, mas por temor a sofrê-la”. (Platon, La République, 1, 344 c).<sup>7</sup>

Encontra-se a primazia da injustiça sobre a justiça entre vários materialistas. Aristóteles define em primeiro lugar a injustiça, e a partir daí, a justiça: Posto que o homem injusto é o que falta com a igualdade e que a injustiça é desigual [...] é claro que [...] se a injustiça é desigual, a justiça é igual (Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 5).<sup>8</sup>

É nessa ordem que Thomas Hobbes também procede. Ele não diz que a convenção que fundamenta a submissão do povo ao soberano seja justa, a convenção não é justa, é só uma convenção e nada mais que isso. Por outro lado, a partir do momento em que uma convenção existe, então será injusto não respeitá-la. E por consequência (eu insisto neste ponto: “por consequência”), todo o resto é justo: respeitar a convenção ou fazer tudo o que a convenção não fala, é justo, pela simples e única razão que isso não é injusto. “Quando uma convenção é feita, aí então é injusto infringi-la [...]. É justo tudo o que não é injusto”. (HOBBS, Thomas, Léviathan, ch. XV).<sup>9</sup>

Ao inverter a relação justiça/injustiça, escapa-se da transcendência da justiça. Mas não se sabe como fundar a injustiça enquanto um fato. Se a injustiça for um fato primeiro, será preciso desenhar a paisagem teórica que permita que este fato se revele como tal: como injustiça e não apenas como dano, dor, etc.

## 2. Neutralidade da natureza

Como segundo ponto, é preciso apresentar a tese de que a natureza é neutra: não é justa nem injusta. Certamente há uma ordem natural, mas esta ordem não tem nenhuma significação. É apenas a organização da matéria por sua própria dinâmica. Este é o sentido profundo da crítica que Rousseau dirige a Voltaire<sup>10</sup>: o terremoto de Lisboa não autoriza nenhum juízo de valor, o sofrimento da pobre gente que não merecia aquilo, não demonstra nenhuma injustiça natural, porque a natureza não tem por objeto de se dobrar aos caprichos dos homens. E se os terremotos são aceitáveis no deserto e injustos em Lisboa, bastaria então construir uma cidade em qualquer lugar para que, a partir de então, fosse proibido à natureza de seguir seu curso? Esta neutralidade da natureza, não vale apenas para as coisas e para os animais, mas também para os homens: no estado natural eles não são bons nem maus e a ideia de justiça e de injustiça não se aplica neste estado. Este é um ponto que unifica muitos materialistas.

Segundo Gassendi: “Quando entre os animais [...] um faz mal a outro, pode-se dizer que ele lhe é prejudicial [...], mas não que seja injusto”. (GASSENDI, *Traité de la philosophie d’Epicure*, XXVII).<sup>11</sup>

Para Hobbes: “Onde não existe sociedade, não há nada que seja injusto”. (HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XV).<sup>12</sup>

E para Espinosa: “A decisão de Adão, considerada nela mesma, não é um mal [...]. Deus [quer dizer: a natureza] dela deve ser sua causa [...] o mal que nela está não é outra coisa senão privação [...] esta privação

[...] só existe no nosso entendimento e não frente ao olhar de Deus [quer dizer: do ponto de vista da natureza]”. (SPINOZA, Correspondance, Lettre XIX).<sup>13</sup>

### **3. Injustiça e justiça são fatos sociais**

O terceiro ponto, poderíamos adivinhar, nos leva a colocar que a injustiça é um fato social. Trata-se de uma tautologia, posto que, se a injustiça não está na natureza, é que ela está na não-natureza logo, na sociedade.

Segundo Gassendi: “Entre os homens [...] a justiça não existe naturalmente [...] apenas a encontramos nas relações sociais”. (GASSENDI, *Ibid*).<sup>14</sup>

Para Espinosa: “O pecado só pode se conceber num Estado”. (SPINOZA, *Traité politique*, II, §19).<sup>15</sup>

Lucrécio diz: “Bem cedo os reis se puseram a fundar cidades [...] distribuíram rebanhos e terras [...]. Quando os reis foram degolados [...] cada um passou a querer o poder e a estar na primeira fileira [...]. Então alguns homens ensinaram aos demais a [...] fundar a justiça [...]. A partir de então, o injusto passou a se enredar na sua própria rede”. (LUCRÈCE, *De la Nature*, V).<sup>16</sup>

Segundo Hobbes: “Justiça e injustiça não são de forma alguma faculdades do corpo e do espírito [...] São qualidades do homem em sociedade e não do homem solitário”. (HOBBS, Thomas, *id.*, XIII).<sup>17</sup>

Rousseau também observa esta posição materialista, ainda que complicando-a um pouco: em cada etapa da socialização aparecem formas diferentes de injustiça. Na primeira etapa, que ele chama de “juventude no mundo”, Rousseau assim descreve esta primeira relação social:

Todo dano voluntário tornou-se um ultraje [...]. As vinganças tornaram-se terríveis e os homens, sanguinários e cruéis. Na etapa seguinte, a da agricultura, sobe-se um grau: A sanha por aumentar sua fortuna [...] inspira nos homens uma negra inclinação para mutuamente se prejudicarem [...]. Ergueu-se [...] um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, éd. Pléiade, p. 170, 175, 176).<sup>18</sup>

“Devemos fazer uma primeira observação: esta tautologia (se não for a natureza então é a sociedade) encontra-se tanto na filosofia idealista quanto no pensamento materialista, mas de uma forma muito oposta. Para o idealismo, se a natureza não é injusta é porque ela é justa e o homem, como não é justo, traz à vida social uma desordem que é o começo da injustiça”. (“Quando [os homens] foram reunidos, cometeram injustiças, uns contra os outros”, PLATON, *Protágoras*, 322 b).<sup>19</sup>

Para o idealismo, o homem traz a injustiça para um mundo justo. O que não é a paisagem proposta pelo materialismo, que parte de um mundo neutro e de uma natureza humana neutra. Para o materialismo, a conduta humana provém de pulsões que não são más em si, mas que produzem inconvenientes insuportáveis na promiscuidade – ou pelo menos, na proximidade – social. Assim, há uma injustiça objetiva, que provém do choque do homem natural na relação com os outros homens naturais e há uma demanda subjetiva por mudança, por justiça, em contraposição ao estado de coisas. Contrariamente ao que afirma Malebranche, que

diz que “o homem não é justo por si mesmo”, é preciso dizer que o homem torna-se justo por si mesmo com o fim de modificar a injustiça que descobre. Assim, o homem, desenhado pela paisagem materialista, está na situação inversa daquela descrita por Platão, cuja justiça se deve tão somente à intervenção dos deuses. (“Zeus, temendo a desapareição da nossa espécie, enviou Hermes para levar aos homens a prudência e a justiça”, PLATON, *Ibid*).<sup>20</sup>

#### **4. Materialismo e positivismo jurídico**

Se a justiça é um artifício produzido pelos homens para moderar sua violência, tornada insuportável, devemos considerar o fato que chamemos de “justiça” a legislação. A justiça é a lei porque é a lei que põe fim à violência primeira insuportável. A lei é justa, não por seu conteúdo, mas por sua função. Ela é justa, qualquer que seja ela, porque ela faz cessar a injustiça primeira. Vemos assim como o materialismo pode levar facilmente ao positivismo jurídico que separa a justiça da moral.

Afirma Thomas Hobbes: “Nenhuma lei pode ser injusta”. “[A] justiça ou [a] injustiça provém do direito de quem governa, de forma que os reis legítimos tornam algo justo, ao comandá-lo, e injusto, ao proibi-lo”. (HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XLII et XXX; *De cive*, XII).<sup>21</sup>

Segundo Espinosa: “Foi decidido, em virtude do direito de comandar, que pertence à comunidade, que coisa é boa e que coisa é má [...]. O pecado [...] consiste em fazer o que, segundo a lei, não pode ser feito, ou que, por ela, seja proibido” (SPINOZA, *Traité politique* II, § 19).<sup>22</sup>

Para Rousseau: “A vontade geral é, para todos os membros do Estado [...] a regra do justo e do injusto [...]. Tudo o que a lei ordena [é] legítimo” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Economie politique*, éd. Pléiade, p. 245.).<sup>23</sup>

Segundo esta primeira tendência teórica, a questão do valor da justiça fica afastada, a justiça não é nada mais do que uma função política, no melhor dos casos, seria uma ilusão ideológica. Diderot, no *L'entretien d'un père avec ses enfants*, [Conversação de um pai com seus filhos – N. do T.] considera os limites desta posição. Ele se pergunta se “a justiça [...] é frequentemente uma grande injustiça”<sup>24</sup>. Ele opõe o positivismo da lei aos movimentos do coração e se curva finalmente para posições libertinas: o sábio estaria acima das leis.

## 5. A lei como injustiça

Na verdade, esta posição positivista é insustentável, pois os mesmos homens que se queixam da violência primeira, logo vão se queixar da justiça estabelecida e eles passam a considerá-la como uma segunda injustiça. Ou dito de outra forma: a lei que põe fim à injustiça privada, da violência de todos contra todos, esta lei é ela mesma injusta. Encontramos novamente aqui a questão de Diderot: a justiça é frequentemente uma grande injustiça.

Sabemos como Rousseau apresenta a lei injusta que põe fim às violências entre os pobres e os ricos:

As leis criaram novos empecilhos aos pobres e deram novas forças aos ricos [...] Elas fizeram de uma hábil usurpação, um direito irrevogável. E, para o proveito de alguns ambiciosos, subjugaram, a partir de então, todo o gênero humano à servidão e à miséria (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. Pléiade, p. 178.).<sup>25</sup>

Esta lei parcial, que reforça os fortes e enriquece os ricos, Karl Marx e Fredrich Engels a chamam de justiça de classe:

Para Marx: “Admira-se a justiça capitalista! Quando um proprietário de terras [...] é expropriado [...] não se contenta apenas em receber uma indenização integral [...] é preciso que ele seja consolado [...] com um lucro substancial. O trabalhador, quanto a ele, é jogado na rua com mulher, trastes e filhos” (MARX, Karl, *Le Capital*, I, XXIX.).<sup>26</sup>

Segundo Engels: “Para o burguês, a lei é sagrada, aí está sua obra, votada com seu acordo para sua proteção e vantagem [...] A lei é para [o operário] uma chibata feita pelo burguês à sua intenção”. (ENGELS, *Situation de La classe laborieuse en Angleterre*, éd. Sociales, p.283.)<sup>27</sup>

Esta injustiça das leis derruba o positivismo jurídico, mas sob esta primeira forma, ela conserva uma espécie de objetividade e permanece sendo uma constatação: a lei que deveria estabelecer a paz civil impõe uma relação de força abusiva que é um novo estado de guerra potencial. Este novo estado de guerra não é mais entre os indivíduos, mas entre os grupos que constituem a sociedade. A injustiça não se coloca aqui em termos de moralidade, mas segundo uma constatação objetiva sociológica.

## 6. A indignação

Há uma segunda forma de injustiça, marcada por uma dimensão moral. Trata-se das violências particulares que acompanham o exercício do poder e que engendram a “indignação”, um termo repetido frequentemente. Os filósofos materialistas lembram que o poder político, qualquer que seja ele, não deve se autorizar a praticar certos atos, sob pena de levantar a reprovação do povo que pode chegar até à revolta. Em outras palavras, quando o positivismo materialista afirma que tudo é justo, quando assim o poder decidir, requer-se precisar um limite, que é aquele do intolerável para o povo, este é um limite novo, porque o intolerável não é nem uma noção do direito nem uma categoria sociológica. Onde passa a fronteira do intolerável? Ela envolve a vida dos cidadãos e sua segurança, sua propriedade e, sobretudo, passa pelo respeito aos costumes e o tratamento às violências sexuais.

Montesquieu, malgrado seu positivismo afirmado, julga “absurdo” (quer dizer, injusto no seu vocabulário) toda falta com os costumes: “Há regras de pudor observadas em quase todas as nações, seria absurdo [injusto] violá-las” (MONTESQUIEU, *Esprit des lois*. XII, 14).<sup>28</sup>

Ele explica como o desrespeito dos costumes provocou revoltas e reformas da lei em Roma: “O crime de Sesto [o estupro de Lucrecia por Sesto Tarquínio] deu a Roma a liberdade política. O de Papius [que abusou de um jovem devedor que foi escravizado para pagar sua dívida] lhe deu a liberdade civil” (MONTESQUIEU, *id*, XIII, 21).<sup>29</sup>

Segundo Aristóteles: “É preciso, sobretudo, abster-se de qualquer injúria, principalmente de dois tipos: uma é a de bater em quem quer que seja e a outra é de ofender o pudor da juventude pela lubricidade” (ARISTÓTELE, *La politique*, V, XI, En (V, X)).<sup>30</sup> Aristóteles dá exemplos sobre as consequências deploráveis que daí se seguiram, as revoltas contra Pisistratides e contra Pausanias).

Para Maquiavel: “O que mais irritava era a violência do duque [de Atenas] e dos seus com o que faziam padecer todas as mulheres [...] os cidadãos estavam indignados”(MACHIAVEL, *Histoires florentines*, II, 36).<sup>31</sup>

Segundo Espinosa: “Matar os sujeitos, despojá-los, usar de violência contra as virgens e outras coisas semelhantes a estas, é transformar o medo em indignação e logo, é transformar o estado civil em estado de guerra” (SPINOZA, *Traité politique*, IV, 4).<sup>32</sup>

A sociedade política está atravessada por uma fronteira que delimita a injustiça, o intolerável. Esta realidade moral não é uma ideia. Ela repousa sobre o fato das revoltas, dos golpes de Estado. É um fato, sem precedente transcendente, que há situações em que a indignação é mais forte que o medo, em que a força política não é outra coisa senão uma brutalidade revoltante. Há momentos na história em que a moral irrompe e varre as leis e os poderes.

Encontramos então, na sociedade política constituída, dois tipos de injustiça. A primeira é uma injustiça sociológica objetiva, a consumada tomada de partido de uma fração do povo contra outra (a lei do rico). A

segunda é uma injustiça moral subjetiva: o ato do poder, julgado abusivo, que levanta a indignação. Estas duas formas de injustiça podem ser facilmente analisadas no quadro do idealismo. Mas são mais complexas de se explicar do ponto de vista materialista. Vejamos isso.

## **Análises da injustiça social**

### **Análise idealista**

Se considerarmos a injustiça objetiva sociológica de um ponto de vista idealista, pode-se falar, com Platão, de uma sociedade desordenada, cujos elementos não estão harmoniosamente ajustados, não estando de acordo com a ideia de justiça que regula o cosmos e que deve regular a sociedade: “Uma cidade é justa quando nela cada um dos três grupos que a compõe se ocupa de suas tarefas próprias” (PLATON, *República*, IV, 441 e).<sup>33</sup>

Se os grupos sociais se pisoteiam, uns sobre os outros, a cidade é injusta. Pode-se também, no quadro da filosofia cristã, dizer que Deus deu o poder a alguns para assegurar o bem dos humildes e que o poder de negligenciar os mais fracos e os mais pobres se afasta da justiça divina, no que ele é injusto. Bossuet assim exorta o rei da França:

“Vós, Senhor, que sois sobre a terra a imagem viva desta majestade superior, imitar Sua justiça e Sua bondade, a fim de que o universo admire em Vossa pessoa sagrada um Rei justo [...] a exemplo de Jesus Cristo, um Rei justo que restabeleça as leis [...] que aliviem as misérias”. (BOSSUET, *Carême de Saint Germain*, 1666 (in: BOSSUET, *Sur les pauvres et la pauvreté*; textos escolhidos e apresentados por Damien Blanchard, éd. Presses du Village, 2004, p. 74)<sup>34</sup>

## **Análise materialista**

As coisas são mais complicadas para o materialismo que recusa a ideia de uma justiça anterior e transcendente. Aqui, esta revolta social, esta indignação moral coloca um problema, pois é preciso achar no próprio real a raiz desta indignação, desta recusa. Como é que o sofrimento pode se transformar em revolta? Como é que o medo pode tornar-se indignação?

## **A natureza humana**

A primeira hipótese que poderia fundar a revolta contra a injustiça é aquela da natureza humana. Haveria uma espécie de instinto que tornaria o homem sensível à injustiça. Conhece-se a passagem do *Emílio* que descreve assim a reação de um bebê todo enfaixado:

“Jamais me esquecerei de ter visto um desses incômodos chorões que tenha apanhado desse jeito de sua ama de leite. Calou-se de chofre [...] tinha perdido a respiração [...]. Após um momento, irromperam os gritos agudos, com todos os signos do ressentimento, do furor [...] se tivesse duvidado que o sentimento do justo e do injusto fosse inato no coração do homem, somente este exemplo já me teria convencido” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile*, I, éd. Pléiade, p. 286).<sup>35</sup>

No entanto, esta hipótese de um instinto de justiça não basta, pois permanece individual, ligado ao amor de si. De maneira que ele produz, por sua vez, uma injustiça quando o homem vive em sociedade: “Cada um punia o desprezo de que tinha sido testemunha, de uma maneira desproporcional, devido ao valor que a si mesmos se davam” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, éd. Pleiade, p. 170).<sup>36</sup>

Um tal instinto, se existir, não pode por si só fundar um fato de injustiça constatável, quer dizer, social. Daí porque Locke dá-se ao trabalho de explicar que uma injustiça cometida contra um indivíduo é desprezível:

“Alguns exemplos de injustiças particulares ou de indivíduos desafortunados que são oprimidos aqui ou ali, não bastam...” (LOCKE, John, 2nd traité du gouvernement civil, XIX).<sup>37</sup>

### **Igualdade comparativa**

Diante desta primeira orientação, baseada no instinto, acrescenta-se uma outra, mais racional. A injustiça não procede apenas de um sentimento, mas também de uma espécie de reflexão, de uma espécie de comparação. A injustiça não é um fato simples, mas uma comparação de fatos, uma diferença de fatos. Deve-se supor que o homem que vive em sociedade possui a noção de igualdade, uma igualdade plástica que pode ser absoluta (para cada um a mesma coisa) ou relativa (para cada um conforme seu mérito ou segundo a ideia que ele faz de seu mérito), o que Aristóteles chama de igualdade aritmética ou geométrica. “O homem injusto é aquele que falta com a igualdade” (ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, V, 5).<sup>38</sup>

Nas oligarquias, é a massa dos cidadãos que se levanta, por ser vítima de uma injustiça, pelo fato de que sua parte não é igual à parte dos outros, de que, no entanto, são seus iguais [...], e nas democracias, ao contrário, são os notáveis que se levantam porque suas partes são somente iguais às dos outros, ainda que eles não sejam seus iguais (ARISTOTE, La Politique, V, 5).<sup>39</sup>

### Segundo Maquiavel:

Os filhos [dos príncipes] sucederam a seus pais [...] frequentemente chocados por esta igualdade que deve reinar entre os cidadãos, vimos que se entregaram à pilhagem [...]. O povo, enojado com o governo deles, pôs-se às ordens de qualquer um que quisesse atacá-los (MACHIAVEL, Sur la première décade de Tite-Live, 1, 2).<sup>40</sup>

A injustiça não é ser privado de alguma coisa, mas sim ser privado de alguma coisa que os outros possuem, ou ainda de alguma coisa que está disponível e que se poderia ter. Quando um desempregado morre de fome, há injustiça, no sentido de que outras pessoas dispõem de supérfluos (é a questão do “luxo” debatido no século XVIII). E no sentido de que a sociedade dispõe de meios para impedir este drama através de medidas de ajuda (é a questão do “Estado providência” debatida no século XX). É por isso que os operários protestam e pedem melhores salários quando seu país é beneficiado por um crescimento econômico importante: porque outros disso tiram proveito e não eles. E porque este melhoramento torna-se possível pelo estado da economia: trata-se de uma dupla comparação (comparação com a vida dos outros, comparação entre o real e o possível).

### **Materialismo moral**

O terceiro fundamento da injustiça é a moral. Não existe nenhum direito que permita ofender os costumes, este é um axioma repetido pela quase totalidade dos filósofos, mesmo entre os mais críticos com respeito ao moralismo.

Montesquieu, já vimos, lembra as “regras do pudor” (MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XII, 14)<sup>41</sup>, e condena as leis chinesas que ofendem sexualmente as mulheres condenadas à morte.<sup>42</sup>

Espinosa fala da indignação que levantam “as violências perpetradas contra as virgens” (SPINOZA, *Traité Politique*, VI, 4).<sup>43</sup>

Aristóteles mostra como os atos de atentado ao pudor podem provocar a queda dos governos. O próprio Marx, que, no entanto, é muito reservado quanto a teorias morais, apresenta seu empreendimento – a “crítica” – em termos de indignação e de denúncia: “A paixão essencial que anima [a crítica] é a indignação, sua tarefa essencial é a denúncia” (MARX, Karl, *La Contribution à la critique du droit politique Hégélien*, 1858, éd. sociales, p.200).<sup>44</sup>

Sua obra principal, *O Capital*, está atravessada pela indignação, pois Marx não se limita ali em detalhar o mecanismo econômico do capitalismo, ele se levanta contra as “atrocidades e os sofrimentos suportados pelo povo”. E diz: “O capital [...] vem ao mundo gotejando sangue e sujeira por todos os poros, da cabeça aos pés [...], sob o impulso das paixões as mais infames, as mais vis, as mais odiosas” (MARX, Karl, *Le Capital*, ch XXIV, éd. PUF, p. 825, 845, 855).<sup>45</sup>

É em termos de injustiça que ele apresenta as condições propícias para o levantamento revolucionário: é preciso que a classe dirigente “personifique o crime notório de toda a sociedade” e que a classe libertadora apareça como vítima de uma injustiça total:

Uma classe radicalmente acorrentada [...] que possui um caráter de universalidade pela universalidade de seus sofrimentos e que não reivindica nenhum direito particular, porque o que lhe fazem sofrer não é uma injustiça particular, mas uma injustiça absoluta (MARX, Karl, *La Contribution à la critique du droit politique Hégélien*, 1858, éd. sociales, p.211).<sup>46</sup>

Ao longo de todo *O Capital*, ao descrever as condições de trabalho dos operários ingleses, Marx reata os laços com o materialismo moral ao denunciar a imoralidade dos empregadores:

O capital encontrou seu método para fazer descer nos poços das minas mulheres, moças e homens nus atados juntos [...] de acordo com seu código de moral e sobretudo, de acordo com seu grande livro [de contabilidade] (MARX, *Le Capital*, Ed. Sociales, t II, p. 77).<sup>47</sup>

Se realmente existir, na história humana, injustiças, será pelos seus efeitos que se poderá apreendê-las. Isso significa que é pela resistência, pelo tumulto, pela greve, pelo levante armado, que a injustiça moral chega à realidade.

Da mesma forma que Rousseau se pergunta: “o que é que faz de um povo, um povo?” E que ele responde que um povo é um povo, quando se torna capaz de resistir como um só homem ao perigo que a todos ameaça, assim é que, da mesma forma, devemos nos perguntar: “o que faz com que uma injustiça seja uma injustiça?” E responder: é a recusa de um povo, por sua força, por suas armas.

Para Locke: “Se ocorrer que esses atos ilegais estenderem seus efeitos à maioria do povo [...] não sei o que poderia impedir a resistência à força ilegal de que se servem contra todos [...]. Alguns exemplos de injustiças particulares [...] não bastam para inquietar o governo. Entretanto se o povo for unânime, etc” (LOCKE, John, *2nd Traité...*, XVIII § 209 et XIX, § 229).<sup>48</sup>

Segundo Espinosa: “Os princípios fundamentais do Estado [...] não podem ser derrubados senão se provocar a indignação da maior parte da população armada” (SPINOZA, *Traité politique*, VII, 2).<sup>49</sup>

Por que o grande número cria fundamento contra uma injustiça que o particular não poderia fundamentar? Marx contribui com um elemento de resposta útil: segundo ele, os princípios de justiça refletem uma situação histórica. O que parece “injusto” aos olhos de um povo é o que, a partir de então, é possível de ser suprimido, porque as condições assim o permitiriam (“a vida ultrapassa os fatos”). Para retomar a fórmula “a humanidade não se coloca senão as questões que é capaz de resolver”, dir-se-ia que os povos só se indignariam com as injustiças que seriam capazes de serem suprimidas. Haveria aí uma espécie de cálculo inconsciente sobre as possibilidades históricas, o que Engels chamava de “instinto popular”: “Quando o modo de produção [...] está em declínio [...] somente então é que a repartição [...] aparece como uma injustiça: é somente então, quando os fatos são ultrapassados pela vida, é que se clama por justiça” (ENGELS, *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, p. 181).<sup>50</sup>

Para Engels, esta reação emocional não é a causa das reviravoltas, mas sim ela é o sintoma de uma situação geral: “A ciência econômica não poderia ver na indignação moral – por mais justificável que ela fosse – nenhum argumento, mas somente um sintoma” (ENGELS, *ibid*).<sup>51</sup>

Se a injustiça for a marca da rachadura social, inversamente, a justiça será a marca da adaptação da lei ao sistema econômico.

Para Marx: “O conteúdo [jurídico] é equitativo, no que concerne às leis, devido à sua adequação com o modo de produção. Torna-se injusto tão pronto quanto passe a contrastar com esse modo de produção. Baseado na lei capitalista, a escravidão seria injusta” (MARX, Karl, *Le Capital*, livre III, ch. V, § 14, éd. Pléiade. P. 1108).<sup>52</sup>

### **Conclusão: materialismo e moral**

Ao ligar a moral a uma instância social independente, encontramos o problema do relativismo moral, obstáculo imprevisto do pensamento materialista. Se a escravidão for injusta na lei capitalista, porque o capitalismo não necessita de escravos, quer dizer que ela seria justa ali onde a economia tivesse necessidade deles?

Como analisar, por exemplo, a questão do trabalho das crianças nos países subdesenvolvidos? Trabalho denunciado com indignação pelos países que, eles mesmos, utilizaram esta forma de exploração quando ali encontraram seu proveito? O filósofo esloveno contemporâneo, Slavoj Žižek, não está enganado ao sublinhar os limites do multiculturalismo em moda no Ocidente: ele salienta que aqueles que afirmam aceitar todas as culturas do mundo, operam com seleções hipócritas, quando um costume lhes parece ser, do seu ponto de vista, uma injustiça absoluta:

Tolera-se o Outro na medida em que não se trata do outro real, mas do Outro tornado asséptico [...]. A partir do momento em que se tem contato com o outro real (por exemplo, a extirpação do clitóris, o porte do véu imposto às mulheres, ou a tortura até a morte para os inimigos) [...] se corta aí imediatamente a tolerância (ŽIZEK, Slavoj, *Le spectre rôde toujours*, éd Nautilus, 2002, p. 54).<sup>53</sup>

É preciso que se conceba que a tortura, a mutilação, a pena de morte sejam aceitáveis moralmente? É preciso identificar a moral e o costume? Ou então, será preciso que nos esforcemos para pensar a moral sobre a base da recusa, que os povos opõem em toda parte, sempre, ao terror do Estado, à brutalidade dos poderes (família, igreja)? Elevar-se-ia então, para o plano social, o “direito de salvar a pele” tão caro para Hobbes.

É preciso então, para fundar um materialismo moral, aceitar que a moral não é universal, mas que, no entanto, ela é absoluta. Porque os povos não vivem no universal, eles vivem no particular, e nesse particular, a moral que gera a revolta é um absoluto, um absoluto particular, um dever-ser do aqui e do agora.

Ao aceitarmos que a moral é um absoluto no particular, devemos aceitar também que a moral seja o lugar de um conflito, um espaço que buscamos ocupar na sociedade, um espaço cobiçado pelos partidos, pelas igrejas, pelas diversas forças ideológicas (família, escola, mídias). Claramente, impor uma moral é impor que uma situação seja uma injustiça. Essa não é uma constatação empírica, mas uma constatação prática, quer dizer, é um combate. O que funda a moral é o conflito moral e nesse conflito devemos escolher nosso campo e dizer que a voz do povo em revolta é a voz de Deus, o absoluto moral intransponível. Para parafrasear Jesus de Nazaré, poder-se-ia dizer que a filosofia materialista, que se engaja na investigação moral, deve declarar: eu não trago a paz, eu declaro a guerra aberta.

---

## Notas

\* Doutor em Filosofia, pesquisador do Grupo de Estudos do Materialismo Racional, França.

<sup>1</sup> LUCRÈCE, *De la nature*, VI, 1172-1200.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, éd. Gallimard, p. 10.

<sup>3</sup> PLATON, *Hippias Majeur*, 287c.

<sup>4</sup> MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688), ch. VIII, ed. Vrin 1961, p. 252 – 253.

<sup>5</sup> Platon, *La République*, 1, 344 a-c.

<sup>6</sup> Platon, *Gorgias*, 283 b – c.

<sup>7</sup> Platon, *La République*, 1, 344 c.

<sup>8</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 5.

<sup>9</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, ch. XV.

<sup>10</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettre à Voltaire*, 18 août 1756, p. 1062.

<sup>11</sup> GASSENDI, *Traité de la philosophie d’Epicure*, XXVII.

<sup>12</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XV.

<sup>13</sup> SPINOZA, *Correspondance*, Lettre XIX.

<sup>14</sup> GASSENDI, *Ibid.*

<sup>15</sup> SPINOZA, *Traité politique*, II, §19.

<sup>16</sup> LUCRÈCE, *De la Nature*, V.

<sup>17</sup> HOBBS, Thomas, *id.*, XIII.

<sup>18</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, éd. Pléiade, p. 170, 175, 176.

<sup>19</sup> “Quando [os homens] foram reunidos, cometeram injustiças, uns contra os outros”, PLATON, *Protágoras*, 322 b.

<sup>20</sup> “Zeus, temendo a desapareção da nossa espécie, enviou Hermes para levar aos homens a prudência e a justiça”, PLATON, *Ibid.*

<sup>21</sup> HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XLII et XXX; *De cive*, XII.

<sup>22</sup> SPINOZA, *Traité politique* II, § 19.

<sup>23</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Economie politique*, éd. Pléiade, p. 245.

<sup>24</sup> DIDEROT, Denis, *Entretien d’un père avec ses enfants*, éd. Classiques Garnier, p. 442.

<sup>25</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, ed. Pléiade, p. 178.

<sup>26</sup> MARX, Karl, *Le Capital*, I, XXIX.

<sup>27</sup> ENGELS, *Situation de La classe laborieuse en Angleterre*, éd. Sociales, p.283.

<sup>28</sup> MONTESQUIEU, *Esprit des lois*. XII, 14

<sup>29</sup> MONTESQUIEU, *id.*, XIII, 21

<sup>30</sup> ARISTOTE, *La politique*, V, XI, En (V, X), Aristóteles dá exemplos sobre as consequências deploráveis que daí se seguiram, as revoltas contra Pisistratides e contra Pausanias.

- <sup>31</sup> MACHIAVEL, *Histoires florentines*, II, 36.
- <sup>32</sup> SPINOZA, *Traité politique*, IV, 4.
- <sup>33</sup> PLATON, *República*, IV, 441 e.
- <sup>34</sup> BOSSUET, *Carême de Saint Germain*, 1666 (in: BOSSUET, *Sur les pauvres et la pauvreté*; textos escolhidos e apresentados por Damien Blanchard, éd. Presses du Village, 2004, p. 74)
- <sup>35</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile*, I, éd. Pléiade, p. 286.
- <sup>36</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, éd. Pleiade, p. 170.
- <sup>37</sup> LOCKE, John, *2nd traité du gouvernement civil*, XIX.
- <sup>38</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, V, 5.
- <sup>39</sup> ARISTOTE, *La Politique*, V, 5.
- <sup>40</sup> MACHIAVEL, *Sur la première décade de Tite-Live*, 1, 2.
- <sup>41</sup> MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XII, 14.
- <sup>42</sup> Montesquieu, id. "Ao não encontrar bases teóricas para a sua recusa moral, Montesquieu, estranhamente, recorre então à natureza, fala de espetáculos que fazem "estremecer a própria natureza". Depois apela para a sensibilidade espontânea e conclui seu texto brutalmente com a seguinte expressão: "Não pude acabar". Sabe-se como, Rousseau, ao justificar a pena de morte, em contraponto marcou sua piedade: "Meu coração se queixa e retém minha pena" (*Du Contrat social*, II, 5, p. 377)
- <sup>43</sup> SPINOZA, *Traité Politique*, VI, 4.
- <sup>44</sup> MARX, Karl, *La Contribution à la critique du droit politique Hégélien*, 1858, éd. sociales, p.200.
- <sup>45</sup> MARX, Karl, *Le Capital*, ch XXIV, éd. PUF, p. 825, 845, 855.
- <sup>46</sup> MARX, Karl, *La Contribution à la critique du droit politique Hégélien*, 1858, éd. sociales, p.211.
- <sup>47</sup> MARX, *Le Capital*, Ed. Sociales, t II, p. 77.
- <sup>48</sup> LOCKE, John, *2nd Traité...*, XVIII § 209 et XIX, § 229.
- <sup>49</sup> SPINOZA, *Traité politique*, VII, 2.
- <sup>50</sup> ENGELS, *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, p. 181.
- <sup>51</sup> ENGELS, *ibid.*
- <sup>52</sup> MARX, Karl, *Le Capital*, livre III, ch. V, § 14, éd. Pléiade. P. 1108
- <sup>53</sup> ZIZEK, Slavoj, *Le spectre rôde toujours*, éd Nautilus, 2002, p. 54.