

O jovem Marx e a emancipação humana como parâmetro normativo

Ricardo Rojas Fabres¹
(UFPEL – Pelotas – RS - Brasil)
ricardofabres@hotmail.com

Resumo: O trabalho busca elementos que justifiquem uma leitura marxista das teorias tradicionais da justiça. Em linhas gerais, pretende-se sustentar a existência de um parâmetro normativo nos escritos de Marx, com base nos estudos de Cohen (1992), Elster (1994), Bidet (2008) e Callinicos (2006). Para isso, primeiramente mapeamos brevemente diferentes distinções no espectro das teorias da justiça (Taylor, 2000; Miller, 1998), opomos as teorias contratualistas da justiça aos fundamentos da teoria marxista (Sen, 2009; Macpherson, 1976) e apresentamos o debate sobre a relação entre o marxismo e a justiça (Gargarella, 1999; Ryan, 1990; Bidet, 2008). Por fim, compartilhando os apontamentos de Elster (1994) e Bottomore (1998), trabalhamos o conceito de emancipação humana em Marx (2004; 2007; 2010) a partir dos seus escritos de juventude.

Palavras-chave: Marxismo; Justiça; Filosofia Política.

1. Considerações iniciais

Embora retomado com força pelas teorias sociais a partir da segunda metade do século XX, especialmente após a publicação na década de 70 do livro *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, a questão da justiça social está presente no horizonte da filosofia política há muito mais tempo. Assim, na orientação da prática política, as primeiras formulações liberais da justiça se concentraram em refutar a argumentação socialista, embora, como aponta Miller, “o aparecimento de movimentos socialistas como pretendentes sérios ao poder político” tenha sido um dos responsáveis por forçar os liberais “a olharem mais criticamente para a propriedade da terra, a propriedade privada da indústria, a riqueza por herança e outras características do capitalismo” (MILLER, 1998, p. 325).

Se por um lado os liberais buscaram, desde as primeiras elaborações teóricas sobre justiça social, aperfeiçoar as estruturas institucionais da ordem capitalista a fim de satisfazer tanto as exigências de liberdade como as de igualdade ao mesmo tempo em que pretendiam garantir sua hegemonia política, os marxistas pareciam inclinaram-se para relegar o tema ao segundo plano, especialmente inserindo a noção de justiça como um artifício jurídico-filosófico burguês, sem efeito prático para a construção revolucionária. Aliás, desde, no mínimo, o final do século XIX, este assunto ocupou longos embates teóricos no interior do

¹Mestrando - UFPEL; bolsista da CAPES

marxismo. Como aponta Bottomore, discutia-se especialmente a natureza da transição ao socialismo. Em síntese, o debate apontava para duas posições radicalmente distintas, onde de um lado estariam os defensores de uma transição “por meio da utilização, pela classe operária, das instituições políticas existentes” e do outro, aqueles que defendiam a transição “pela suplementação, ou mesmo pela substituição, dessas estruturas estatais por novos caminhos da luta socialista e novas formas de gestão popular” (BOTTOMORE, 1998, p. 313).

Entretanto, talvez não seja absolutamente honesto cristalizar esta distinção, isso porque “os revolucionários muitas vezes aceitaram a fase das reformas, mesmo que somente como uma fase preliminar, e os reformistas nunca excluíram totalmente a saída revolucionária, em última instância” (BOBBIO, 1987, p. 13). Por outro lado, Vicente Navarro, professor da Universidade Johns Hopkins e pesquisador do Welfare State, atenta para o fato de que “acreditar que o capitalismo possa ser reformado não é o mesmo, todavia, do que acreditar que o efeito acumulado das reformas não pode levar a uma ruptura com o capitalismo” (NAVARRO, 1993, p. 167). O que Navarro sustenta, citando Marx e Engels, especialmente o *Manifesto Comunista* e o *Capital*, é que as reformas não impedem as situações revolucionárias. Explica o autor:

Como mostra a história, as revoluções não são o resultado da luta de massas de trabalhadores revolucionários que demandam a revolução. São os resultados das lutas de massas de indivíduos que demandam reformas e mudanças sociais específicas. Na primeira revolução — a bolchevique — as massas russas demandaram a paz com a Alemanha, seguridade social e reforma agrária. Na última revolução — a sandinista—as massas nicaraguenses demandaram trabalho e salários justos, reforma agrária e o fim da repressão. (*Ibidem*, p. 168)

Ainda assim, ao longo do século XX, o marxismo permaneceu preso à outras filiações, expressas, por exemplo, no debate entre os modelos de cooperação e de conflito. Como explica Otfried Höffe, o primeiro baseia-se na recíproca dependência dos homens, algo que remonta Platão e Aristóteles, e o segundo pode ser expresso nas teorias contratualistas de Hobbes, Rousseau e Kant, por exemplo (HÖFFE, 2003, p. 75). Distinções de outra natureza são nítidas nas elaborações teóricas sobre a justiça. Taylor, por exemplo, descreve o debate entre liberais e comunitaristas como uma inclinação maior ou menor para as liberdades individuais ou para o bem das coletividades. Ou, nas palavras do autor: “aqueles que

defendem que o Estado seja neutro em relação as diferentes concepções de vida boa esposada pelo indivíduo e aqueles que acham que uma sociedade democrática deve ter aceita uma definição comum de boa vida, do outro” (TAYLOR, 2000, p.198), inserindo-se, assim, no segundo grupo.

Entretanto, se fossemos levar ao pé da letra tais diferenciações, admitindo também a distinção que Bobbio (2001) faz entre esquerda e direita, sendo os primeiros defensores da igualdade e da justiça social e os outros aqueles que não tem esse objetivo como prioridade, que admitem a desigualdade considerando-a até desejável, não teríamos porque falar em direita. Isto é, todos os teóricos da justiça, em suma, localizam-se politicamente à esquerda – o que não nos parece, absolutamente, plausível. De uma forma geral, seria inútil adotarmos uma posição visto que até mesmo nossas objeções não são definitivas. O que buscamos esboçar até aqui, por outro lado, é um breve mapeamento destas distinções onde, a partir de agora, podemos situar os escritos de Marx no sentido de empreender uma leitura crítica das teorias da justiça.

2. O marxismo e a renovação da tradição contratualista

Como vimos anteriormente, Höffe (2003) explica que para a teoria contratualista, o contrato social consiste em um contrato político, sem o qual seria impossível justificar um sistema jurídico e estatal (p. 76). Dito isso, o autor sustenta que seria necessário avaliar o contrato sob três pontos de vista: a) “considerando legítima somente a coação voluntariamente assumida, ou seja, a contratual” e necessitando um rigoroso consenso “para que ninguém sofra nenhuma injustiça” (p. 75); b) considerando que a teoria inicia “num estado de absoluta isenção de dominação, denominado Estado de Natureza”, onde os indivíduos desistem do “alegado direito a tudo e recebe em contrapartida liberdades correspondentes” (p. 76); c) considerando que os indivíduos vinculam-se ao contrato “em conformidade com o princípio jurídico 'contratos devem ser cumpridos’” (p. 78).

Segundo Macpherson, o Estado de Natureza, na verdade, retrata “a maneira da qual os indivíduos, sendo o que são, se comportariam inevitavelmente se não houvesse nenhuma autoridade para obrigar ao cumprimento da lei ou do contrato” (MACPHERSON, 1979, p. 30). Hobbes não refere-se, portanto, ao estado psicológico intrínseco à existência humana ou as características naturais dos seres humanos, tampouco refere-se a organização

social dos homens primitivos. Pelo contrário, mostra Macpherson,

seu Estado de Natureza é uma afirmação quanto ao comportamento a que seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos (...) Para conseguir o Estado de Natureza Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos (*Ibidem*, p. 33)

Amartya Sen, ao retomar as tradições de argumentação em torno da justiça introduz uma questão interessante. Para o autor, nos séculos XVIII e XIX o debate sobre justiça é impulsionado pelas transformações sociais e econômicas do período, dando origem a duas linhas de pensamento particularmente importantes. Uma delas, liderada por Hobbes no século XVII, Sen denomina de “institucionalismo transcendental”, que, por sua vez, baseia-se em dois traços: a) “ela concentra a sua atenção naquilo que pode caracterizar a justiça perfeita, mais do que em comparações relativas entre justiça e injustiça”, sendo que “o seu foco de atenção não consiste em comparar sociedades que existam na realidade, que sempre poderão ficar aquém dos ideais da perfeição” (SEN, 2009, p. 42); b) “ela aposta, a título primário, em tentar que as instituições sejam as certas, não se ocupando diretamente das sociedades efetivas que, em última análise, possam acabar por emergir” e “abraçam-se certas suposições comportamentais que hão de ser uma ajuda para o funcionamento das instituições que venham a ser escolhidas” (*Ibidem*, p. 43).

Amartya Sen refere-se, desta forma, a tradição contratualista e um hipotético contrato social que pressupõe-se como objeto de escolha, tornando-se uma alternativa ideal ao caos que, de outra maneira, caracterizaria a sociedade. Embora neste ponto não haja grande novidade, o autor apresenta como resultado prático desta opção contratualista a “elaboração de teorias da justiça que se centravam numa identificação ou caracterização transcendental de instituições ideais” (*Ibidem*, p. 43). Para Sen, é esta tradição teórica que, em grande medida, “serve de inspiração para a corrente dominante da atual filosofia política, no que respeita à investigação da teoria da justiça” (*Ibidem*, p. 45). Em contrapartida, o próprio autor alerta para o fato de que sua proposta se baseia no outro extremo, ou, em suas palavras, em outro ponto de partida. Sen refere-se a sua perspectiva como “preocupada com as realizações sociais

(aquelas que resultam de instituições reais, de comportamentos reais e de outras influências mais)” (*Ibidem*, p. 45). Para ele, esta perspectiva teórica já presente nas obras de Adam Smith, John Stuart Mill e Marx, estava envolvida: “em comparações de sociedades que já existiam ou, então, que tinham toda a viabilidade de virem a existir na realidade, não confinando por isso a sua análise a indagações transcendentais em busca da sociedade perfeitamente justa” (p. 45).

Apesar disso, o autor admite que a tradição do institucionalismo transcendental, herdeira de Hobbes e atualmente representada por grande parte das teorias tradicionais de justiça é “mais forte e filosoficamente mais aclamada” (*Ibidem*, p. 46). Inclusive, para ele, a exposição mais marcante desta perspectiva está em Rawls. Explica Sen:

De facto, os “princípios da justiça” de Rawls, como aparecem na sua Teoria da Justiça, são inteiramente definidos a partir da sua relação com instituições perfeitamente justas, embora ele também trate de investigar – e com particular luminosidade – as normas que hão de reger os comportamentos acertados em contextos políticos e morais. (*Ibidem*, 2009, p. 45).

De uma forma geral, as críticas de Sen (2009) dirigem-se no sentido de expor o excesso de idealismo da teoria de Rawls. Honneth (2009; 2011), por outro lado, apresenta a perspectiva rawlsiana como a versão mais influente de uma concepção procedimental, segundo a qual “a fixação dos princípios distributivos não é feita a partir da teoria, mas deixada para um acordo original que os próprios participantes teriam fechado numa deliberação imaginada como equitativa e justa” (HONNETH, 2009, p. 350). Naturalmente, uma leitura marxista não poderia adotar a posição contratualista, haja visto que o contrato social seria um “experimento intelectual para fins legitimatórios” que pretende “justificar um sistema jurídico e estatal” (HÖFFE, 2003, p. 76). Seria incoerente, desta forma, admitir também a existência de um Estado de Natureza, não apenas pelo fato de ser uma condição a-histórica, mas também pela noção conservadora de atributos intrínsecos à existência humana. Como mostra Anderson, estas tradições teóricas possuem uma concepção reacionária da natureza humana, uma natureza “invariavelmente agressiva e, ao mesmo tempo, conservadora, individualista mas inerte - uma permanente advertência contra experiências radicais e transformações revolucionárias” (ANDERSON, 1984, p. 94).

Isto nos leva à necessidade de uma abordagem materialista da história, capaz de refutar um Estado de Natureza como subterfúgio de legitimação das estruturas sociais. O Estado, desta forma, não é uma imposição externa à sociedade, não nasce de um acordo entre os membros desta sociedade, tampouco é a realidade da ideia moral ou a realidade da razão, como supôs Hegel. O Estado, nos mostra Engels,

é antes um produto da sociedade quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado (ENGELS, 1980, p.191).

Esta constatação pressupõe duas implicações fundamentais para nossa abordagem. Primeiro: a existência do Estado não é uma necessidade irremediável da existência humana, tampouco nasce de uma escolha racional dos indivíduos. Em linhas gerais, do ponto de vista teórico, o contrato que o legitima baseia-se, pelo contrário, na essência comportamental e nas necessidades de um determinado estágio de organização social (MACPHERSON, 1979), de uma espécie de transcendentalismo (SEN, 2000). Ou, nas palavras de Marx, não no homem genérico, mas de um determinado tipo de homem (MARX, 2010). Segundo: o Estado, na atual conjuntura histórica, isto é, com base nas estruturas reais que podemos observar, é o agente de efetivação da justiça (HONNETH, 2009). Em outras palavras, as teorias da justiça preconizam mudanças políticas dentro da estrutura estatal (MILLER, 1998) a partir de reformas institucionais (SEN, 2002; 2000).

Estas duas implicações, embora conflitantes, não se excluem, de modo que o fato de o Estado não corresponder a uma necessidade humana e, por isso mesmo, ser passível de transformações radicais - até mesmo daquelas que levem à sua extinção como supôs Marx - não significa dizer que no atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas das sociedades contemporâneas não seja necessário analisá-lo enquanto o meio mais importante

para dirigir a justiça no plano público. Dado que não estamos interessados nos mais variados tipos de filantropia exercidos na esfera privada, parece-nos mais plausível que apenas a instituição estatal, através de sua legitimada autoridade política (HOBSBAWM, 2000), seja capaz de executar os parâmetros normativos estabelecidos por uma teoria da justiça.

3. Marx e o sentido da justiça

Em contraste com o legado teórico liberal, o marxismo não oferece respostas absolutas e conclusivas sobre o tema da justiça. Pelo contrário, os textos do jovem Marx, especialmente *A ideologia Alemã* e *A questão judaica*, aparentemente afastam-se desta hipótese, ao apresentarem críticas bastante contundentes à filosofia moral e suas concepções normativas. Como mostra Callinicos, uma leitura bastante difundida é aquela que defende que nas obras de Marx “los principios y concepciones normativas simplemente expresan los intereses históricos de clase” (CALLINICOS, 2006, p. 273). De fato, supor a existência de uma concepção ética na elaboração teórica de Marx não é, em definitivo, tão simples quanto afirmar a existência de tais preocupações nas teorias liberais. Apesar disso, existe, ao mesmo tempo, um paradoxo que envolve dois pontos e aponta para esta possibilidade: a) a denúncia de Marx à exploração capitalista e b) o apelo a princípios que apontam para uma sociedade futura. A questão, como veremos adiante, é que ambos os pontos parecem baseados em princípios normativos de justiça.

Dito isso, o fato é que no interior da teoria marxista surgiu, especialmente após a experiência soviética, uma profunda preocupação com a questão democrática e com a ideia de justiça. Como salienta Bidet (2008) esta não era, certamente, uma discussão em torno da moralidade, mas em torno da justiça. Vázquez (2007) aponta, também, nesta direção: para ele, a crítica de Marx ao moralismo não exclui, necessariamente, sua preocupação moral. Neste sentido, Norman Geras (1984) em *The Controversy about Marx and Justice* concluiu que um paradoxo nos escritos de Marx seria o fato de ele estar mais comprometido com a criação de uma sociedade justa do que na análise do que é justiça. Por outro lado, o autor destaca também que seria uma interpretação espúria supor que Marx defendesse os ideais de liberdade, autorrealização e comunidade mas repudiasse a justiça (GERAS, 1984, p. 78-79).

É certo que a análise de Geras soma-se a outros estudos que de diferentes ângulos sustentam a existência de maior ou menor componente normativo nos escritos de Marx

(BOTTOMORE, 1988; VAZQUEZ, 2007; ELSTER, 1986; HUSAMI, 1978). Por isso, restringimos por enquanto o nosso interesse na consideração de que um elemento outrora menosprezado e completamente esquecido, tanto por marxistas quando por liberais, isto é, a relação de Marx com a normatividade, seja capaz de renovar substancialmente a contribuição dos estudos marxistas para a filosofia política e, especialmente, para a orientação da prática política. Em síntese, nossa preocupação é com o papel a ser exercido por uma teoria crítica de orientação marxista no sentido de oferecer respostas concretas para um estágio social de crescente desigualdade.

Sendo assim, a primeira questão que se impõe é: a crítica de Marx à exploração capitalista se baseava no caráter “injusto” desta exploração? Interpretação bastante interessante encontramos em um teórico liberal. Alan Ryan afirma que para esta pergunta não existe uma resposta afirmativa ou negativa. “La respuesta adecuada no es si o no, sino dar cuenta de porqué hablamos del mundo da manera que lo hacemos” (RYAN, 1990, p. 50). Segundo o autor, Marx considerava que o capitalismo era e deveria ser justo na aparência, embora fosse injusto na realidade. Indo um pouco além, Alex Callinicos, em *Critical Companion to Contemporary Marxism*, livro de particular importância editado por Jacques Bidet e Stathis Kouvelakis, apresenta a contribuição dos filósofos John Roemer e Gerald Cohen para a interpretação de que a exploração capitalista condenada por Marx se baseava em princípios normativos de justiça que ele negou possuir.

Para Roemer, a conclusão foi de que “a injustiça da exploração não deriva da apropriação do trabalho excedente, mas na distribuição inicial injusta de bens de produção responsáveis por essa extração do excedente” (BIDET, 2008, p. 88), enquanto Cohen conduzia-se para o fato de que “a tarefa mais urgente da teoria socialista seria identificar os pré-requisitos normativos de uma sociedade igualitária”. Assim argumenta Cohen (*in* BIDET, 2008, p. 88): “a luta no nível intelectual entre o capitalismo e o socialismo como realizações de diferentes orientações normativas é extremamente importante para o futuro da política socialista” (tradução nossa)

De qualquer forma, ao tratar da exploração capitalista, constantemente Marx inclina-se consideravelmente para caracterizá-la como “roubo”, “usurpação”, “escamoteio” - para utilizar os termos de *O Capital*. Esta noção de apropriação de um direito da classe trabalhadora, a saber, sua força de trabalho, poderia ser interpretada, a partir do próprio Marx,

como uma forma desonesta de apropriação – uma forma injusta. Por exemplo, quando Marx refere-se à acumulação primitiva do capital nas sociedades pré-capitalistas, ele a considera uma exploração. Entretanto, ainda assim, o problema permanece, pois não está claro se esta interpretação se baseia em padrões normativos de justiça. Para Cohen (BIDET, 2008; GERAS 1984), no entanto, tais evidências são suficientes para afirmar que na crítica à exploração capitalista Marx se baseava no fato de ela ser injusta. Já para Geras (1984, p. 79), o maior paradoxo de Marx refere-se justamente ao seu interesse na construção de uma sociedade justa, ao passo em que sua concepção de justiça não está clara. A explicação para este paradoxo, segundo Cohen (1994), se dá devido à crença inicial dos marxistas em relação à inevitabilidade do comunismo. De acordo com o autor,

foi em parte porque acreditavam que a igualdade econômica era historicamente inevitável que os marxistas clássicos não dispensaram muito tempo refletindo sobre sua correção moral, sobre precisamente que princípios normativos fundamentais estabeleciam sua superioridade moral. A igualdade comunista estava a caminho, ela era bem vinda, e seria uma perda de tempo teorizar sobre porque ela era bem vinda ao invés de teorizar sobre como fazê-la chegar o mais rapidamente e da forma menos indolor que fosse possível. (COHEN, 1994, p. 124)

Para Alan Ryan (1990), Marx oferece duas respostas para a questão da exploração do ponto de vista da justiça. Primeiro, supõe que o trabalhador, realmente, exerça um trabalho não remunerado, que haja uma apropriação injusta de sua força de trabalho. Por outro, Marx supõe que o capitalista age com “todo o seu direito”. Vázquez, por outro lado, acredita que a crítica de Marx refere-se aos “valores negados no sistema social que se critica, mas próprios da sociedade alternativa que propõe para substituí-lo” (VÁZQUEZ, 2007, p. 324). Acredito que todas estas afirmações são plausíveis, inclusive as objeções liberais. Apesar disso, simpatizo com as teorias que pressupõem a existência de um parâmetro normativo na crítica de Marx à exploração. Os indícios são muitos, embora discutíveis. Pretendo restringir-me a algumas considerações - naturalmente não conclusivas.

Em primeiro lugar, parece-nos bastante claro que para Marx a exploração é injusta. As possibilidades que sucedem desta afirmação são, no mínimo, três. Primeiro: a exploração é injusta a partir do momento que o trabalhador não possui outra forma de

sobrevivência senão submetendo-se a uma relação de dominação imposta pela força – não apenas física, mas circunstancial. Segundo: nesta relação de dominação, da qual depende a sobrevivência do trabalhador, este é desapropriado de sua autonomia, separa-se de sua antiga unidade natural e torna-se uma espécie de “coisa” (reificação). Terceiro: o capitalismo não cumpre com sua promessa explícita nas revoluções burguesas, isto é de oferecer liberdade e igualdade, de modo que o capitalista acaba por possuir o direito legal de submeter o trabalhador a esta relação.

4. A emancipação humana para o jovem Marx: em busca de um parâmetro normativo

Para estas três suposições, Marx possui, acredito, três alternativas respectivas baseadas em parâmetros normativos: o comunismo, diz Marx, ao abolir a propriedade burguesa, suprime “o poder de subjugar o trabalho alheio por meio desta apropriação” (MARX, 1998, p. 54); quando o homem individual real tiver se tornado ente genérico “na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual” (*Idem*, 2010, p. 54), capaz de exercer o múltiplo desenvolvimento e suas possibilidades humanas (Bottomore, 1983), este será emancipado; esta emancipação será livre das contradições típicas das emancipações políticas conduzidas pela burguesia, baseada no homem individualista, egoísta.

Neste sentido, outro aspecto abordado por Marx refere-se a uma questão bastante cara aos liberais: a liberdade. Em *A questão judaica*, Marx ao referir-se aos direitos humanos defendidos pelas revoluções burguesas. Afirma: “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo” (*Ibidem*, 2010, p. 49)

A crítica está clara. Entretanto, Marx vai além, transparecendo uma concepção bastante exigente de liberdade. No *Manifesto Comunista*, escrito em parceria com Engels, o autor afirma que “o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 1998, p. 59). Em *A ideologia alemã*, da mesma forma, Marx aponta que “somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível” (MARX, 2007, p. 64). A interpretação de

Eagleton (2013) é que o comunismo “organiza a vida social de tal maneira que torna os indivíduos capazes de se realizar na autorrealização dos outros e por meio dela”. E conclui: “é difícil pensar em uma ética mais perfeita”. Em contraste, a liberdade burguesa, para Marx e nas palavras de Marx, trata-se “da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (MARX, 2010, p. 49).

Aqui, poderíamos interpretar que, além da crítica, Marx propõe um conceito mais amplo de liberdade, que parece apontar para uma determinada evolução. Este conceito se baseia na vinculação do homem com os demais homens, no sentido de uma autorrealização coletiva. Por outro lado, acredito não ser coerente buscar especificamente uma concepção de justiça nos escritos de Marx, haja visto que, para ele, a justiça eterna não é outra senão a justiça da burguesia. Apesar disso, o paradoxo permanece e deve ser interpretado. Por exemplo, poderíamos dizer que há um parâmetro normativo naquilo que Marx considera como “emancipação humana”, da qual decorre sua concepção mais ampla de liberdade. Segundo o autor,

na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe gradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar' arde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico” (MARX, 2007, p. 38)

Elster (1994) considera este um ideal de “boa vida”. Ideal este baseado na autorrealização. Naturalmente, o autor não refere-se ao efetivo exercício de todas as potencialidades humanas, mas a possibilidade de exercê-las. Em síntese, o autor argumenta em nome da superioridade de tal concepção específica de boa vida como uma autorrealização ativa em vez de uma concepção de boa vida como consumo passivo. Desta forma, buscamos apresentar não apenas as questões morais determinadas pela natureza material do capitalismo enquanto modo de produção hegemônico e sua correspondente formulação ética – que pretende explicar a moral às margens dos interesses de grupos ou classes sociais. O propósito do trabalho se baseia, a partir de uma orientação marxista, na existência de um sentido normativo que pretende justificar uma nova organização social. É esta possibilidade que

buscamos: uma concepção de justiça que se baseie na crítica ao capitalismo e todas as suas formas de dominação e no caráter emancipatório, humanista e libertador da proposta marxista.

Referências:

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BIDET, Jacques y Kouvelakis, Stathis (ed). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Brill, 2008.

BOBBIO, Norberto. *Reformismo, socialismo e igualdade*. Novos estudos 19, 1987.

BORÓN, Atilio, Javier Amadeo, and Sabrina González. *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: Clacso, 2006.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CALLINICOS, A. Igualdade e capitalismo. In: BORÓN, A; AMADEO, J; GONZÁLEZ, S. (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 253-269.

COHEN, G. A. Equality as fact and as norm: reflections on the (partial) demise of marxism. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* 33 (1994): 123-134.

_____. *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Madri: Pablo Iglesias Editorial. 1986.

EAGLETON, Terry. *Marx estava certo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

ELSTER, John. *Auto-realização no trabalho e na política: a concepção Marxista da boa vida*. Lua Nova, 1992, n.25, p.61-101

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999

GERAS, Norman. *The controversy about: Marx and Justice*. *Philosophica* 33, 1984, p. 33-86.

HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?*. v. 155. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MACPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto comunista*. Boitempo Editorial, 1998.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZÁROS, István, et al. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MILLER, David. Perspectivas de justiça social. In *Análise Social*, v. XXXIII (146-147), 1998.
- NAVARRO, Vicente. Produção e estado de bem-estar: o contexto político das reformas. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* 28-29 (1993): 157-200.
- NUSSBAUM, Marthn. El futuro del liberalismo feminista. *Revista de Filosofía*, v. XIII, n. 1. 2001 pp. 59-101.
- RYAN, Alan. Justicia, Explotacion y el fin de la Moral. *Revista de Ciencia Política*, v. XII n. 1-2, 1990. 45-65
- SEN, Amartya. *A ideia de Justiça*. São Paulo: Almedina. 2009.

The young Marx and human emancipation as a normative parameter

Abstract: The paper seeks evidence to justify a Marxist reading of the traditional theories of justice. In general, it is intended to support the existence a normative parameter in the writings of Marx, based on the studies of Cohen (1992), Esalter (1994), Bidet (2008) and Callinicos (2006). Firstly it briefly we mapped different distinctions in the spectrum of theories of justice (Taylor, 2000; Miller, 1998), we oppose the contractarian theories of justice to the fundamentals of Marxist theory (Sen, 2009; Macpherson, 1976) and we insert the present debate on relationship between Marxism and justice (Gargarella, 1999, Ryan, 1990; Bidet, 2008). Finally, sharing the notes from Elster (1994) and Bottomore (1998), we work the concept of human emancipation in Marx (2004, 2007, 2010) from their writings youth.

Keywords: Marxism; Justice; Political Philosophy.

Data de registro: 14/05/2014

Data de aceite: 29/05/2014