

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Klein Serrano

Belo Horizonte

2015

Bruno Klein Serrano

**Crítica da economia política como crítica do trabalho no pensamento
juvenil de Marx**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Moderna

Orientador: Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp

Belo Horizonte

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO BRUNO KLEIN SERRANO

Realizou-se, no dia 24 de abril de 2015, às 14 horas, sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA COMO CRÍTICA DO TRABALHO NO PENSAMENTO JUVENIL DE MARX*, apresentada por BRUNO KLEIN SERRANO, número de registro 2013656275, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Jorge Luís da Silva Grespan, Prof. Eduardo Soares Neves Silva e Prof. Joãozinho Beckenkamp.

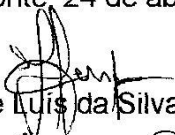
A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada, com média final 100 (cem)

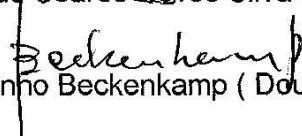
() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 24 de abril de 2015.


Prof. Jorge Luís da Silva Grespan (Doutor)


Prof. Eduardo Soares Neves Silva (Doutor)


Prof. Joãozinho Beckenkamp (Doutor)

Agradecimentos

Ao meu orientador e professor Joãozinho Beckenkamp, a quem agradeço a solicitude e de cujo rigor tirei lições para vida.

A Renata Guerra, companheira de todas as horas e sem a qual este trabalho seria impossível.

A Geni Klein Serrano, minha mãe, e a Tânia Klein Serrano, minha irmã, cujo apoio sempre foi incondicional.

A amigos e colegas que conheci na FAFICH, especialmente àqueles com quem pude aprender, seja em conversas prosaicas, seja em grupos de estudos: Luiz Philipe de Caux, Guilherme Habib e Thiago Simim. A Hernandez, pelo diálogo estimulante e aberto já há muitos anos.

Aos professores do departamento de filosofia cujos cursos frequentei ou com quem mantive algum contato, seja em grupos de estudos ou nos corredores.

Aos funcionários do colegiado, pela disponibilidade e presteza.

Ao CNPq, pelo apoio dado à pesquisa.

A crítica da identificação do Espírito com o trabalho apenas se torna eficaz na confrontação de seu conceito filosófico com aquilo que ele de fato realiza, e não no recurso a uma positividade transcendente, seja qual for a sua natureza.

ADORNO, T. W. Aspectos.

Resumo

Esta dissertação apresenta um estudo da crítica da economia política no pensamento de juventude de Marx. Embora esta crítica assuma uma forma mais acabada apenas no período londrino de Marx, com a publicação d'*O capital*, o autor enceta esse projeto já em 1844, no período parisiense, quando começa a estudar o pensamento econômico moderno. Do ponto de vista filosófico, este contexto é marcado pelo influxo dos debates travados na esquerda hegeliana, à luz de cujas preocupações e pressupostos Marx realiza sua primeira elaboração teórica e crítica da economia capitalista. Os textos, todos manuscritos, que se examinam no estudo que se segue recobrem aquele contexto, e são analisados e interpretados de acordo com sua constituição e especificidade próprias, sem referência a desenvolvimentos teóricos posteriores. Trata-se dos *Comentários sobre James Mill* (1844), dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e do *Rascunho de um artigo sobre o livro de Friedrich List* (1845). A dissertação comporta três momentos. No primeiro, apresentamos os traços essenciais da decomposição do hegelianismo na figura do pensamento de Feuerbach, bem como a transposição, operada por Moses Hess, dessa tendência filosófica em direção à elaboração rudimentar de uma teoria crítica do capitalismo. No segundo momento, consideramos três interpretações tradicionais do pensamento juvenil de Marx – Marcuse, Mészáros e Giannotti. Privilegia-se o exame da maneira como esses intérpretes compreendem o conceito de trabalho naqueles manuscritos. Mostra-se que as interpretações consideradas sustentam a existência de um conceito positivo de trabalho, que então forneceria um fundamento positivo (uma doutrina geral) para a crítica (consequência da doutrina). No terceiro e último momento, passamos à análise e à interpretação dos textos de Marx. Este capítulo se divide em três partes. Na primeira, analisamos a crítica de Marx a Hegel, demonstrando que não se trata de uma crítica feuerbachiana, mas uma crítica que aproxima a dialética hegeliana da economia política. Definem-se as noções de forma e de abstração e como elas fixam o registro de ambos os discursos. Na segunda parte, demonstra-se que o conceito de trabalho de Marx é um conceito negativo, e não positivo, no sentido das definições anteriores de forma e abstração. A crítica da economia política juvenil aparece sob a determinação da crítica do trabalho. Por fim, mostramos que a justificação da crítica do trabalho é obtida por meio da assunção de uma determinada filosofia da história de corte hessiano.

Palavras-chave: jovem Marx; crítica da economia política; crítica do trabalho; dialética; filosofia da história.

Abstract

This Master's thesis is a study of the critique of political economy in the thought of the young Marx. Although this critique assumed a more finished form only during Marx's London period with the publication of *Capital*, the author had started that project already in 1844, during his years in Paris, when he started to study modern economic thought. From a philosophical point of view, this context is marked by the influx of debates from the Hegelian left, in light of whose concerns and assumptions Marx held his first theoretical elaboration and critique of the capitalist economy. The texts, all of them manuscripts, which are examined in the following study, cover that context and are analyzed and interpreted according to their own constitution and specificity, without reference to subsequent theoretical developments. These texts are the *Comments on James Mill* (1844), *The Economic and Philosophical Manuscripts* (1844), and the *Draft of an Article on the Book of Friedrich List* (1845). This MA thesis consists of three moments. In the first, we present the essential characteristics of the decomposition of Hegelianism in Feuerbach's thought, and the transposition of this philosophical tendency, operated by Moses Hess, toward a rudimentary development of a critical theory of capitalism. In the second moment, we consider three traditional interpretations of the thought of the young Marx – Marcuse, Mészáros, and Giannotti. The focus is on the examination of how these interpreters understand the concept of labor in those manuscripts. It is shown that these interpretations defend the existence of a positive concept of labor, which would then provide a positive foundation (a general doctrine) for the critique (consequence of the doctrine). In the third (and last) moment, we move to the analysis and interpretation of Marx's texts. This chapter is divided into three parts. At first, we analyze Marx's critique of Hegel, demonstrating that his critique is not a Feuerbachian critique, but a critique that brings together Hegelian dialectics and political economy. We define the notions of form and abstraction, and how they are at the basis of both discourses. In the second part, we show that Marx's concept of labor is a negative concept, and not a positive one, according to the previous definitions of form and abstraction. The juvenile critique of political economy appears under the determination of the critique of labor. Finally, we show that the justification for the critique of labor is based on a certain Hessian philosophy of history.

Keywords: young Marx; critique of political economy; critique of labor; dialectics; philosophy of history.

Sumário

Introdução	10
1. Crítica e filosofia no pós-hegelismo	15
1.1. Feuerbach e a pressa do concreto	15
1.2. Moses Hess: trabalho, crítica e filosofia da história	29
2. Interpretações tradicionais e o conceito positivo de trabalho	44
2.1. A interpretação pioneira de Marcuse: trabalho e ontologia.....	42
2.2. Mészáros e o trabalho como fundamento positivo da crítica.....	49
2.3. Giannotti e a crítica da interpretação antropológica.....	54
3. Origens e sentido da crítica da economia política no jovem Marx	70
3.1. Marx: crítica, abstração da forma e dialética.....	68
3.2. O trabalho como forma abstrata	89
3.3. Filosofia da história e a crítica do trabalho	101
Conclusão	118
Bibliografia	124

Introdução

A obra de Marx comporta inúmeros aportes teóricos – de natureza filosófica, econômica, política, etc. Quando ela é considerada, porém, do ângulo econômico, não sem razão as atenções se voltam para os escritos de maturidade. Isso se deve ao fato de que os livros de *O capital* cristalizam, depois de longos anos de estudos das teorias econômicas, um dos aspectos mais fundamentais de seu pensamento: a crítica da economia política.

Durante muito tempo, o que Marx escreveu acerca da economia política foi entendido no contexto da suposição de que ele teria desenvolvido uma teoria econômica própria e uma concepção sobre as sociedades humanas em geral.¹ Haveria então uma economia política marxista, rival da ciência econômica clássica. A crítica desta última, nesse sentido, seria o resultado da aplicação do saber econômico positivo de Marx. No entanto, se hoje a ideia de uma economia marxiana ou marxista é contestada, pelo menos nos escritos maduros de Marx, pouco se diz sobre o tema no período em que Marx começava seus estudos sobre o pensamento econômico e encetava sua crítica.² Ou, quando se trata da nascente crítica da economia política no pensamento juvenil de Marx, a crítica é entendida como resultado da elaboração de uma “economia humana”,³ algo como uma economia em geral, positiva e, no limite, antropológicamente definida.

O objetivo do presente estudo é analisar e interpretar um conjunto determinado de textos, todos eles manuscritos de juventude, em que Marx *inicia* o seu projeto de crítica da economia política. Não se tratará de reconstruir a trajetória de Marx – embora as conclusões que ao cabo se oferecem possam integrar tal reconstrução, sugerindo diferenciações para além de rupturas ou continuidades absolutas –, mas de compreender a dimensão *teórica e filosófica*

¹ Um exemplo entre muitos é o de Oskar Lange. Cf. LANGE, O. *Marxian Economics and Modern Economic Theory*. In: *Marx and Modern Economics*. David Horowitz (org.). Londres: Monthly Review Press, 1968.

² Para Moishe Postone, a ideia de que Marx teria uma concepção positiva de economia, algo como uma concepção concorrente em relação ao saber clássico, é uma das características daquilo que ele denomina “marxismo tradicional”, baseado em categorias trans-históricas. “O resultado não é uma *crítica da economia política*”, sustenta Postone, “mas uma *economia política crítica*”. POSTONE, M. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993, p. 69. Doravante, todas as citações traduzidas são de minha responsabilidade. Segundo Michael Heinrich: “É também de algum modo traiçoeira a compreensão da afirmação expressa no subtítulo de *O capital* e que Marx igualmente usou para caracterizar todo o seu projeto científico: crítica da economia política. No século dezanove, *economia política* se referia vagamente àquilo que hoje chamamos economia. Ao usar o termo ‘crítica da economia política’, Marx sugere que ele não está interessado apenas em uma nova apresentação da economia política, mas, antes, em uma crítica fundamental de toda a ciência econômica estabelecida.” HEINRICH, M. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx’s Capital*. Trad. Alexander Locascio. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2004, p. 9.

³ RANIERI, J. Apresentação. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 11.

que se acha no contexto muito determinado de sua elaboração juvenil da crítica da economia política.

Foi feito um esforço deliberado de não pressupor conceitos e ideias desenvolvidos posteriormente por Marx. O objetivo foi o de destacar a peculiaridade daquela crítica nos escritos juvenis, os quais contam com pressupostos filosóficos gerais, em um contexto histórico e político específico, muito diferentes daqueles do período londrino de Marx. Já a presença do hegelianismo de esquerda no contexto intelectual imediato em que Marx escreve – contexto que não existe na fase londrina – adverte-nos da precaução necessária contra abordagens apressadamente sistematizadoras. Dito isso, entretanto, não se deve esperar deste estudo muitas palavras sobre as sempre controvertidas querelas em torno da divisão entre o jovem e o velho Marx. Essa divisão não é o objeto da presente dissertação. Os manuscritos considerados são três: *Comentários sobre James Mill*,⁴ *Manuscritos econômico-filosóficos*⁵ e *Rascunho de um artigo sobre o livro de Friedrich List*.⁶ Os dois primeiros foram escritos em 1844; o segundo, em 1845.

De modo geral, o esforço interpretativo deste estudo pode ser compreendido no sentido de uma tentativa de ler a filosofia através da crítica, ao invés de ler a crítica através da filosofia. A prerrogativa que se dá àquela crítica, contudo, combina-se com outros elementos teóricos e filosóficos, e não os suprime. Este rearranjo dos ângulos pelos quais o discurso da crítica se constrói põe em questão o problema da justificação da crítica da economia política juvenil. Normalmente, conforme se mostrará no primeiro e no segundo capítulos, a justificação é atribuída, implícita ou explicitamente, à existência de uma espécie de doutrina filosófica geral. Esta doutrina, argumenta-se, deve-se mais a Feuerbach do que a Marx, e transforma a crítica em um subproduto da primeira. Como resultado, a dimensão histórica do discurso marxiano e de sua justificação é fragilizada. Quando consideramos a crítica como o ângulo do discurso e de sua justificação, aquela dimensão histórica é internalizada.⁷ A historicização da justificação da crítica é lida, de acordo com a análise dos textos marxianos,

⁴ MARX, K. Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*. In: *Collected Works* [MECW], vol. 3 (1843-1844). Trad. M. Milligan and D.J. Struik London: Lawrence and Wishart, 1975. Doravante, referido como *Comentários*.

⁵ *Ibid.*, *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2002. Doravante, referido como *Manuscritos*.

⁶ *Ibid.*, Draft on an article on Friedrich List's book *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*. In: *Collected Works* [MECW], vol. 4 (1844-1845). Trad. M. Milligan and D.J. Struik London: Lawrence and Wishart, 1975. Doravante, referido como *Rascunho*.

⁷ Isso não significa que o discurso de juventude seja idêntico ao de maturidade. Mas também não significa apenas uma ruptura. Neste particular, estamos de acordo com Ruy Fausto, para quem há continuidades e descontinuidades na obra de Marx, e não rupturas ou simples acréscimos lineares. Cf. FAUSTO, R. *Dialética marxista, antropologismo, antiantropologismo*. In: *Discurso*, n. 8, p. 67-105, São Paulo, 1978.

não pelo recurso à contextualização histórica, mas pela decifração da história nas próprias categorias lógicas e filosóficas.

Este é o caso do conceito de trabalho, de cuja análise e interpretação nos ocupamos no terceiro capítulo. Pretendemos mostrar, com base nos textos de Marx, que o conceito de trabalho não integra uma perspectiva filosófica positiva, antropológica e humanista, que forneceria os critérios de julgamento das experiências e formas sociais históricas. Antes, sustenta-se que o conceito de trabalho constitui uma forma de síntese negativa das atividades humanas. Deste modo, o núcleo da crítica juvenil da economia política repousa, fundamentalmente, sobre a crítica do trabalho como crítica da coerção daquela forma de síntese sobre as atividades. Porque o trabalho é definido como uma forma exterior de síntese social, o que faz dela uma forma alienada, pôde emergir uma ciência – a economia – que tratasse da produção de riquezas econômicas como um ramo separado da vida e, por conseguinte, como um ramo científico independente. A crítica que Marx elabora dessa ciência é a crítica de uma ciência que reflete a exterioridade e a alienação de seu objeto. Mostra-se que esse objeto é justamente o trabalho. O interesse de Marx, nesse contexto, não é propor uma nova compreensão da economia, mas criticar as formas sociais cuja realidade sustenta a validade do discurso econômico.

Interpretar a crítica juvenil da economia política como uma crítica do trabalho diverge de uma determinada tradição de leitura dos escritos de juventude de Marx. No segundo capítulo, apresentamos os traços gerais daquela leitura em três autores – Marcuse, Mészáros e Giannotti. Não se deve esperar uma exposição exaustiva daquelas interpretações, mas a explicitação da compreensão que cada um deles tem sobre o conceito de trabalho. De modo geral, essas leituras entendem o conceito de trabalho nos escritos de juventude de Marx como uma determinação antropológica – ou humanista, de modo geral – do homem, determinação que apreenderia a relação entre homem e natureza de maneira dinâmica. Sean Sayers, por exemplo, que dá continuidade a essa tradição interpretativa, define o conceito de trabalho nos escritos de juventude como a atividade de transformação da natureza.⁸

Todavia, embora se possa verificar, sobretudo a partir da década de 1970, leituras que contestavam a interpretação tradicional do conceito de trabalho nos escritos de juventude de

⁸ Cf. SAYERS, S. *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2011, p. 33. Este livro de Sayers, publicado em 2011, demonstra a longevidade desse tipo de interpretação. A ideia de que o conceito de trabalho apreenda a atividade de transformação da natureza aproxima-se da definição que encontramos no célebre capítulo 5 do primeiro livro de *O capital*. Cf. MARX, K. *O capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 255-263. O presente estudo não lida com as teses de *O capital*.

Marx,⁹ apenas nas últimas décadas aquela interpretação pôde aparecer como tal, e já não como um ponto pacífico. Essa novidade se explicita, atualmente, também com Sayers, que defende a interpretação humanista clássica sobre a existência de uma teoria marxiana sobre o trabalho em geral. Mesmo nesta tradição, nos dias de hoje, precisa-se admitir: “Esta teoria nunca é explicitamente afirmada por Marx.”¹⁰

Com efeito, tem-se aclarado cada vez mais a consciência de que o conceito de trabalho na obra de Marx não é um conceito simples, sendo antes fonte de problemas teóricos e mesmo objeto de formulações variadas. Essa problemática diz respeito à obra de Marx como um todo e a seus textos juvenis. Ruy Fausto, a esse respeito, afirma que existe, em Marx, “quatro tipos de textos sobre o trabalho”¹¹, dois dos quais – para ele, *A ideologia alemã* e justamente os *Manuscritos* – falam na perspectiva da crítica e do “fim do trabalho.”¹² Veremos, no terceiro capítulo, que também o *Rascunho*, que Fausto não considera, fala do ponto de vista da crítica do trabalho, afirmando explicitamente a ideia de sua abolição.

A interpretação que oferecemos, portanto, segue a trilha daqueles achados teóricos que se dispõem a contrapelo da leitura mais ou menos tradicional, devendo ser vista nesse contexto, e não como um gesto inaugural. Já Chris Arthur, em *Dialectics of Labor*,¹³ de 1986, sobre os *Manuscritos* de Marx, avança uma leitura que sublinha o sentido negativo do conceito de trabalho presente na crítica juvenil da economia política.

O que se poderia dizer que há de novo no estudo que se oferece aqui consiste na articulação da crítica do trabalho e sua justificação por meio de certa filosofia da história. A explicitação do que seja essa filosofia da história é objeto de uma das partes do terceiro capítulo. A natureza dessa justificação dispensa a necessidade de uma fundamentação humanista ou mesmo dependente de concepções positivas prévias. Aqueles dois momentos supõem, por sua vez, a análise da crítica que Marx dirige a Hegel. Essa crítica é reinterpretada

⁹ Pelo menos de um ponto de vista filologicamente mais rigoroso. Robert Tucker, por exemplo, lia o conceito de trabalho nos escritos juvenis de Marx em sentido negativo: “Por ‘trabalho’ ou ‘trabalho alienado’ – termos que ele emprega de maneira intercambiável – Marx significa uma atividade produtiva realizada pelo homem em um estado de alienação de si mesmo.” TUCKER, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press, 1972, p. 134.

¹⁰ SAYERS, S. op. cit., p. 37. Se esta afirmação pode ser controvertida em certos textos, ela nos parece exata para os textos de Marx que analisamos.

¹¹ FAUSTO, R. *Marx: lógica e política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 30.

¹² Comentando criticamente a leitura de Robert Kurz, Fausto afirma: “Kurz parte da tese em grandes linhas correta de que Marx tem uma atitude ambígua em relação ao trabalho no sentido de que, se encontramos no *corpus* marxiano a crítica do trabalho (há, como veremos, mais de uma crítica), nela está presente também a idealização deste (de fato, segundo a *Crítica do programa de Gotha*, na sociedade comunista o trabalho ‘se tornaria uma necessidade natural’). É essa ideologia do trabalho – fazendo ‘pendant’ à onipotência da forma mercadoria – que deveria ser combatida.” Ibid., p. 27.

¹³ ARTHUR, C. *Dialectics of Labour: Marx and his relation with Hegel*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

no sentido da determinação da ideia de uma forma de síntese social abstrata. Mostramos que essa forma sintética, por sua vez, não é rejeitada por Marx como erro do pensamento idealista, mas como espelhamento da realidade da abstração que se instancia nos conceitos de trabalho e de capital. Este passo é fundamental para a caracterização do conceito negativo de trabalho e da filosofia da história que justifica a sua crítica.

Deve-se dizer, finalmente, que se a linha da argumentação que se oferece nesta dissertação comunga de esforços interpretativos já existentes com respeito aos manuscritos juvenis de Marx, ela também se alinha a um movimento mais amplo de releitura da obra de Marx. Ela se inspira, por exemplo, nas contribuições de Moishe Postone, marcadas pelo empenho em recuperar o núcleo temporal determinado historicamente das categorias marxianas, em oposição ao que ele entende ser o peso trans-histórico que o “marxismo tradicional” conferiu àquelas categorias. Para Postone, especialmente, é este o caso do conceito de trabalho, que para ele é o objeto, e não o ponto de vista, da crítica da economia política marxiana.¹⁴ Ocorre que Postone volta-se exclusivamente aos escritos de maturidade. Nós nos voltamos aos escritos de juventude. Jean-Marie Vincent também exercitou um ponto de vista crítico divergente em seu *Critique du travail*;¹⁵ Robert Kurz fala na “qualidade histórico-social negativa da abstração ‘trabalho’”.¹⁶ Em certo sentido, este estudo inspira-se também na assim chamada “nova leitura de Marx”, um trabalho coletivo de releitura da obra de Marx que enfatiza o trato direto, muitas vezes filológico, do texto marxiano, procurando reconstruir o seu sentido preciso.¹⁷

¹⁴ O programa de leitura de Postone pode ser assim resumido: “Essa abordagem da teoria crítica madura de Marx tem importantes implicações, as quais eu tentarei desenvolver [...]. Eu devo começar a fazê-lo distinguindo entre dois modos fundamentalmente diferentes de análise crítica: uma crítica do capitalismo *do ponto de vista do trabalho*, de um lado, e uma crítica *do trabalho no capitalismo*, de outro. O primeiro, que é baseado em um entendimento trans-histórico do trabalho, pressupõe que uma tensão estrutural exista entre os diferentes aspectos da vida social que caracteriza o capitalismo (por exemplo, o mercado e a propriedade privada) e a esfera social constituída pelo trabalho. O trabalho, portanto, forma a base da crítica do capitalismo, o *ponto de vista* a partir do qual a crítica é levada a cabo. De acordo com o segundo modo de análise, o trabalho no capitalismo é historicamente específico e constitui as estruturas essenciais daquela sociedade. Desta forma, o trabalho é o *objeto* da crítica da sociedade capitalista.” POSTONE, M. op. cit., pp. 5-6.

¹⁵ VINCENT, J-M. *Critique du travail*: Le faire et l’agir. Paris: PUF, 1987.

¹⁶ KURZ, R. Die Substanz des Kapitals: Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute Schranke der Verwertung. In: *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, n. 1, Bad Honnef: Horlemann Verlag, pp. 44-129, 2004. Kurz se inscreve em uma vertente da teoria crítica que se concebe como teoria crítica do valor; na verdade, como uma nova crítica do valor. Para uma apresentação de alguns dos principais textos do coletivo teórico integrado por Kurz, Cf. BROWN, N. et al (org.). *Marxism and critique of value*. Chicago: MCM’ Publishing, 2014.

¹⁷ Para uma apresentação de algumas das ideias centrais da chamada “nova leitura de Marx”, bem como para a crítica das apropriações marxistas tradicionais e engelsianas, Cf. ELBE, I. Between Marx, Marxism, and Marxisms: Ways of Reading Marx. In: *Viewpoint Magazine*. Disponível em: <<https://viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxs-theory>>. Acesso em 28/01/2015. Elbe resume assim o que representa a perspectiva da “nova leitura de Marx”: “um distanciamento de uma teoria do valor substancialista; abandono das concepções instrumental-manipulatórias do

Apesar de se inserir nesse contexto mais amplo, os argumentos apresentados nos limites desse estudo pretendem obter sua validade na referência direta aos textos analisados. Por essa razão, quando se tratou da interpretação de Marx, deu-se muita importância à evidência textual. Em todo caso, fica dito que a interpretação que avançamos não está isolada, mas integra uma constelação maior.

Estado; e um distanciamento das interpretações da crítica da economia política centradas nos movimentos baseados no trabalho, ou de interpretações baseadas na teoria revolucionária de uma 'ontologia do trabalho' (ou mesmo de uma teoria revolucionária como tal). Essa nova leitura articula seu esforço teórico na forma de uma reconstrução da teoria de Marx." Ibid.

1 Crítica e filosofia no pós-hegelianismo

O movimento dos jovens hegelianos, também denominados hegelianos de esquerda, demarca o processo de decomposição do hegelianismo na cultura filosófica alemã a partir de meados da década de 30 do século XIX.¹⁸ Esse processo é multifacetado e, em vários autores, adquire tonalidades e graus de radicalidade distintos. Com Strauss, por exemplo, a filosofia hegeliana é parcialmente contestada no interior da teologia, o que pode ser entendido como uma atualização crítica da filosofia do grande idealista alemão. No entanto, é com Feuerbach que a crítica de Hegel se concebe pela primeira vez como uma crítica filosófica que se pretende geral. Inspirando-se nos resultados e pressupostos da crítica feuerbachiana, Hess a emoldura no contexto de uma crítica social. A seguir, examinaremos esses dois momentos. Eles serão importantes para a análise posterior da recepção dos escritos juvenis de Marx e para a nossa própria interpretação desses escritos.

1.1 Feuerbach e a pressa do concreto

A melhor maneira de determinar os fundamentos teóricos das interpretações tradicionais dos escritos juvenis de Marx é, antes de tudo, não rejeitá-las como simples absurdos e leituras meramente enviesadas, mas demonstrar que elas se seguem de dimensões presentes no texto marxiano. Tudo depende, pois, da ênfase e do lugar teóricos que se concedem a tais dimensões, com o que aspectos mais recalcitrantes à abordagem tradicional podem ser obscurecidos e tomados como supérfluos.¹⁹ Quando se lida com manuscritos, sobretudo aqueles que registram os estudos de um autor, é inevitável que a interpretação assuma um caráter mais construtivo do que o já incontornavelmente contido em toda interpretação. Se queremos destacar o que até agora nos parece ter ficado à sombra, não podemos nos furtar ao exame do que em Marx forneceria a justificação para as interpretações tradicionais.

¹⁸ Conferir, por exemplo, o detalhado estudo de Warren Breckman sobre esse período. BRECKMAN, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Nova Iorque: Cambridge Press University, 1999.

¹⁹ Chamamos de abordagem tradicional toda aquela que recorre, implícita ou explicitamente, à ideia de que haveria, em Marx, uma concepção filosófica prévia, ou uma doutrina positiva, que justificaria o lugar da crítica. Consideraremos, no próximo capítulo, autores que, a nosso ver, enquadram-se nessa abordagem.

Para as interpretações correntes, o ângulo teórico que revelaria de uma vez por todas a ruptura de Marx com a herança da dialética alemã, bem como com o movimento dos jovens hegelianos, seria a sua crítica da especulação. Essa crítica teria como contrapartida a defesa e a reabilitação filosófica do concreto imediato. Apesar da diversidade das reconstruções do pensamento de Marx, a grande maioria delas dedica – não sem razão – um lugar especial ao impacto que a filosofia de Feuerbach exerceu sobre Marx em seu distanciamento em relação a Hegel. Com Feuerbach, ter-se-ia descortinado uma antinomia filosófica a reclamar uma tomada de posição: abstrato *versus* concreto.

Com efeito, inicialmente Marx aloca Hegel no quadro da crítica de Feuerbach à velha filosofia alemã, cuja consumação é vista na dialética idealista. Que mérito vê Marx na crítica feuerbachiana? Em suas palavras: “De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista.”²⁰ Se Marx segue, em algum sentido, a crítica de Feuerbach a Hegel, cumpre analisar o seu significado essencial.

A crise do hegelianismo na cultura filosófica alemã se inicia em meados da década de 30 do século XIX, nomeadamente, com David Friedrich Strauss²¹ e August von Cieszkowski.²² Esses esforços, no entanto, enquadram-se ainda no modo de ser da filosofia hegeliana, representando uma distensão dos limites de seu discurso. É com Feuerbach que temos um rechaço de princípio da filosofia de Hegel como um todo. O marco desta inflexão é o seu artigo *Para a crítica da filosofia de Hegel*,²³ de 1839. Nesse artigo, Feuerbach elabora uma refutação que se pretende absoluta de todo o edifício dialético. O aspecto geral de sua crítica pode ser condensado na querela acerca do começo da filosofia, cujo núcleo se encontra no conceito de exposição em Hegel. Feuerbach considera que o método de exposição hegeliano é incapaz de ultrapassar o caráter monológico do pensamento. Em sua *Lógica*, Hegel exercitaria sua própria exigência de construir a ciência do pensamento puro, o que significa que não apenas o percurso da elaboração sistemática deve expor seus pressupostos, mas que se deve partir sem nenhum pressuposto efetivamente externo ao pensamento.

²⁰ *Manuscritos*, p. 20.

²¹ STRAUSS, D. F. The Life of Jesus. In: STEPELEVICH, L. S. (org.) *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. O livro foi publicado em 1835.

²² CIESZKOWSKI, A. Prolegomena to Historiosophie. In: *ibid.* O livro foi publicado em 1838.

²³ FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012. Este artigo marca a despedida de Feuerbach do modelo filosófico hegeliano a que até então esteve filiado. Segundo Leopold, este “período pode ser concebido como terminando com uma ruptura com o sistema hegeliano, ou mesmo com todos os aspectos do hegelianismo, em ‘*Para a crítica da filosofia de Hegel*’ (1839). O idealismo absoluto já não era tratado como o ponto de referência com base no qual a inadequação de todas as filosofias anteriores poderia ser medida, mas antes atacado como parte da rejeição de Feuerbach de toda construção sistemática.” Cf. LEOPOLD, D. *The Young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007, p. 187.

No conceito de exposição com que opera a filosofia hegeliana – sempre segundo Feuerbach –, proibir-se-ia de antemão a introdução do imediato e independente – em suma, aquilo que na empiria resta fora da exposição – como começo da filosofia. Esta, por conseguinte, só pode começar rigorosamente por meio daquilo que ela mesma põe, em seu movimento autemediador, como seu pressuposto mediato e dependente. Segundo Feuerbach, esse procedimento se ilustra exemplarmente no início da *Lógica* de Hegel. A contradição entre o ser e o nada emerge da consideração primeira sobre o ser. No entanto, este, por ser ainda o indeterminado – na medida em que é imediato, o carente de pensamento –, conduz ao nada. Hegel pôde conceber o ser como o indeterminado porque o ser comparece inicialmente, por exigência da exposição sistemática, “não como o ser-outro do pensamento, mas como o pensamento do ser-outro do pensamento.”²⁴ O que Feuerbach pretende indicar com essa objeção é que a alteridade do pensar é, com efeito, uma falsa alteridade, já que o outro do pensamento na *Lógica* é o espelhamento negativo do puro pensar. Como tal, o ser só pode vir à luz como o indeterminado. O movimento pendular do ser ao nada – o devir – engatilharia o percurso de determinação do indeterminado através da exposição do pensamento como mediação absoluta. “No fim, o ser (o primeiro, o incondicionado) é revogado; revela-se como o não verdadeiro.”²⁵

Para Feuerbach, esse é um mau começo para a filosofia, que desse modo se destina aos altos voos da especulação. É de se notar aqui que, para Feuerbach, a especulação é sinônimo direto de abstração, sendo esta, por seu turno, entendida como palavra sem conteúdo, puro vazio e, por conseguinte, falsidade. Tudo se passa como se a noção hegeliana de especulação fosse, no fundo, equivalente ao conceito moderno de representação sem correspondência no mundo objetivo. Dessa maneira, um unicórnio é uma abstração e, porque não corresponde a nenhum objeto sensível, uma especulação. Este é o mote que percorre igualmente os seus *Princípios da filosofia do futuro*.²⁶

O começo correto seria aquele, ao contrário, que parte do *sensivelmente* outro do pensamento, da natureza tal como não fora ainda refletida pelas categorias do pensamento. Como restabelecer, imediatamente, a conexão entre ser e pensamento no registro de uma filosofia de base sensualista? Para resolver esse problema, Feuerbach é levado a lançar mão de uma epistemologia nominalista, na qual o conceito da coisa é seu nome, que então se

²⁴ Ibid., p. 48.

²⁵ Ibid., p. 40.

²⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

estabelece como o núcleo de verdade do pensamento e seu reflexo da realidade sensível.²⁷ Tal nominalismo é assumido em um contexto de defesa de uma filosofia popular, delineada em termos de uma recusa do pensamento abstrato.²⁸

O homem entende por *ser*, segundo os fatos e a razão, o *ser-aí*, o *ser-para-si*, a *realidade*, a *existência*, a *efetividade* e a *objetividade*. Todas essas determinações ou nomes exprimem uma só e mesma coisa a partir de diversos pontos de vista.²⁹

Tudo se passa então como se os homens, ao serem afetados pelas coisas sensíveis, já estivessem de posse da verdade ao enunciar seus nomes próprios, de modo que seu juízo é obscurecido apenas em razão de distorções teológicas e filosofantes. Uma concepção filosófica desse tipo, que se anuncia como realizadora da *nova filosofia*, não deixa de ser curiosa. O *novo* é na verdade o que sempre já *foi*. No entanto, a nova filosofia proclamada por Feuerbach se vê como a realização de uma tendência espiritual moderna e que é identificada na “*divinização do real e do que existe materialmente* – o materialismo, o empirismo, o realismo, o humanismo”.³⁰ Esta tendência representa uma negação *prática* da teologia, pois “quem concentra o espírito e o coração apenas no material, no sensível, nega *efetivamente* ao supra-sensível a sua realidade”.³¹ A nova filosofia, pois, tem por tarefa levar às últimas consequências a divinização do empirismo, do materialismo, do humanismo, etc., de modo que tais concepções possam não apenas ser praticadas – o que já seriam, de acordo com Feuerbach, na modernidade –, mas se reconhecerem como *verdade*, fundando uma nova ciência com base nessa nova divindade moderna.³²

²⁷ Esta é também a opinião de Sidney Hook, para quem a filosofia de Feuerbach “demanda uma resposta em termos nominalistas.” HOOK, S. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Michigan: The University of Michigan Press, 1962, p. 265. Contudo, o preço desse nominalismo, no contexto da forma social moderna – veremos –, é a coisificação das relações humanas, o que, a rigor, segue de par com o naturalismo de Feuerbach, conforme aponta Hook: “Leis, relações o universais em geral têm o mesmo estatuto objetivo que coisas.” *Ibid.*, pp. 265-266.

²⁸ A tendência antifilosófica do pensamento de Feuerbach, que se consolidará a partir dos anos de 1845-46, pode ser considerada uma radicalização do sensualismo e do empirismo presentes em seus escritos anteriores. Segundo David Leopold, “Feuerbach é interpretado como avançando (de maneira largamente inadequada) argumentos abstratos (de tipo familiar) em apoio de uma posição filosófica ultrapassada (uma variedade de empirismo ingênuo) ou como se engajando em um projeto menos convencional, procurando motivar seus leitores a adotar um ponto de vista diferente e não filosófico a partir do qual se veria o mundo.” LEOPOLD, D. *op. cit.*, p. 188.

²⁹ FEUERBACH, *Ibid.*, p. 70.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ *Idem.*

³² Segundo Karl Löwith, no lugar do saber que se *pratica* no tempo do cristianismo “entram os conhecimentos, que, embora ‘encobertos’, estão contidos na filosofia moderna.” LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 86.

Esse resultado, até Feuerbach, não pôde ser obtido porque a divinização da matéria, não tendo sido levada ao fim corretamente, manteve intatas as dicotomias da teologia – sensível e suprassensível, sobretudo –, as quais foram, contudo, transformadas filosoficamente. A divinização da matéria se realizou ao preço de que a razão, então identificada à essência de Deus, devia se separar e impor sobre a matéria esvaziando esta de sua dignidade. Assim, a “filosofia moderna realizou e suprimiu o ser divino separado e distinto da sensibilidade, do mundo e do homem – mas *só no pensamento, na razão* e, claro está, numa razão *igualmente separada e distinta da sensibilidade, do mundo e do homem*.”³³ O resultado da incompletude dessa tendência foi que o “*entendimento abstrato*”³⁴ foi entronizado sobre o reino do mundo sensível. Feuerbach vê no *cogito* cartesiano a maneira como a filosofia moderna caminha até Hegel, no qual ela se consuma: “A *consumação* da filosofia moderna é a filosofia de Hegel. A *necessidade e a justificação históricas da filosofia moderna* religam-se, pois, sobretudo com a *crítica de Hegel*.”³⁵ Mas deve-se ter em mente, segundo Feuerbach, que a “nova filosofia [...] tem a *mesma* tarefa e posição perante a *filosofia* anterior que *esta* teve em relação à *teologia*. A nova filosofia é a *realização* da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral.”³⁶ Trata-se, como apontamos, de recuperar esse espírito moderno, a divinização da matéria, e reconhecer esta última em sua dignidade, o que representa um rearranjo filosófico entre pensamento e ser.

Se Hegel representa a culminação da filosofia moderna, que, praticando um culto inconsciente da matéria, termina por separar razão e sensibilidade – o que resulta, por seu turno, na posição privilegiada do entendimento sobre a realidade –, então à nova filosofia cabe restabelecer as verdadeiras posições de ser e pensamento, que se traduz nas relações entre sujeito e predicado. O interesse programático da filosofia feuerbachiana é que a tendência da *modernidade seja realizada conscientemente*, isto é, que a divinização da matéria seja reconhecida enquanto tal para além do que ele consideraria meras lucubrações especulativas. A nova filosofia deve tranquilizar o homem comum em suas certezas evidentes no contexto da modernidade. A filosofia hegeliana é então vista como uma ligação com o mundo sensível que está em contradição com a *maneira* como ela o faz, de modo que a nova filosofia é, em relação à filosofia hegeliana, “uma realização que é ao mesmo tempo a sua *negação* e, claro está, uma *negação livre de contradição*.”³⁷ Por esse motivo, Feuerbach vai

³³ Ibid., 60.

³⁴ Idem.

³⁵ Ibid., p. 61.

³⁶ Ibid., pp. 61-62.

³⁷ Ibid., p. 62.

operar uma inversão da inversão hegeliana, procurando sediar o pensamento no ser natural. Se nos lembramos do teor da crítica que Feuerbach dirige à *Lógica* de Hegel, bem como ele entende a tarefa da nova filosofia, teremos mais elementos para compreender o significado do sensualismo de Feuerbach. Ele pode ser descrito, por um lado, como um passo para fora de uma lógica imanente, sendo esta entendida como procedimento do pensamento subjetivo. É isso que estabelece, como vimos, no interior de uma filosofia que combina antropologia e sensualismo, o artigo *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Por outro, como uma crítica da dialética – dialética que será então substituída pelo diálogo: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu.”³⁸ Como Feuerbach entende o abstrato como uma representação subjetiva em uma relação sujeito-objeto – e é assim que ele entende, fundamentalmente, a dialética hegeliana –, a substituição da dialética pelo diálogo está em conformidade com a exigência de ruptura com uma lógica imanente.

Para reconstituir e resolver, em novas bases, o materialismo que já se insinuava parcialmente na filosofia moderna, a tarefa primeira e definitiva da nova filosofia era inverter a relação entre ser e predicado. O predicado precisa emergir do próprio ser, assim como a lógica, que se desenvolveria *pari passu* com o desenvolvimento do ser. Contudo, como o ser é concebido nos limites de uma antropologia com fortes inclinações sensualistas, a lógica só pode manter uma relação de espelhamento verdadeiro ou falso do ser previamente definido.

A questão do ser é justamente uma questão prática, uma questão na qual todo o nosso ser está implicado, é uma questão de vida ou de morte. E se no direito nos agarramos ao nosso ser, não queremos que também ele nos seja tirado pela lógica. É preciso que ele seja igualmente reconhecido pela lógica, se esta não quer persistir em contradição com o ser real.³⁹

Mas assim não transferiríamos o monólogo subjetivo, supostamente a característica da lógica hegeliana, para uma espécie de monólogo naturalista? Isto é, não naturalizaríamos excessivamente a noção de gênero? A definição feuerbachiana da essência humana procura contornar esse problema.

O homem singular por si não possui em si a essência do homem *nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante*. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na *unidade do homem com o homem* – uma

³⁸ Ibid., p. 99.

³⁹ Ibid., pp. 72-73.

unidade que, porém, se funda apenas na *realidade da distinção* do eu e do tu.⁴⁰

A essência humana, portanto, é definida pela comunidade dos homens – e, neste momento, não se trata, pelo menos não imediatamente, de uma essência do homem como indivíduo⁴¹. Essa comunidade é compreendida como uma propriedade natural da espécie humana não instaurada historicamente, um dado que se arvora no instrumento de conhecimento pelo qual se mede toda configuração histórica – no limite, humanismo, antropologia.⁴² Não é casual que a única dimensão histórica que o pensamento de Feuerbach alcança – nomeadamente, a sucessão das formas religiosas – revele apenas o longo desfile de sombras da verdadeira essência humana. Se a *velha* filosofia atribuía ao pensamento subjetivo o vínculo entre os homens, a *nova* filosofia procurava naturalizar tal vínculo, no que supunha encontrar o gesto sacrílego contra o idealismo. Essa transmutação do estatuto do vínculo representa a substituição da dialética pelo diálogo natural entre seres empíricos. Esse diálogo constitui não apenas a base real da essência comunitária e cooperativa dos homens, mas, antes, uma espécie de ontologia geral sobre os seres sensíveis – ontologia da qual a humanidade seria um caso particular. Assim, por exemplo, Feuerbach vê a relação dialógica entre a planta e o sol: “Assim é a planta dependente do ar e da luz, i. e., ela é um objeto para o ar e para a luz, não para si.”⁴³ A mesma *natureza* dialógica estaria inscrita nos homens, com a especialidade de que a razão humana lhes confere a vantagem de que “transforma em objeto todas as coisas, em predicados de si mesma, porque abrange todas as coisas”⁴⁴ A essência humana é também uma essência prometeica.

Essa filosofia assim assentada na sensibilidade, cuja forma suprema do conhecimento é, por conseguinte, a intuição, apresenta-se como a única capaz de descortinar a “verdade

⁴⁰ Ibid., p. 98.

⁴¹ Peter C. Caldwell nota que é a partir de 1846 que Feuerbach passa a privilegiar o indivíduo como ângulo filosófico. Cf. CALDWELL, P. C. *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009, p. 40. Leopold divide a obra de Feuerbach em três partes cronológicas: os primeiros escritos (1828-39), os escritos do período intermediário (1839-45) e os últimos escritos (1845-72). Segundo o autor, os primeiros marcam ainda a filiação hegeliana de Feuerbach. Os segundos, mais populares e importantes, contêm essencialmente sua crítica do cristianismo, da filosofia especulativa e o “desenvolvimento de uma nova filosofia do ‘sensualismo’”. Os terceiros aprofundam as tendências antifilosóficas empiristas e sensualistas dos escritos anteriores. LEOPOLD, *op. cit.*, pp. 187-188.

⁴² Segundo Giannotti, na antropologia feuerbachiana, “não há constituição pela *práxis* porque desde o início se estabelece o critério que julga a verdade dos comportamentos individuais segundo se afastem ou se aproximem do comportamento geral e naturalizado da espécie. A realidade, a natureza é a verdade.” GIANNOTTI, J. A. *op. cit.*, p. 61.

⁴³ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007 p. 68.

⁴⁴ Idem.

nua” que é o mundo sensível.⁴⁵ O absurdo da especulação, para Feuerbach, consiste em que a intuição e, por consequência, o ser sensível correspondente sejam rebaixados a apêndice da ideia. Como a sensibilidade é esse mundo autossustentado no qual cada parte é um bloco inteiro, o pensamento que não o reflete como tal – isto é, o pensamento que não seja, essencialmente, intuição – só pode ser caracterizado como um erro grosseiro do entendimento divinizado. “Pois o pensamento”, diz Feuerbach, “verifica-se mediante a sensibilidade”.⁴⁶ No entanto, argumenta, instala-se aí uma contradição, qual seja: se é só mediante a verificação da correspondência entre o pensamento e o objeto sensível que se obtém a verdade, então o pensamento é “ao mesmo tempo o principal e o secundário, simultaneamente essência e acidente.”⁴⁷ E arremata Feuerbach: “Só nos libertaremos de tal contradição se fizermos do real e do sensível o *sujeito de si mesmo*; se lhe dermos uma significação absolutamente autônoma, divina, primordial, e não apenas derivada da ideia.”⁴⁸ Porque, enfim, “o real *na sua realidade efetiva*, ou *enquanto real*, é o real enquanto *objeto dos sentidos*, é o *sensível*. *Verdade, realidade e sensibilidade* são idênticas.”⁴⁹

Duas observações. Em primeiro lugar, temos uma definição do sensível como “absolutamente autônomo”, “divino”, determinado em um registro naturalista, que então oferece um ponto de vista do “primordial”, o que se coaduna com a exigência teórica de derivar o pensamento da sensibilidade assim definida. Em segundo lugar, a verdade é definida como a intuição do primordial. Mas o essencial é que a sensibilidade, o primordial, expulsa toda pretensão constitutiva da lógica, do predicado e da forma. Essa consequência explica, em parte, o limite da filosofia de Feuerbach em lidar com o devir histórico. Porque seu pensamento tem em germe os elementos teóricos para se pensar novas sensibilidades, a alteração do mundo sensível, mas parece incapaz de pensar a presença de uma dimensão lógica que participe na constituição da trama das sensibilidades. Em suma, poderíamos dizer que ele é capaz de pensar uma historicidade empírica ou sensível dos objetos, mas incapaz de elaborar uma teoria na qual a historicidade seja de fato social.

A esse respeito, cabem aqui algumas palavras acerca do lugar de um conceito de atividade sensível no pensamento de Feuerbach. Se é certo, como enfatiza grande parte das interpretações, que Marx sublinha uma noção de atividade, não parece sustentável a hipótese

⁴⁵ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 65.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Idem*.

de que tal noção não tenha espaço no pensamento de Feuerbach.⁵⁰ Neste, o conceito de atividade é claramente aludido. Refletindo sobre o engano do milagre, Feuerbach afirma que os homens têm a impressão de sua pensabilidade porque ele é concebido como um acontecimento sensível. O milagre da transformação da água em vinho, por exemplo, converte um processo natural de transformação distribuído em um tempo linear e sucessivo em uma transformação absoluta.

A água é de fato um objeto dos sentidos, igualmente o vinho; de fato eu vejo agora a água, depois o vinho; mas o milagre propriamente dito é aquilo que transforma a água imediatamente em vinho, porque não é um processo natural, um objeto da experiência real ou somente possível.⁵¹

É grande a evidência da presença do conceito de atividade em Feuerbach: “Através dos seus objetivos, da atividade na qual ele realiza esses objetivos, é, porém, o homem ao mesmo tempo, com algo para si, também algo para os outros, para o geral, para a espécie.”⁵² Também: “a natureza fornece a matéria, o espírito a forma.”⁵³ Apesar disso, muitas das interpretações marxistas clássicas sobre o conceito de atividade no jovem Marx são, veremos, consideradas como o crivo que o separa definitivamente Marx e Feuerbach. Sobre o conceito de fabricação: “Fabricar é um conceito genuíno, fundamentalmente humano.”⁵⁴ Por fim: o “homem é o que é pela natureza, por mais que deva o que é também à sua própria atividade; mas também a sua própria atividade encontra o seu fundamento na natureza, i.e., na sua natureza.”⁵⁵ – Essas passagens relativizam a interpretação clássica segundo a qual o pensamento de Feuerbach se distinguiria do de Marx com respeito ao conceito de atividade.

O espaço teórico reservado à atividade sensível dá conta do que chamamos de historicidade empírica, aquela que registra as transformações sensíveis dos objetos. Dissemos que essa historicidade sensível não esgota o campo teórico da historicidade social, ou das formas sociais, o que indicamos ser um limite. Este limite se explicita definitivamente na diluição da contradição como força constitutiva da realidade. No contexto de seu ataque ao idealismo, um de seus alvos é a própria dialética, entendida como um discurso meramente subjetivo que apanha os contrários em unidade e supõe a realidade dessa unidade *real* de

⁵⁰ Isso ficará mais claro quando tratarmos da interpretação de Giannotti.

⁵¹ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 146.

⁵² *Ibid.*, p. 180.

⁵³ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187. Grifo nosso. Essa afirmação sugere que Feuerbach abre seu pensamento para a natureza transformada.

contrários. Quando Feuerbach trata dos conceitos de espaço e tempo, negando-lhes a característica de serem “formas fenomenais”, afirma que ambos têm natureza real e efetiva, uma existência própria.⁵⁶ Com relação à razão, esta emerge da positividade primordial do espaço. Ela é derivada da localidade espacial, da questão subjetiva “*onde estou?*”: “A determinação local é a primeira determinação da razão, na qual assenta toda a ulterior determinação.”⁵⁷ A localidade espacial primitiva, e portanto verdadeira, supõe a “distinção dos lugares diversos”⁵⁸, distinção que existe já na própria natureza e que ao pensamento verdadeiro cumpre espelhar, na medida em que é aquela diversidade dada que organiza o pensamento verdadeiro. O “conceito universal do espaço”, que emerge do *onde* positivo e verdadeiro, “é um conceito real, concreto, só na conexão com a determinidade do lugar.”⁵⁹ Essa situação supõe, finalmente, que a exterioridade entre os seres e objetos é sempre e necessariamente um dado de realidade que só pode ser unificado abstratamente, como falsificação impingida pelo pensamento dialético que sobrevoa o real.

Feuerbach opõe sua concepção do positivo autofundado à dialética hegeliana, que para ele transforma a exterioridade em um processo de negação no qual o *estar aqui* – esta positividade óbvia à perspectiva sensualista – é determinado pelo *não estar ali*.⁶⁰ Hegel teria assim minado a boa imediatidade da existência, da verdade nua e intuível, em favor de mediações fantasiosas, as quais representariam apenas uma logicização do sensível sempre já evidente. A esse respeito, parece acertada a afirmação de Howard Williams segundo a qual Feuerbach associa o que ele designa por seu “materialismo emotivo” e a recusa da “filosofia de Hegel” como recusa da “filosofia ortodoxa em geral”.⁶¹ Essa posição se relaciona claramente com o propósito de construir uma filosofia popular baseada no senso comum. Aquela negatividade teria levado Hegel, segundo Feuerbach, a encarar o próprio espaço como exterioridade da razão, isto é, “a exterioridade do que *não deve ser exterior*”, pois para Hegel o “espaço é justamente a *negação* da ideia”.⁶² Seguindo o programa filosófico de estabelecer a lógica como epifenômeno do concreto imediato, Feuerbach afirma que sem “exterioridade espacial, também não existe exterioridade lógica alguma. [...] Por conseguinte, a exterioridade

⁵⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 88.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁰ *Cf. Idem*.

⁶¹ “Parece assim que Feuerbach, tendo se cansado da filosofia de Hegel, cansou-se da filosofia ortodoxa em geral. O pensamento ortodoxo não podia lhe oferecer nada em sua tentativa de fundar a filosofia na vida.” WILLIAMS, H. Ludwig Feuerbach’s Critique of Religion and the End of Moral Philosophy. In: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. MOGGACH, D. (org.) Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 65-66.

⁶² *Idem*.

recíproca espacial é que constitui apenas a *verdade* das distinções lógicas”⁶³ Com essa concepção na qual a exterioridade é um dado natural e absoluto que deve ser espelhado pelo pensamento, o movimento entre polos que seriam opostos, isto é, o movimento da negatividade inscrito em uma filosofia que visasse à constituição dos objetos – no caso da dialética hegeliana, da constituição lógica dos objetos –, é neutralizado. Com essa neutralização, a dialética vê-se fragilizada como discurso filosófico. As determinações negativas em que ela apostava em vista do conhecimento da constituição dos objetos – um tipo de conhecimento que desconfiava da imediatidade e que, por isso, requeria o desenvolvimento de mediações cujas articulações fossem imanentes aos próprios objetos – são agora caracterizadas como falsificações da realidade sensível.

Tais determinações negativas são por Feuerbach entendidas como falsificações da realidade sensível porque elas plasmariam um registro teórico imanente à razão. É neste registro que a dialética poderia falar propriamente em contradição, que então se define como um fato do pensamento subjetivo. Ora, se o espaço é um absoluto real e concreto, e o pensamento verdadeiro sempre apenas o reflexo das exterioridades que se distribuem no espaço, então a contradição é definida como um conceito típico do idealismo, como simples representação vazia, no sentido de que não captura seu objeto. Por consequência, propõe Feuerbach, “a exterioridade só pode pensar-se na *sucessão*.”⁶⁴ O discurso dialético procura apreender o objeto segundo sua negatividade constitutiva, o que estabelece uma relação com seu outro sem o recurso a um termo médio que sustentaria a relação entre ambos. Isso que caracteriza a dialética, e portanto a força da contradição, é justamente o que é rechaçado por Feuerbach na afirmação de que “os *contrários* estão sempre conexos apenas mediante um termo médio. Este termo médio é o *objeto*, o *sujeito* dos contrários.”⁶⁵ Os contrários, para Feuerbach, são como que visadas subjetivas distintas de um objeto que lhes é comum e que oferece um ponto fixo em torno do qual aquelas visadas podem variar.

O tempo, tal como o espaço, é definido como uma existência concreta, sendo ele mesmo um termo médio que resolve em *sucessão* o que de outro modo seria a *contradição*: “O termo médio capaz de *unir*, de um modo conforme à realidade, *determinações opostas* ou *contraditórias* num momento só e mesmo ser – é apenas o *tempo*.”⁶⁶ Essa crítica da dialética é fundamental para a antropologia positiva de Feuerbach e para sua crítica de Hegel: “Não é a

⁶³ Ibid., pp. 89-90.

⁶⁴ Ibid., p. 90, grifo meu.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibid., p. 91.

dialética hegeliana – o tempo é que é o meio para se conciliar oposições e contradições em um único ser.⁶⁷ A contradição é, no limite, uma aparência esvaziada de sentido lógico e histórico.

O conceito de sucessão substitui o de contradição tal como o diálogo substitui a dialética. A contradição é reduzida a apanágio do discurso idealista porque ela seria resultado da mera logicização subjetiva do sensível. Aquilo que em um objeto dado seria dialeticamente identificado como sua negatividade constitutiva se dilui, no âmbito do sensível, na sucessão temporal, na qual as diversas propriedades dos objetos se resolvem positivamente, na medida em que se excluem uns aos outros também no espaço. O resultado mais evidente da filosofia de Feuerbach é que ela não admite a concepção de uma realidade contraditoriamente construída. Um objeto não pode ser o contrário do que é: ele é aquilo que seu nome nomeia segundo a intuição que emerge da certeza sensível.

A filosofia de Feuerbach pode então ser caracterizada, de modo amplo, como um esforço antidialético de fornecer as bases positivas – antropológicas e sensualistas – do conhecimento verdadeiro sobre a realidade em geral. Tal esforço se nutre do que ele entende serem as tendências já presentes no mundo moderno, a saber: o empirismo, o humanismo, o naturalismo, etc. Esses conceitos descrevem a *prática* inconsciente nesse mundo. A tarefa da filosofia é elevar essa prática à consciência – daí a filosofia se converter em antropologia: uma filosofia do homem. Esta antropologia fornece então uma medida concreta da natureza humana, a qual não é essencialmente constituída – o que seria conceder muito à lógica e ao influxo predicativo da história e suas formas sociais. A partir desse momento, a nova filosofia, combatendo todo o idealismo anterior – e, neste sentido, *toda* a filosofia é idealista até a emergência da antropologia feuerbachiana –, deve fornecer novos fundamentos para o conhecimento da realidade. Para isso, ela lança mão de um procedimento teórico que privilegia a noção de *fundação* de ideias, de formas sociais e da própria história. De certa maneira, trata-se de uma filosofia fundacionista.

O ato de fundar, no regime teórico da antropologia sensualista de Feuerbach, procura instituir um discurso sobre a origem, o elemento originário de todo o desenvolvimento ulterior. Esse elemento originário comparece, porém, como uma coisa sensível, inteiriça, imune à negatividade, que é definida como dado do pensamento; do ponto de vista da verdade, ele está disponível apenas à intuição imediata. Os desvios históricos, portanto, são resultado de vagações da razão subjetiva que teria abandonado a simplicidade da coisa

⁶⁷ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 53.

verdadeira em si mesma. Esta a história da sucessão das formas religiosas; em linguagem hegeliana, trata-se de uma história dos erros, ainda que esses erros possam preparar a nossa consciência verdadeira. Quando chegamos à iluminação humanista, não ganhamos nada de diferente no final, apenas a consciência do que sempre já fomos em nossa natureza. Nesse sentido, Crisóstomo de Souza tem razão ao apontar que a maneira feuerbachiana de pensar e definir a natureza humana, juntamente com a sua pressa pela imediatidade concreta – uma situação em que a natureza humana e sua imediatidade acabam coincidindo –, representa uma idealização da existência, pois fixa nela a essência humana que ainda não veio a ser, com o que a antropologia naturalista do homem o reconcilia com o existente.⁶⁸

Ora, é esse concreto imediato, que é ao mesmo tempo o originário do qual parte a filosofia genética, que se estabelece como ângulo teórico da antropologia e do sensualismo de Feuerbach. Também não é sem razão que ele seja, justamente – esse é um dos sentidos da crítica de Giannotti, conforme veremos –, um ângulo idealista, na medida em que estabiliza o que seria o verdadeiro no contexto do falso, isto é, da própria história como devir incompleto. Essa interpenetração, que produz um resultado inesperado – o idealismo do ponto de vista filosófico que se queria hiperconcreto – ocorre porque a história efetiva é vista como o mero desenrolar das sensibilidades concretas, que então produziriam por si mesmas as diversas travações sociais ao longo da história. Em uma palavra, o originário é ao mesmo tempo o fundante. Não ficamos sabendo como do concreto imediato funda as formais sociais que caracterizam as épocas históricas.

Neste momento, devemos fazer ainda uma observação sobre a relação que a filosofia de Feuerbach estabelece com a práxis. É verdade que Feuerbach não desenvolve seu pensamento tendo por foco a atividade, mas nos pareceria incorreta a afirmação de que sua antropologia não comporta espaço, e um espaço importante, para ela. O seu conceito de gênero depende da particularidade contida na atividade, de modo que o primeiro não é concebido como uma moldura inerte e puramente intelectual do conjunto dos homens. Nem seu conceito de carência é abstrato, segundo suas exigências de uma filosofia positiva. Seria, inclusive, supor uma contradição grosseira no pensamento de Feuerbach, uma vez que ele pretende oferecer uma fundação concreta e imediata para todo o saber e prática humanos. Em

⁶⁸ “Através de sua concepção da espécie e da essência como ‘natureza’ – nós poderíamos dizer, como um dado e como uma pressuposição, e não, em termos hegelianos, como um resultado – Feuerbach está basicamente reconciliado com a realidade existente. Ao idealizar a realidade, ele vê a essência humana onde ela (ainda) não existe ‘verdadeiramente’; ou, para ser mais preciso, ele não procura aquela essência onde ela é verdadeiramente negada”. SOUZA. J. C. Marx and Feuerbachian Essence: Returning to the Question of ‘Human Essence’ in Historical Materialism. In: op. cit., p. 248.

seu estudo minucioso sobre as raízes do pensamento radical alemão, Warren Breckman argumenta, a nosso ver com razão, que “longe de ignorar a ‘carência’ em um sentido prático, Feuerbach concebeu a carência como um princípio imanente crucial para a integração social pela qual o ser genérico seria atualizado.”⁶⁹ Ora, se o tipo de discurso teórico que encontramos nos manuscritos juvenis de Marx conserva uma originalidade substantiva, então parece não bastar o recurso à atividade concreta – bem entendido, no sentido que Feuerbach confere à noção de sensibilidade –, na medida em que esta já é acolhida no pensamento de Feuerbach. A questão não é que o problema de Feuerbach seja muito abstrato, e sim que ele seja *excessivamente concreto*, no sentido de pretender uma fundação sensível mais ou menos direta da realidade histórica e do conhecimento.

Desta maneira, tal conceito de atividade possui também o estatuto de algo originário, primordial, um elemento que se oferece à cadeia dedutiva de outras ordens de realidade. Tudo se passa então como se, até essa nova figura filosófica entrar em cena, os passos dedutivos da razão estivessem invertidos, baseados em premissas falsas. A antropologia tem por tarefa, pois, inverter aqueles passos e sua direção, trazendo para o lugar fundante o sensível que se disponibiliza a todos pela intuição imediata. A cadeia do raciocínio saltaria de coisas sensíveis para coisas sensíveis, sendo as mediações também sensíveis – por exemplo, o tempo e o espaço que distribuem as duas coisas. Todo discurso que prescindia da fundação sensível – e, como vimos, o sensível para Feuerbach é o não contraditório, o imediato, o positivo do qual a modernidade já se ocupa, ainda que inconscientemente – aparece a Feuerbach como simples mistificação, como teologia travestida de razão.

Na análise das interpretações de Marcuse, Mészáros e Giannotti, veremos que o conceito de trabalho em Marx é interpretado nos termos da antropologia e do sensualismo feuerbachianos. Ele ofereceria, tal como o concreto imediato e o gênero de Feuerbach, um ângulo de crítica mais ou menos fixado para os fenômenos da realidade histórica e do conhecimento. Ele conteria um elemento de variação no sentido de uma historicidade empírica, na qual a atividade é capaz de elaborar a matéria em diversas formas, produzindo objetos sensíveis distintos. Nesta função, com o trabalho é identificada a capacidade positiva de *fundar* por si as formas históricas e sociais, o desenrolar das épocas históricas e todo

⁶⁹ BRECKMAN, W. op. cit., p. 207. Para Breckman, portanto, a crítica posterior de Marx a Feuerbach não é de todo justa. No entanto, mesmo que o conceito de atividade seja compatível com o pensamento de Feuerbach, nele estando mesmo pressuposto, poder-se-ia ainda assim objetar que Feuerbach não teria levado seus princípios às últimas consequências. Em todo caso, a rigidez naturalista da filosofia feuerbachiana não pode ser flexibilizada apenas pela ênfase no conceito de atividade. Em nossa opinião, se se busca iluminar os elementos originais do discurso filosófico de juventude de Marx, deve-se procurá-los em outro registro.

fenômeno humano. Em suma, a dimensão do que estamos designando por historicidade empírica fundaria a historicidade social. Antes, porém, convém examinar a apropriação que Hess realiza dos resultados da filosofia de Feuerbach.

1.2 Moses Hess: trabalho, crítica e filosofia da história

Vimos que o conceito de atividade está pressuposto na antropologia de Feuerbach. Mesmo se entendêssemos o pensamento crítico de Marx como *pondo* o que em Feuerbach estava *pressuposto*, esta hipótese ainda não revelaria o fato de que não foi Marx quem deu aquele passo crucial, e sim Moses Hess. Este fato não é sem importância, de modo que indicá-lo e circunscrevê-lo minimamente em seu contexto filosófico servirá para determinar o que de novo se insinua na elaboração da crítica juvenil da economia política de Marx.

Historicamente, Hess é considerado o fundador do “socialismo alemão”. Suas concepções políticas e filosóficas, tendo se desenvolvido no contexto dos embates internos ao jovem hegelianismo, conheceram gradações: do espinosismo ao consórcio hegeliano, deste ao humanismo feuerbachiano, e da combinação dos dois últimos a uma espécie de filosofia socialista, que tinha a forte implicação política de depositar no proletariado uma grande missão histórica – justamente, este é o significado multifacetado da expressão “socialismo alemão”.⁷⁰

Para os propósitos imediatos deste estudo, é suficiente considerar dois ensaios, *Socialismo e comunismo*⁷¹ e *A essência do dinheiro*⁷², bem como uma entrevista dada por Hess e publicada pela primeira vez em 1844, em uma brochura anônima, sobre o significado do comunismo.⁷³ Consideremos o conteúdo desses escritos cronologicamente.

Hess inicia o ensaio *Socialismo e comunismo* com um diagnóstico de seu tempo:

Se é verdade que nosso tempo ainda sofre de um contraste entre teoria e práxis, que o mundo objetivo, que o presente herdou do passado, está em

⁷⁰ Para uma breve apresentação de Hess, Cf. AVINERI, S. Introdução. In: *The Holy History of Mankind and Other Writings*. Schlomo Avineri (trad. e org.). Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

⁷¹ HESS, M. Socialism and Communism. In: *ibid.*

⁷² HESS, M. Über das Geldwesen. In: *Sozialistische Aufsätze (1841-1847)*. Theodor Zlocisti (org.). Berlin: Welt-Verlag, 1921. Seguimos a tradução para o inglês: HESS, M. *The Essence of Money*. Trad. Andrew Chitty, Meade McCloughan. Disponível em: <<http://marxandphilosophy.org.uk/assets/files/society/pdfs/HessEssenceofMoney.pdf>>. Acesso em 08/12/2014.

⁷³ HESS, M. *A Communist Credo: Questions and Answers*. In: *op. cit.*

conflito com o mundo subjetivo de nossos sentimentos e ideias modernos – então essa doença não é em nenhum lugar mais perigosa, aquele contraste em nenhum lugar tão aguçado, quanto na Alemanha.⁷⁴

Esse diagnóstico tem duas fontes principais. Em primeiro lugar, e mais imediatamente, ele procurava ecoar e ler, não obstante a contrapelo, as descrições de Lorenz von Stein sobre o movimento comunista francês. Conforme aponta Schlomo Avineri, Stein era um “oficial prussiano com um treinamento filosófico hegeliano”, e seu livro – intitulado *O socialismo e o comunismo na França hoje: Uma contribuição para a história contemporânea* –, embora pretendesse ser um alerta contra os perigos que os movimentos revolucionários representavam, acabou sendo uma das principais fontes de informação e interpretação dos movimentos e agitações políticas na Europa para intelectuais alemães radicalizados, entre os quais, notadamente, Hess.⁷⁵

Esse pano de fundo político e social, em segundo lugar, casava-se muito bem com uma intuição filosófica que se achava nos escritos de Feuerbach – a segunda fonte. Vimos que Feuerbach concebia a “nova filosofia”, isto é, a sua filosofia, como aquela que deveria levar às últimas consequências o que já germinava nos tempos modernos: o empirismo, o humanismo, o materialismo, etc. Os filósofos, embora continuassem evocando as velhas ideias cristãs, na *prática* se ocupavam apenas da realidade prática, sensível, imediata, das ciências naturais. A antropologia emergia, assim, como a vindicação filosófica do que dormitava à espera do há muito aguardado renascimento do gênero humano, cuja essência positiva de algum modo se supunha repontar naquelas vagas noções de empirismo, materialismo e congêneres. No campo filosófico fornecido por Feuerbach, Hess obtinha uma nova versão do contraste em que a Alemanha agonizava: as velhas ideias estavam em desarmonia com a prática.

Apesar de Hess descrever a vida filosófica alemã como apartada do mundo real e seus dilemas sociais, ele estava convencido de que só ela, do alto de seu desenvolvimento teórico, estava apta a realizar o feliz casamento entre teoria e práxis. Isso porque, para ele, a “filosofia alemã já forçou seu caminho em direção ao princípio da época moderna e se transformou na

⁷⁴ HESS, M. *Socialism and Communism*, p. 97.

⁷⁵ Avineri comenta: “O livro de Stein sobre pensadores e movimentos franceses socialistas e comunistas foi publicado em Leipzig em 1842. Stein foi um oficial prussiano com treinamento filosófico hegeliano, e seu livro fora tencionado como um alerta contra os perigos dos movimentos revolucionários; mas porque ele havia sido escrito principalmente de maneira desprendida da forma escolástica, e incluía muitas informações sobre o pensamento radical francês, que de outro modo estaria indisponível na Alemanha devido à censura, ele se tornou, de modo paradoxal, uma grande fonte para radicais alemães sobre a literatura francesa socialista e comunista. É também neste contexto que o artigo de Hess faz uso desse estudo.” *Ibid.* p. 99, nota 1.

filosofia da ação”.⁷⁶ A menção ao princípio da época moderna tem um duplo significado. De um lado, vimos, remonta ao programa feuerbachiano de elevar à consciência o que já ocorreria na prática. De outro lado, significa que a antiga crítica moderna, esclarecida, que polemizava com o pensamento e com as estruturas do *ancien régime* internalizava temporalmente seu objeto de crítica. A crítica não se voltava mais ao passado, aos resquícios de uma ordem arcaica em decomposição, mas ao presente e ao futuro.⁷⁷ Segundo Hess, enquanto a crítica esclarecida estava com os olhos fixos no passado, “ideias subversivas” desenvolviam-se silenciosamente no presente, até o ponto em que aquelas ideias “não se satisfaziam ao lidar criticamente com o passado, mas se transformaram também em uma maneira de organização em direção ao futuro.”⁷⁸ Para Hess, com essa atitude, o “princípio básico do novo mundo havia sido descoberto.”⁷⁹

É no contexto dessa crítica, que pode colocar em xeque a própria modernidade, que deve ser entendida a crítica hessiana do Estado como crítica radical da política. Como se pode ler em suas palavras: “Toda política – seja absolutista, aristocrática ou democrática – deve, em nome de sua própria preservação, manter o contraste entre dominação e dependência; ela tem um interesse nesse contraste, uma vez que ela deve sua própria existência a ele.”⁸⁰ Esse ensaio de Hess, datado de 1842, talvez seja o ponto inaugural do que seria, posteriormente – não com plena justiça –, reconhecido como a crítica da política de Marx. Na verdade, em *Sobre a questão judaica*, de 1844, quando Marx distingue emancipação política e emancipação humana, o pressuposto é justamente a crítica da política hessiana, que Marx assume integralmente.⁸¹

⁷⁶ Ibid., p. 98.

⁷⁷ Para Habermas, a filosofia de Hegel se constrói conforme a necessidade de a modernidade se justificar a si mesma, o que significa dizer que os critérios pelos quais ela é julgada estão presentes nela própria. Segundo Habermas, comentando essa novidade, “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade.*” HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 11. Em certo sentido, o movimento dos jovens hegelianos dá continuidade à tarefa filosófica hegeliana. Mesmo quando alguns personagens dessa cena sentem a necessidade de romper com o quadro teórico do qual provieram – claramente Feuerbach, mas também Marx, Engels e Hess –, pode-se argumentar que o rompimento obedece àquelas exigências filosóficas gerais, de modo que a modernidade e seus princípios constitutivos são entendidos como critérios insuficientes de justificação, do que pode resultar, no limite, uma crítica da modernidade. Veremos que a crítica juvenil da economia política de Marx, ao identificar os princípios constitutivos da modernidade, pode ser interpretada como uma crítica da modernidade mesma.

⁷⁸ Ibid., p. 100.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010. Evidentemente, o fato de este artigo ser, por um lado, fruto de uma polêmica direta com Bruno Bauer, e o fato de conter, por outro, um esforço de determinação histórica do Estado alemão, dotam o texto de Marx de uma amplitude mais rica do que o de Hess. Mas isso apenas confirma o quadro teórico e o diagnóstico original de Hess.

No essencial, que a filosofia alemã tivesse se convertido em uma filosofia da ação significa, para Hess, que a práxis humana podia aparecer agora como a pedra de toque do pensamento filosófico. Aquele novo princípio assume com isso uma nova figura filosófica: “a absoluta unidade de toda a vida”.⁸² Essa unidade alude diretamente à unidade entre teoria e práxis, entre realidade e pensamento, e à sua separação histórico-filosófica, que é plasmada entre França e Alemanha. O idealismo alemão, com a coroa do hegelianismo, pôde insuflar o conceito de liberdade pessoal e individual, ao passo que o pensamento comunista francês redundava, em seus primórdios, em uma espécie de igualitarismo abstrato, a antítese da parte alemã. A proposta teórica que motiva o ensaio de Hess – e que se pretende como resposta a Stein – é tão simples quanto a metáfora da união entre o que França e Alemanha representam de acordo com o relógio histórico-filosófico mundial. Algo como Fourier *mais* Hegel. Essa união forneceria então um “ponto de vista absoluto”:

Através de Fourier e Hegel, o espírito francês e o alemão foram assim elevados ao ponto de vista absoluto sobre o qual é baseada a infinita justificação do sujeito, i.e., a liberdade pessoal ou a personalidade absolutamente livre, tanto quanto da lei do não menos justificado mundo objetivo, a absoluta igualdade de todas as pessoas em sociedade: e esses dois já não são contrastes, mas são momentos mutuamente complementares de um e mesmo princípio – o princípio da liberdade absoluta de toda a vida.⁸³

Dessas reflexões emerge um inimigo filosófico muito claro, a saber: a separação – social, teórica, espiritual, etc. Desse modo, o horizonte de significação a que Hess apela, de acordo com o novo princípio que enseja a organização do futuro, é um estado de unificação do separado. Nesse sentido, ele objeta à crítica de Stein, segundo a qual o proletariado e o comunismo almejavam os mesmos prazeres e o estatuto social dos proprietários, dizendo que essa crítica reafirma a separação que o movimento comunista tem por fito abolir. Esse objetivo se torna evidente, em Hess, quando ele considera a separação entre trabalho e gozo: “É, no entanto, uma das grandes conquistas do comunismo que nele o contraste entre gozo e trabalho desapareça.”⁸⁴ A crítica dessa separação o leva imediatamente a um dos núcleos históricos da crítica da economia política pré-marxiana, qual seja, a crítica da propriedade privada: “Apenas sob a condição da propriedade alienada o gozo é divorciado do trabalho.”⁸⁵

⁸² Ibid., p. 102.

⁸³ Ibid., p. 104.

⁸⁴ Ibid., p. 107.

⁸⁵ Idem.

Como princípio do futuro, digamos, o comunismo denomina o movimento que contesta a propriedade privada como instituição da separação. O horizonte de reconciliação do que fora separado recebe então o nome de comunidade – daí o *comunismo* –, comunidade que é definida como continente de uma substância ética prática: “A condição da comunidade é a atualização prática daquela ética filosófica que reconhece na atividade livre o verdadeiro e único gozo, o assim chamado bem supremo.”⁸⁶ Ora, assim definido, o comunismo é exatamente o resultado daquele ponto de vista absoluto, ou melhor: ele é esse ponto de vista. Como tal, Hess afirma que ele é o que deve se tornar na realidade: “ética prática.”⁸⁷

Uma ética prática é, assim, uma ética da atividade livre que se funda em sua substância comunitária. O horizonte utópico estabelecido pelo ponto de vista absoluto do comunismo, no que respeita ao que constituiria os rudimentos de uma crítica da economia política, de acordo com a caracterização oferecida por Hess, é aquele no qual trabalho e gozo não estejam separados. Trata-se, para ele, de instaurar o que ele chama de “liberdade absoluta”, que ele distingue do conceito de “trabalho’ no sentido antigo e comprimido”, liberdade absoluta que é a única capaz de instituir a “igualdade absoluta” de todos os “bens” entre si.⁸⁸ Curiosamente, Hess tem em vista a igualdade dos bens entre si como a realização da comunidade do comunismo. Este é um desfecho curioso porque a economia política clássica já havia estabelecido como princípio fundamental de sua concepção teórica a igualdade entre os produtos. De um ponto de vista mais rigoroso, objetos sensíveis distintos não são comparáveis e, portanto, trocáveis, conforme a formulação da crítica da economia política madura de Marx.⁸⁹ Parece-nos, assim, que Hess privilegia um ponto de vista que, em outro contexto, associaríamos a uma análise baseada na divisão entre classes sociais. De fato, as passagens em que Hess esboça elementos de uma crítica da economia política sugerem que ele opera como que por meio de uma fenomenologia daquela divisão, dela deduzindo, por exemplo, o ideal da igualdade, que então se estende também às coisas sensíveis mesmas. Tudo se passa como se a desigualdade entre as classes determinasse a desigualdade entre os bens e produtos, de modo que, ao contrário, a igualdade entre os indivíduos determinasse a

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem. Segundo Jean-Christophe Angaut, Hess elabora uma “crítica *moral* da alienação.” ANGAUT, J-C. Un Marx feuerbachien? In: *Lire les Manuscrtis de 1844*. Emmanuel Renault (org.). Paris: PUF, 2008, p. 54. Embora a afirmação de Angaut pretenda se referir diretamente às teses de *A essência do dinheiro*, ela se aplica perfeitamente ao caso em questão, pois o que determina o conteúdo moral da crítica é o fato de que Hess teria um conceito mais ou menos doutrinário do que não pode de fato jamais ser alienado.

⁸⁸ HESS, M. op. cit., p. 110.

⁸⁹ Mas não só da crítica da economia política madura. Nos *Manuscritos*, Marx afirma que, em uma sociedade pós-capitalista – que pressupõe o comportamento do homem “com o mundo enquanto um [comportamento] humano” –, “tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança, etc.” *Manuscritos*, p. 161.

igualdade entre bens e produtos. A interpretação aqui avançada parece ter a vantagem de esclarecer essa paradoxal concepção de Hess, na medida em que ele parece pensar que, na sociedade moderna, a igualdade de bens e mercadorias é uma falsa igualdade porque eles não se *distribuem* de maneira igual entre os indivíduos – a desigualdade na distribuição mostraria a desigualdade das coisas entre si. Parece-nos, pois, que o sentido da crítica da economia política que começa a se insinuar no pensamento de Hess concerne principalmente à distribuição, e não à forma inscrita na produção das coisas, o que leva ao perigo de naturalizar essa produção.

Essa possibilidade de naturalização da produção pode ser examinada com respeito ao conceito de trabalho. Hess nos conduz a uma dicotomia. Existiria, de um lado, um conceito de trabalho em sentido antigo, restrito, e um conceito de trabalho tão amplo que seria simplesmente sinônimo de sociedade. O conceito antigo de trabalho está enredado na separação social instituída pela propriedade privada, sujeito à política e, portanto, na formulação hessiana, à dominação e dependência. Ele seria, em resumo, objeto da organização política. Haveria, contudo, um conceito de trabalho amplo, substancial e positivo, em grande medida identificado com a noção de gênero de Feuerbach. Assim, diz Hess:

Trabalho – a sociedade mesma – não deve ser organizado, mas organizar a si mesmo através de si mesmo na medida em que todos fazem o que não podem evitar, e evitam o que não podem fazer; e a partir da multiplicidade das inclinações ou atividades humanas livres emerge o livre, não morto nem enrijecido, mas vivente e jovial organismo da sociedade humana livre, das ocupações humanas livres, que cessam de ser ‘trabalho’ e se tornam totalmente idênticas com o ‘gozo’.⁹⁰

Bem ao gosto dos “verdadeiros socialistas” criticados n’*A ideologia alemã*, temos um trabalho falso e um trabalho verdadeiro, o último dos quais cabe ao “verdadeiro socialismo” reafirmar e teorizar contra o seu simulacro. É razoável supor que tal conceito de trabalho seja o conteúdo utópico da ética prática anteriormente mencionada, fornecendo o ponto de vista absoluto do comunismo. É bastante nítido, a nosso ver, que esse conceito de trabalho que é identificado, sem mais, à sociedade guarda sua filiação teórica ao conceito antropológico de gênero em Feuerbach. Em ambos os casos, trata-se de uma positividade absoluta. No entanto, a passagem contém uma ambiguidade. Ao mesmo tempo em que se tem o trabalho falso, restrito, que no entanto é o trabalho existente e histórico, fala-se de um trabalho que cessa de

⁹⁰ Ibid., pp. 110-111. Veremos que Hess muda de opinião sobre a questão da organização do trabalho, bem como elimina a ambiguidade na definição do conceito de trabalho em favor de uma concepção plenamente antropológica, à luz da qual se tratará de fato de uma organização do trabalho.

sê-lo para se tornar um trabalho idêntico ao gozo. Essa ambiguidade se funda na *tensão* de um conceito de trabalho que, partindo de uma base antropológica, *pretende falar a língua da economia política*.

Em *A essência do dinheiro*, localiza-se a operação teórica, de longo alcance, de transmutação da antropologia feuerbachiana em uma rudimentar teoria crítica. Costumeiramente, atribui-se a Marx a conversão do que seria uma sensibilidade meramente estática em Feuerbach para a centralidade da atividade sensível como fundamento positivo da crítica filosófica e social. Para David Wittmann, a “transformação da noção feuerbachiana de gênero em uma noção social que reduz a atividade genérica à interação entre os homens é um feito de Hess.”⁹¹ É Hess quem inaugura essa perspectiva teórica, que, esquematicamente, pode ser descrita como uma historicização de Feuerbach.

Logo nas primeiras linhas de *A essência do dinheiro*, Hess define a vida como “troca de atividade vital produtiva”.⁹² A atividade vital produtiva, por sua vez, remonta às qualidades sensíveis de todo e qualquer ser, seja “o animal, a planta, o homem individual”.⁹³ Essas qualidades, para Hess, constituem o *medium* essencial e inalienável de todo ser vivente, pois “aqueles órgãos do corpo que são pontos centrais das trocas são também os seus órgãos mais nobres e mais inalienáveis”.⁹⁴ Essa atitude teórica, que pode ser concebida como um aprofundamento ou radicalização da antropologia positiva de Feuerbach, desperta a noção de atividade que dormitava sob a superfície do texto feuerbachiano.

Convém sublinhar que a originalidade de Hess a esse respeito foi frequentemente omitida ou desconhecida, em favor de uma versão mais tradicional segundo a qual aquele passo aparentemente decisivo teria sido dado por Marx. Aliás, veremos que em Marx a questão é mais complicada. Nos últimos anos, contudo, a pesquisa em torno das fontes e contexto imediato dos escritos juvenis marxianos tem restituído o que nos parece ser uma

⁹¹ WITTMANN, D. Les sources du concept d’alienation. In: *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 106. Veja-se, no próximo capítulo, a interpretação de Giannotti a esse respeito, que tem o mérito, neste particular, de explicitar o que em grande parte das reconstruções do pensamento de Marx permanece implícito.

⁹² HESS, M. *The Essence of Money*, op. cit., p. 2.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Idem. É a este ponto que se refere Angaut quando caracteriza a crítica de Hess como uma crítica *moral* da alienação: “*A essência do dinheiro*, que constrói o conceito de alienação reativado por Marx nos *Manuscritos de 1844*, apresenta a alienação a partir do inalienável, que joga um papel de fundamento de uma crítica *moral* da alienação. Com efeito, se ‘a vida é troca de atividade vital produtiva’, isso que constitui para cada vivente o meio de suas trocas com os outros viventes, a saber, seu corpo, é um ‘meio de existência inalienável’. A partir do corpo, Hess procede a uma extensão do domínio do inalienável, que vai permitir *a contrario* definir a alienação como alienação *de fato* disso que *de direito* (ou moralmente) é inalienável.” ANGAUT, J-C, op. cit., p. 54. De fato, quando se tem em mente que Hess define o fundamento e a realização do comunismo como uma “ética prática”, torna-se claro que a crítica não parte dos objetos, contradições e discursos históricos. O ângulo da crítica é justamente provido pela antropologia de Feuerbach, um ponto de vista absoluto a partir do qual se julgam os objetos históricos.

imagem mais exata do percurso de radicalização do pensamento alemão pós-hegeliano – uma radicalização de natureza a um só tempo filosófica e política. Emmanuel Renault, por exemplo, anota o papel decisivo jogado por Hess na transformação do conceito feuerbachiano de essência genérica no conceito de forças produtivas, portanto, em certo sentido, para o conceito de atividade, ainda que uma identificação dessa natureza possa ser limitante:

Particularmente decisiva é a maneira pela qual Hess tinha reinterpretado Feuerbach fazendo da essência genérica da humanidade um conjunto de “forças” não podendo “se ativar” senão na “cooperação” ou no comércio entre os homens, identificando essas forças às das “forças produtivas” como não podendo se desenvolver senão em uma história.⁹⁵

Essa concepção, já presente em *Socialismo e comunismo*, de 1842, é justamente o que se revela na leitura do ensaio *A essência do dinheiro*, em que Hess, depois de definir a vida como troca de atividades vitais produtivas, afirma que a vida corpórea implicada naquela troca essencial, em última análise, “consiste [...] apenas na colaboração, apenas na conexão com o todo do corpo social.”⁹⁶ Tal como o gênero feuerbachiano, a colaboração produtiva entre indivíduos recebe de Hess uma definição positiva, no sentido de um conhecimento positivo que se deduz de premissas autoevidentes e intuitivas, não se tratando, pois, de uma definição histórica ou crítica, o que faria esperar algum papel constitutivo da negatividade: “esta colaboração é a essência real dos indivíduos, sua capacidade real.”⁹⁷ Uma observação incidental, mas não sem importância: se é essa essência genérica que é *real*, então as atividades egoístas que marcam o curso da história, ou pelo menos o capitalismo, são *irreais*, porém *existentes*. O real e o existente se separam em uma dicotomia, com o que se poderia dizer que a antropologia e a história também se acham separadas, estabelecendo-se a seguinte paridade: realidade/antropologia e existência/história.⁹⁸ Nessa dicotomia, é fácil ver onde reside o ponto de vista da crítica. A capacidade real dos indivíduos, por sua vez, é identificada à célebre noção de força produtiva: “Quanto mais forte seu intercurso, mais forte é também seu poder produtivo, e na medida em que seu intercurso é restrito, é-o também seu poder produtivo.”⁹⁹

⁹⁵ RENAULT, E. Introduction – Comment lire les *Manuscrits de 1844*? In: *Lire les Manuscrits de 1844*. Emmanuel Renault (org.). Paris: PUF, 2008, p. 18.

⁹⁶ HESS, M. Idem.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Esses pares serão muito importantes para a interpretação de Marcuse sobre os *Manuscritos* de Marx. Como se verá, eles serão o seu pressuposto.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 3.

Por que tais ideias representariam, como sugiro, um aprofundamento – o que implica uma certa diferenciação – da antropologia de Feuerbach, incluídas, e sobretudo, suas tendências sensualistas? Para responder brevemente a essa pergunta, basta indicarmos o esforço consciente de Feuerbach, em sua filosofia, de refutação da subjetividade, ou melhor, do conceito de subjetividade que ele via predominante na filosofia alemã. Com efeito, em uma nota na segunda edição de *A essência do cristianismo*, Feuerbach afirma: “Já nesta segunda edição tentei evitar, como muitas outras palavras estrangeiras, uma palavra que me é especialmente insuportável: subjetividade.”¹⁰⁰ Feuerbach combatia o conceito de subjetividade por ver nele apenas a hipóstase do cristianismo e da dialética na filosofia alemã. Ele procurou substituir a subjetividade e seus pretensos conteúdos advindos da religião cristã por uma dimensão universal que definisse concretamente a humanidade para além do indivíduo. Subjetividade e indivíduo, assim tão próximos um do outro naquele contexto, agora tinham de obter seu conteúdo em uma ordem de realidade superior.¹⁰¹ Essa ordem de realidade superior tem a peculiaridade de ser hiperconcreta e, ao mesmo tempo, não constituída por uma forma histórica e negativa. Para Hess, essa ordem superior é um universal antropológico em vista da qual cada indivíduo é uma determinidade.

Quando Hess, portanto, indica a essência positiva da vida, ele está aludindo a uma dimensão da realidade cujo primado conjuga atividade e sensibilidade. E o conceito de trabalho no quadro das teses de *A essência do dinheiro*? À luz da sugestão do conceito

¹⁰⁰ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 106, nota 42.

¹⁰¹ A crítica da subjetividade pode se rastreada até o debate sobre a personalidade no contexto da filosofia alemã pós-hegeliana. Esse debate era marcadamente teológico e concernia inicialmente à possibilidade de conceituar divindade e personalidade em uma unidade ou mesmo em uma identidade – o que, em termos esquemáticos, deixa-se resumir assim: pode um universal estar contido, ou ser representado, por um singular? Quando ali se fala em personalidade, quer-se dizer uma subjetividade concreta. Warren Breckman, em seu detalhado estudo das origens do pensamento radical alemão, traz à tona aspectos extremamente relevantes para se compreender o contexto original de parte das ideias que os jovens hegelianos, entre os quais Hess e Marx, mobilizaram na elaboração de suas teorias críticas. Lê-se, por exemplo, em relação à posição de Feuerbach naquele contexto – e que esclarece sua crítica da subjetividade que se transmite a Hess: “Por volta de 1838, Feuerbach chegou a considerar o princípio da personalidade como a antítese mesma da filosofia. A personalidade não pode ser um objeto da filosofia, em sua visão, porque ‘a personalidade *in concreto*’ está ligada com o particular, e, conseqüentemente, ela sempre permanece como o processo precipitado de abstração conceitual da filosofia.” BRECKMAN, W. op. cit., p. 120. Essa crítica da personalidade, segundo Breckman, dá continuidade à crítica seminal de Strauss: “No entanto, parece provável que a controvérsia cristológica levantada por Strauss forneceu um contexto importante para as afirmações de Feuerbach. Como Feuerbach, Strauss opôs a ideia de humanidade como uma essência coletiva contra a ideia de personalidade.” Ibid., p. 122. Com efeito, o livro *A vida de Jesus*, de Strauss, trata de refutar a tese de que a figura de Jesus constituiria uma síntese real do divino: “Em um indivíduo, um homem-Deus, as propriedades e funções que a Igreja atribui a Cristo contrariam-se a si mesmas; na ideia da espécie humana, elas concordam perfeitamente.” STRAUSS, *A vida de Jesus*, op. cit., p. 48. A nosso ver este contexto, ao mesmo tempo filosófico e teológico, é muito importante para a formação da cultura filosófica pós-hegeliana, sobretudo entre os jovens hegelianos. Ele mostra os rudimentos da crítica do egoísmo, do individualismo, a opção teórica por uma essência antropológica coletiva como crivo filosófico supremo, cuja importância normativa não pode ser ignorada na interpretação dos textos que estamos considerando. É evidente que esta é uma dimensão que este trabalho não explora, mas deixa aludida.

positivo de trabalho que encontramos em *Socialismo e comunismo*, a ambiguidade parece se atenuar em *A essência do dinheiro*, uma vez que a palavra *Arbeit* comparece apenas em contextos nos quais está presente alguma forma de dominação – seja na figura da escravidão, seja na figura do trabalhador moderno e livre. Aparentemente, isso confere negatividade histórica àquela palavra. Em lugar de um conceito de trabalho que fosse identidade direta da sociedade como gênero, tem-se a fixação terminológica do conceito de uma atividade vital produtiva em contraste com a noção de trabalho. As oscilações no pensamento de Hess se explicam em razão da exploração de novos campos teóricos – notadamente, a crítica da economia política – sob o influxo da herança filosófica contemporânea – em termos gerais, o hegelianismo de esquerda de então. No entanto, aquele sutil deslocamento tem pelo menos um efeito teórico relevante. Ele abre uma fissura de *desidentificação* entre atividade e trabalho no plano da história. Em certo sentido, ele distende os polos tensionados do conceito.

A desidentificação que se abre entre trabalho e atividade pode ser interpretada, e, a nosso ver, melhor compreendida, à luz da filosofia da história que *A essência do dinheiro* esboça. Aqui apenas apontamos traços gerais dessa filosofia da história, reservando a explicitação de sua função filosófica para a ocasião em que analisamos sua apropriação por Marx, que radicaliza aquela desidentificação. Com o discernimento entre atividade e trabalho, à primeira cabe todo o peso da antropologia. No entanto, ela aqui cumpre um papel peculiar. Ela já não aparece como *fundamento*, isto é, como o elemento *fundante* por si da sociedade – como poderia aparecer nos escritores anteriores de Hess. Antes, o seu conteúdo real e verdadeiro é projetado para o *dever* da história.

A essência humana, o intercurso humano, desenvolve-se, como qualquer essência, no curso da história através de muitas lutas e destruições. A essência real, a colaboração dos indivíduos da espécie humana, teve, como toda realidade, a história de um desenvolvimento ou emergência.¹⁰²

Hess está afirmando nessa passagem que o conteúdo da verdadeira essência humana está por ser realizado. Há aqui uma novidade muito mais relevante do que o que seria a historicização de Feuerbach por meio de uma noção de atividade: a história é introduzida como o plano contraditório e negativo no qual aquela essência se desenvolve. Essa ideia abre a possibilidade de se compreender todos os objetos históricos como negativamente constituídos. Os conceitos positivos, tão caros ao sensualismo feuerbachiano, perdem sua força fundante, pois agora se encontram enredados nessa história da constituição que intervém

¹⁰² HESS, M. *The Essence of Money*, p. 3.

decisivamente no conteúdo daqueles conceitos. Com isso, do ponto de vista epistemológico, a intuição perde a sua primazia como via de acesso à verdade. Mas como ocorre aquela intervenção? Precisamente, através das lutas e destruições, as quais demarcam o espaço para uma negatividade historicamente concebida. Essa negatividade pode ser pensada como constitutiva porque a ideia antropológica do gênero foi deslocada para o devir, para um ponto de chegada. O papel constitutivo da negatividade comparece nitidamente nessa filosofia da história: “A história da criação da essência humana, da humanidade, aparece primeiro como a autodestruição dessa essência.”¹⁰³

Isso implica que a essência antropológica não está *posta*; não estando *posta*, ela não pode *fundar* concretamente a sociedade e a história por si mesma. Tal essência não pode *fundar* a história porque isso suporia a *posição* plena daquilo que ainda precisa ser constituído pela história. O humanismo feuerbachiano se torna problemático. O fundamento da essência genérica é justamente fornecido por seu outro, pelo não humano – que sabemos identificar porque temos a definição positiva, não obstante vaga, do que é o humano –, por relações e formas que, à luz daquele humanismo positivo, seriam impurezas logicistas e predicativas, não fundadas nas categorias antropológicas do ser humano.

Mas, se é assim, como fica o conceito positivo de trabalho que se verificava em *Socialismo e comunismo*? Neste texto, seríamos obrigados a dizer que o trabalho nunca foi trabalho – seguindo a ambiguidade do texto. Isto é: o trabalho como identidade positiva e total da sociedade sempre foi até agora trabalho deturpado e restrito. Quando consideramos, porém, o discurso de *A essência do dinheiro*, o fato de que o trabalho seja discutido apenas nos contextos de dominação social – o trabalho é mencionado por Hess como trabalho escravo, servil e moderno –, bem quando consideramos a realização do gênero apenas no devir, no futuro, sugere-se que suas formas históricas existentes são figuras negativas do desenvolvimento do gênero, cuja atividade verdadeira, contudo, aparece então sob as denominações de atividade vital e atividade humana. O discurso, que não enuncia essa distinção, não obstante a exercita.

Em *Socialismo e comunismo*, Hess indicava, ambigualmente, que a emancipação da humanidade não concernia à organização do trabalho desta ou daquela maneira, e sim à capacidade de a sociedade organizar sua existência a partir de si mesma. Mas a sociedade, por sua vez, era simplesmente identificada com o trabalho – com o que tínhamos a dicotomia entre trabalho verdadeiro e trabalho falso, entre antropologia e história, entre doutrina e

¹⁰³ Ibid., p. 4.

crítica, nos moldes da antropologia e dos “socialistas verdadeiros”. Em termos do sensualismo feuerbachiano, precisaríamos partir do verdadeiro, que é o concreto imediato, para obter o verdadeiro conhecimento do homem, da sociedade e do comunismo. *A essência do dinheiro* mitiga a ambiguidade. As teses desse ensaio problematizam a possibilidade daquele ponto de partida, uma vez que o verdadeiro ainda não está posto. Consequentemente, restringe-se o emprego da palavra trabalho a contextos de dominação social, bem como atrela o uso da noção de atividade humana ao conteúdo verdadeiro da antropologia que está projetada para o fim da “história natural da humanidade”¹⁰⁴. No entanto, na entrevista intitulada *Um credo comunista: perguntas e respostas*, nota-se uma solução que parece erradicar a ambiguidade e dissolver a tensão do conceito que fora distendido em *A essência do dinheiro*. Em certo sentido, essa entrevista fixa uma terminologia e estabiliza uma compreensão do que seja o fundamento da crítica do capitalismo de modo geral.

Do ponto de vista das exigências de uma crítica da economia política, recua-se da posição explicitada em *Socialismo e comunismo*, que rejeitava a proposição da organização do trabalho como tarefa propriamente comunista, para sua afirmação. Como isso ocorre? Hess, em suas respostas, reafirma a dimensão antropológica do trabalho, mas agora como essência *posta*, positiva, que então fornece uma identidade imediata entre transformação da matéria e trabalho: “Toda transformação da matéria para a vida da humanidade significa trabalho – ou atuar, criar, gerar, manufaturar, produzir, agir e lidar, ser ativo, em resumo: viver.”¹⁰⁵ Se o trabalho é assim antropológicamente *posto*, cumpriria organizá-lo, pois sua identidade humana é *sempre* a mesma ao longo da história, como mera atividade de transformação da natureza. Veremos que, com Marx, esta ideia é problematizada em seus escritos juvenis, e em seu tratamento do conceito de trabalho se esboça um esforço de historicização de identidade e conteúdo, e não apenas de sua forma existente. Em todo caso, é evidente que o conceito positivo de trabalho de Hess não é adequado para se compreender o curso contraditório da história, de maneira geral, nem o próprio capitalismo, em particular. O mesmo problema da fundação de formas sociais abstratas e negativas a partir de um concreto imediato e antropológico se coloca. Em termos fundacionistas, como em Feuerbach, como a transformação da matéria *fundaria* a relação social? Uma relação de fundação supõe uma distinção entre um *antes* e um *depois*. No sentido de uma crítica positiva, dado o sensualismo que Feuerbach mobiliza contra a lógica, também a relação entre antecedente e consequente precisaria ocorrer em bases sensíveis e naturais. Isso quer dizer que a antedecência e a

¹⁰⁴ Ibid., p. 3.

¹⁰⁵ HESS, M. *Um credo comunista: perguntas e respostas*, op. cit., p. 116.

consequência precisam ser separáveis temporal e espacialmente, conforme indicamos em nossas considerações sobre a crítica do autor ao pensamento dialético. Tudo se passa como se a crítica positiva exigisse, implicitamente, que houvesse uma série de atividades de transformação da natureza *antes* da relação social na qual ela se enquadra, ou então que a relação social fosse idêntica àquelas atividades e as esgotasse. Contudo, se as relações sociais, que Hess admitia históricas, são negativamente concebidas, dever-se-ia explicitar como a negatividade decorre daquela positividade. Em outras palavras, como seria possível existir um conteúdo positivo do qual emerge uma forma negativa. Pois, quando se trata de organizar um conteúdo, forma e conteúdo estão separados já de início. Desenvolvendo seu pensamento à sombra de Feuerbach, este ponto não foi problematizado por ele, sendo antes um pressuposto nunca exposto. No máximo, por conseguinte, a versão positivada do conceito hessiano de trabalho fornece um ponto de vista absoluto para uma crítica geral. Isso quer dizer que a condição de possibilidade da crítica passa a depender de uma definição positiva, prévia, condizente com o que poderíamos aproximar de uma doutrina geral sobre o homem e a sociedade.

Para Hess, na entrevista que consideramos, a questão central se volta exatamente à organização do trabalho – posição diferente da defendida em *Socialismo e comunismo*. Perguntado sobre quais tipos de trabalho existem, sua resposta é categórica: “Organizado e desorganizado. Em outras palavras: trabalho livre e coercitivo ou forçado.”¹⁰⁶ Com essa resposta, arma-se aquele duplo nível do discurso da crítica que parte de um ponto de vista absoluto, não historicamente determinado, para o registro propriamente histórico da sociedade e seus objetos. Este é avaliado à luz daquele. Esse tipo de discurso não pode evitar o fato de que a crítica e o seu objeto sejam exteriores um ao outro, por mais que ele ecoe – ou *justamente* por isso mesmo – a ânsia do concreto imediato verificada no sensualismo de Feuerbach. A exterioridade entre o nível da antropologia e o da história parece resultado do fato de que o trabalho mesmo não comparece negativamente constituído, o que significa dizer que seu conteúdo não é histórico, não reservando espaço para a forma social em seu interior. Uma visada teórica que concebesse tal negatividade imanente ao conceito de trabalho incorreria no risco, segundo a antropologia positiva, de conceder demasiado à força constitutiva da lógica e do predicado, força esta que caracteriza o discurso hegeliano sobre a história.

¹⁰⁶ Idem.

Pode-se dizer que todas as ambiguidades verificadas nesses textos de Hess são decorrentes dos embaraços da crítica positiva de Feuerbach. Se ela pôde fornecer, naquele contexto específico, com seu naturalismo e sua antropologia, uma chave mais ou menos fácil e popular para a crítica do pensamento hegeliano, ela se mostrava —exatamente por isso— problemática para a elaboração de um discurso histórico.

2 Interpretações tradicionais e o conceito positivo de trabalho

Neste capítulo, pretende-se expor as interpretações mais influentes acerca de um conceito – interpretações que, em alguma medida, constituíram uma espécie de consenso no marxismo e nos estudos sobre Marx. Trata-se do conceito de trabalho que se acha em sua elaboração juvenil da crítica da economia política. Contudo, cada interpretação particular daquele conceito leva a tematizações, implícitas e explícitas, de vários aspectos do pensamento de Marx. Por exemplo, a questão da fundamentação do discurso da crítica da economia política e sua caracterização do devir histórico; o lugar do humanismo, da negatividade e do papel da forma social na história.

Privilegiamos, no que se segue, a exposição daquelas interpretações que tomam o conceito de trabalho em um sentido *positivo e fundante* no discurso dos *Manuscritos*. Evidentemente, consideram-se aqui posições mais ou menos paradigmáticas, o que significa que não se deve esperar um recenseamento exaustivo de todas as interpretações disponíveis, nem de suas diferenças particulares – que seguramente existem.

2.1 A interpretação pioneira de Marcuse: trabalho e ontologia

Coube ao jovem Marcuse, em 1932, realizar o primeiro estudo das ideias desenvolvidas nos *Manuscritos* desde a sua publicação integral.¹⁰⁷ Seu ensaio *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*¹⁰⁸ registrava, antes de tudo, uma inflexão filosófica de Heidegger a Marx.¹⁰⁹ Esse deslocamento se realiza no interior de preocupações teóricas armadas pela ontologia existencial heideggeriana. Esta era vista como um antídoto às correntes filosóficas então dominantes na universidade alemã: o neokantismo, o neohegelianismo e o positivismo.¹¹⁰ Para Marcuse, a ontologia de Heidegger oferecia, com a publicação de *Ser e tempo*, uma “filosofia do *concreto*”.¹¹¹ No entanto, a ontologia fundamental de Heidegger, apesar de sua analítica da existência, pouco a pouco pareceu se

¹⁰⁷ A primeira edição publicada, em 1927, era incompleta e em russo. A edição completa, de 1932, apareceu em alemão, russo e francês. Cf. MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 18.

¹⁰⁸ MARCUSE, H. New Sources on the Foundation of Historical Materialism. In: *Heideggerian Marxism*. Richard Wolin e John Abromeit (org.). Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

¹⁰⁹ Richard Wolin, na introdução para o volume, chega a caracterizar os escritos juvenis de Marcuse de “proto-heideggerianos”, isto é, “um encontro entre marxismo filosófico e ontologia fundamental”. WOLIN, Richard. Introduction: What is Heideggerian marxism? *Ibidem*, p. xi.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. xii.

¹¹¹ “Para mim e meus amigos, o trabalho de Heidegger apareceu como um novo começo: nós experienciamos seu livro [*Ser e tempo*] [...] como, finalmente, uma filosofia concreta.” MARCUSE apud WOLIN, *idem*.

ressentir da distância entre o plano do discurso filosófico e o dos objetos históricos.¹¹² Diante dessa lacuna, Marcuse sentiu a necessidade de uma fundamentação filosófica capaz de revelar, na própria historicidade do ser, o movimento crítico do capitalismo. Marcuse procurava, em suma, um lugar para a prática. Esta, por sua vez, precisaria respeitar o lugar determinado pelo contexto da filosofia heideggeriana. Era preciso, pois, que a prática almejada estivesse ancorada em uma ontologia.¹¹³ A leitura dos então recém-publicados *Manuscritos* abriu caminho ao casamento desejado. Segundo Richard Wolin, “a discussão de Marx estava ligada com um retrato sócio-histórico vívido, quase-fenomenológico, da gênese da alienação e do desenvolvimento – produzindo precisamente a dimensão de ‘concretude’ que Marcuse achava ausente na explicação ontológica de Heidegger.”¹¹⁴ A procura de uma fundamentação do “materialismo histórico”, como reza o título do ensaio, era então a procura de sua fundamentação ontológica para uma prática revolucionária.

Como anuncia Marcuse no ensaio, “nós estamos lidando com uma crítica filosófica e com a fundamentação da economia política como uma teoria da revolução.”¹¹⁵ De saída, temos então uma crítica filosófica, de um lado, e uma fundamentação da economia política, de outro. Em conjunto, elas configuram uma teoria da revolução. A revolução, para ser corretamente compreendida, deveria apreender a política e o domínio da economia através de uma “peculiar interpretação filosófica da essência humana e sua realização histórica.”¹¹⁶ Convém então explicitar qual é a natureza dessa peculiar concepção filosófica que Marcuse julga ter encontrado nos *Manuscritos*.

Para realizar seu objetivo, Marcuse precisa, prioritariamente, encontrar o lugar daquela prática ontologicamente enformada. Para tanto, ele considera o aspecto explícito da crítica que Marx direciona ao discurso da economia política, uma crítica que, segundo Marx, parte de “um fato econômico-político, *presente*.”¹¹⁷ Esse fato presente, para Marx, é estampado na

¹¹² “Um exame cuidadoso dos escritos de Marcuse de 1928-1932 mostra que sua principal reserva acerca do pensamento de Heidegger concernia à sua capacidade de descer das alturas rarefeitas da ontologia fundamental para tratar de assuntos de contemporânea relevância social e histórica.” WOLIN, *ibid.*, p. xvii.

¹¹³ Para Marcuse, isso significava, em linhas gerais, identificar um *Dasein* que trouxesse consigo, em sua essência mesma, a afirmação da “autêntica existência histórica.” Cf. MARCUSE, H. *Sobre a filosofia concreta*, op. cit., p. 31. Esse *Dasein* é identificado no proletariado, na medida em que este aparece como agente do trabalho. Cf. *Ibid.*, p. 31. Segundo Wolin, nas “passagens desses primeiros textos nos quais noções marxianas e existencialistas estão intimamente fundidas, Marcuse considera o proletariado tanto a resposta às iniquidades do capitalismo como a solução para o problema (heideggeriano) da ‘inautenticidade’”. WOLIN, *ibid.*, p. xviii. Na sequência do texto, fica indicado por que o proletariado cumpre esse papel.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. xxv.

¹¹⁵ MARCUSE, op. cit., p. 86.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁷ *Manuscritos*, p. 80. Jesus Ranieri opta por traduzir o termo alemão “Nationalökonomie” por “economia nacional”, sugerindo que haveria uma diferença conceitual entre economia nacional e economia política. Neste

relação de desigualdade vivida entre o trabalhador e a riqueza por ele produzida.¹¹⁸ Essa razão, da ordem da constatação fática, conduz diretamente à tematização da alienação: “Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor.”¹¹⁹ Mas que tipo de fato é este, precisamente? E se é um fato, por que a economia política não tirou as devidas consequências, isto é, por que não deu o passo analítico de Marx? Segundo Marcuse a “economia política burguesa, como criticada aqui, *não* considera a alienação e o estranhamento como tais como fatos”.¹²⁰ Do ângulo do economista, o fato está submerso na invisibilidade. Para trazê-lo à tona, precisaríamos fixar um princípio de inteligibilidade. Este se encontra no que Marcuse considera ser a “economia política socialista”, à luz da qual aquele fato só se mostrará se e na medida em que “a teoria seja colocada no fundamento que Marx elaborou no contexto dos estudos que estamos discutindo”, com o que “devemos perguntar que tipo de fato é este [...] e em qual base ele se torna visível e pode ser descrito como tal.”¹²¹ Esse fato novo, revelado pela teoria de Marx, forneceria a “base para a ciência da revolução comunista”, com o que se estabelece a tarefa: “Nossa interpretação deve, portanto, tomar o conceito de trabalho de Marx como seu ponto de partida.”¹²²

Para encontrar o princípio de inteligibilidade que permite tomar a alienação como um *fato*, Marcuse procede a uma operação que procura extrair o conteúdo positivo recoberto negativamente pelo fato. Onde Marx diz que a “*propriedade privada* resulta portanto, por análise, do conceito de *trabalho alienado*, isto é, de *homem alienado*, estranhado, de vida estranhada, de *homem estranhado*”¹²³, Marcuse fixa a expressão “homem alienado” para dela tirar duas consequências. Em primeiro lugar, ela indicaria a afirmação de uma essência – nomeadamente, *homem* – e a negação dessa essência – *alienado*. Em segundo lugar, ela

particular, preferimos a tradução do termo pelo tradicional “economia política”, solução seguida, por exemplo, pelas duas traduções clássicas para a língua inglesa. Cf. MARX, K. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Trad. Martin Mulligan. Moscow: Progress Publishers, 1959; MARX, K. *Economic and Philosophical Manuscripts*. In: *Early Writings*. Trad. Gregor Benton. Penguin/New Left Review, 1975. Também é a solução da tradução para o francês de Émile Bottigelli, Cf. *Manuscrits de 1844: Économie politique & philosophie*. Trad. Émile Bottigelli. Paris: Les Éditions Sociales, 1972. Também da mais recente tradução para o francês, de Franck Fischbach. Cf. *Les manuscrits econômico-philosophiques de 1844*. Trad. Franck Fischbach, Paris: Vrin, 2007.

¹¹⁸ “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria.” *Manuscritos*, p. 80.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹²¹ *Idem*.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Manuscritos*, p. 87.

sinalizaria uma inversão entre ambos.¹²⁴ Nessa inversão, o predicado (alienação) predomina sobre o sujeito (homem), retirando deste o seu conteúdo positivo previamente determinado. Assim, consoante as determinações capitalistas, a atividade do sujeito é, primeiramente, desrealização de seu conteúdo. Marcuse se baseia na afirmação de Marx de que a “efetivação do trabalho aparece ao estado da economia política como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*, como *alienação*.”¹²⁵

Com a negação do homem e a correspondente inversão na qual ele passa ao campo da predicação – uma situação cuja ciência (a economia política) Marcuse afirma ser incapaz de apreender o “fato” da alienação –, a teoria de Marx precisa oferecer uma visada diferente, um ângulo que seja superior ao da economia política. É então que ele passa ao núcleo de sua interpretação de Marx, na qual teria encontrado o necessário princípio de inteligibilidade.

Se a alienação do trabalho significa a perda total da realização e o estranhamento da essência humana, então o trabalho mesmo deve ser apreendido como a expressão real e a realização da essência humana. Mas isso significa, novamente, que ele é utilizado como uma categoria *filosófica*.¹²⁶

A afirmação de que o trabalho seria utilizado como “categoria *filosófica*” sublinha o traço essencial de uma leitura antropológica. O raciocínio de Marcuse é o seguinte. Para determinar um objeto em si mesmo positivo, caso ele integre uma proposição negativa, deve-se eliminar o predicado que opera como negação. Um *isto* é obtido pelo *não-isto* mediante a eliminação do *não*. A rigor, o objeto é o mesmo; ele conserva intata sua identidade inicial, estando a diferença apenas na relação de negação, que é então uma negação externa ao objeto. Nos termos do argumento de Marcuse, temos o trabalho alienado. O adjetivo opera a negação. Com a negação do adjetivo, emerge o sujeito originário e primordial, assim positivado como identidade e realização da essência humana. A simplicidade do raciocínio talvez se explique por certo enquadramento esquemático heideggeriano da questão, que parece funcionar vagamente como um pressuposto a exigir um nível de autenticidade originária capaz de suspender, ainda que analiticamente, as deformações exercidas pelo inautêntico.

¹²⁴ Cf. MARCUSE, H, op. cit., p. 90.

¹²⁵ *Manuscritos*, p. 80.

¹²⁶ MARCUSE, op. cit., p. 93.

Encontrada a essência humana por subtração, Marcuse dotará a identidade essencial de um caráter ontológico. Para ele, Marx mesmo teria indicado o estatuto ontológico do trabalho. O texto de Marcuse é o seguinte.

Apesar dos desenvolvimentos sobre o assunto acima, nós relutaríamos em usar o frequentemente mal utilizado termo “ontologia” em conexão com a teoria de Marx, se Marx mesmo não o tivesse expressamente utilizado. Ele diz que “apenas através da mediação da propriedade privada a essência *ontológica* da paixão humana vem a ser, tanto em sua totalidade como em sua humanidade”, e sugere que os “sentimentos, paixões, etc., dos homens não são meramente características antropológicas... mas verdadeiramente afirmações ontológicas de sua essência (natureza).”¹²⁷

Há nessa passagem uma série de elementos que conviria discriminar. Temos, apenas nesse trecho, os seguintes conceitos centrais: propriedade privada, antropologia, ontologia, paixão e sentimentos humanos, além das noções de totalidade e de humanidade. Examinemos um deles.¹²⁸ Em primeiro lugar, segundo o texto de Marx citado por Marcuse, a essência ontológica da paixão *vem a ser*, isto é, *constitui-se*; o que significa – embora não de maneira simples – que há um *antes* e um *depois* interligados em um *processo*. Em segundo lugar, a mediação entre aqueles marcos temporais, sua mediação histórica, é a propriedade privada. Quanto à noção de propriedade privada, Marcuse não indica sua forma histórica, o que traz algumas dificuldades. A essência ontológica da paixão humana, em seu processo de vir a ser, apresenta-se positivamente, “tanto em sua totalidade como em sua humanidade”, sob a forma da propriedade fundiária medieval? A frase completa de Marx, da qual Marcuse cita uma parte, diz que “só mediante a *indústria desenvolvida*, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser a essência ontológica da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade.”¹²⁹

Por que a menção à noção de indústria desenvolvida é importante? Adiantando aspectos que serão posteriormente desenvolvidos: porque ela implica uma temporalização histórica mais precisa do processo de vir a ser daquela paixão; processo que, conforme se lê

¹²⁷Ibid., pp. 93-94. A referência no texto de Marx é *Manuscritos*, p. 157.

¹²⁸ O conceito de paixão a que Marx se refere, bem como o significado de antropologia e ontologia, são tributários da filosofia de Feuerbach. No primeiro capítulo, essas questões foram examinadas: 1) antropologia, no contexto da frase de Marx, remonta a Feuerbach. “Por isso, os sentimentos humanos não têm nenhuma significação empírica e antropológica, no sentido da antiga filosofia transcendente, mas um significado ontológico e *metafísico*”. FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 81. 2) a paixão, no mesmo contexto relacionada à ideia de amor, é outra inscrição do pensamento de Feuerbach no texto de Marx. O amor, para Feuerbach, significa apenas a abertura do ser sensível para outros seres igualmente sensíveis. “Assim o amor é a verdadeira prova *ontológica* da existência de um objeto fora da nossa cabeça”. Idem.

¹²⁹ *Manuscritos*, p. 157, grifo meu.

no texto, não indica *apenas* um desenvolvimento infinito daquela paixão, isto é, o acréscimo ilimitado de determinações, mas um ponto a partir do qual se pode, de direito, falar em uma paixão que se *constituiu* “tanto em sua totalidade como em sua humanidade”. É evidente que não se trata, para Marx, de um congelamento dos conteúdos da paixão – e isto significa: dos conteúdos e das formas dos sentimentos e da sensibilidade. No entanto, explicitar aquele aspecto da propriedade privada desenvolvida é importante porque a diferença que surge nesse contexto é uma diferença qualitativa, entre o que ainda não é e o que veio a ser. Mesmo nesse sentido, veremos que o vir a ser da paixão humana mediante a indústria desenvolvida se põe como negada, sendo sua posição, em sentido estrito, deslocada para a história futura.

Sintetizemos os dois passos fundamentais da interpretação de Marcuse em busca do princípio de inteligibilidade para o fato da alienação. Inicialmente, parte-se de um fato: a diferença entre o pauperismo do trabalhador e a riqueza por ele produzida. Esse fato, entretanto, só pode ser percebido como *fato da alienação* por meio de um princípio de inteligibilidade que a teoria de Marx nos *Manuscritos* forneceria. A natureza peculiar dessa teoria é implicitamente entendida como fornecendo um ângulo de visão privilegiado do autêntico, e, desse modo, aquela teoria constituiria fundamentalmente uma filosofia alternativa no rol da história da filosofia. Esta traria consigo uma nova definição do homem, à qual se atribui superioridade diante das demais. Essa interpretação da teoria de Marx concebe a noção de crítica a partir das definições e conceitos que essa filosofia alternativa instituiria. Por mais que se procure argumentar que o nível do positivo e do autêntico, presumidamente o ponto de vista da crítica, seria justamente o histórico, dificilmente se pode evitar a dificuldade de que o histórico comparece aqui como uma exterioridade a incidir e deformar o primeiro nível. Com isso, o conceito de crítica ganha a característica de ser um procedimento que vem de fora do objeto histórico. Através da subtração do adjetivo “alienado” da expressão “homem alienado”, obtemos um conceito positivo. Tal conceito é então identificado com o de trabalho. Em seguida, Marcuse afirma o estatuto ontológico desse conceito no quadro de um pensamento que se vincula à esfera da autenticidade. Aqui, pioneiramente, Marcuse inaugura a linha mestra de uma tradição interpretativa do pensamento de Marx que recobre, não sem acidentes e polêmicas, todo o século XX.¹³⁰ O conceito de trabalho se transforma em categoria central de uma ontologia do homem autêntico. Marcuse assim resume sua interpretação, explicitando os passos que acabamos de expor, com ênfase especial à operação

¹³⁰ A esse respeito, cf. POSTONE, M. op. cit., sobretudo o capítulo 2 da primeira parte, intitulado “Pressuppositions of traditional Marxism”. Além disso, Cf. JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006, pp. 89-106 e passim.

da subtração: “As determinações positivas do trabalho em Marx são quase todas dadas como *contraconceitos* para a determinação do trabalho *alienado*, e ainda a natureza ontológica desse conceito é claramente expressa neles.”¹³¹ Assim entendido, o *contraconceito* de trabalho permite algumas deduções.

Nós podemos deduzir o seguinte dessas determinações do trabalho: trabalho é “o ato de auto-criação do homem”, isto é, a atividade através da qual e na qual o homem realmente se torna o que ele é, de acordo com sua essência, como homem. (...) O trabalho, assim compreendido, é a “afirmação da essência” especificamente humana na qual a existência humana é realizada e confirmada.¹³²

O princípio de inteligibilidade por meio do qual a alienação aparece como um fato é, assim, fornecido pelo conceito positivo de trabalho. Esse conceito, para Marcuse, não tem o estatuto de uma ideia reguladora, nem tampouco exibe uma função transcendental da atividade do sujeito. Para ele, trata-se de um conceito cuja concretude originária é fissurada em formas particulares de existência que o negam. É porque teríamos, com os *Manuscritos*, essa categoria filosófica que se pode perceber o fato da alienação como presente e partir dele no contexto de uma crítica da economia política. Em certo sentido, o que se exige na leitura de Marcuse é uma filosofia do homem – antropologia, a rigor – cujas categorias se consolidam no quadro de uma filosofia positiva que fornece o conhecimento a partir do qual a crítica do capitalismo se torna possível. A crítica sucede à doutrina.

Para compreender o elemento central da interpretação de Marcuse, deve-se ter em mente que o trabalho demarca um aspecto humano substancial cuja variabilidade deve ser pensada como possível apenas em suas formas existenciais. Aqui se manifesta a distinção, implícita no pensamento de Hess, entre a ordem do real e a ordem da existência. Na medida em que se identificam objetivação humana e trabalho, este se torna a essência humana e “jamais pode ser ‘superado’”; deste modo, “de acordo com a teoria revolucionária, apenas uma forma particular de trabalho [...] pode e deve ser superada.”¹³³ Isso significa que o trabalho tem por função essencial produzir conteúdos sensíveis, os quais se apresentam como objetos internalizáveis pelos homens, sendo assim responsável pela peculiar afirmação do homem. Ademais, retornamos à exigência hessiana de uma organização do trabalho, já que este é definido como uma identidade antropológica positiva.

¹³¹ MARCUSE, *op. cit.*, p. 94, o primeiro grifo é meu.

¹³² *Id.*, *Ibid.*

¹³³ *Id.*, *Ibid.*, p. 97.

O conceito de trabalho, assim, segundo Marcuse, seria nos *Manuscritos* o nome de uma função humana essencialmente neutra. É lugar-comum que Marx, nos *Manuscritos*, começa a se distanciar de Feuerbach na medida em que concebe a unidade entre homem e natureza a partir da atividade sensível – no fundo, é Hess quem inaugura essa perspectiva, assumida por Marx. Nesse sentido, onde se lê que o “homem vive da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer”¹³⁴, Marcuse enxerga o conceito autêntico e angular de trabalho.

O ensaio então prossegue, de posse dos resultados anteriores, na análise de vários aspectos dos *Manuscritos*. No restante, ele é *aparentemente* menos original. Essa impressão se deve ao fato de que, nos estudos sobre os escritos juvenis de Marx, pouco se refere à interpretação verdadeiramente precursora de Marcuse, que consolidou um tipo de leitura que se tornará muito popular.¹³⁵

2.2 Mészáros e o trabalho como fundamento positivo da crítica

O livro *A teoria da alienação em Marx*¹³⁶, escrito por Mészáros em 1970, tornou-se um clássico de interpretação de Marx na literatura marxista. Seu objetivo principal consiste na apresentação do conceito de alienação em Marx. O autor considera o conceito de alienação “o conceito principal desses *Manuscritos*”¹³⁷, e sua apresentação pretende ser sistemática e completa. Isso se deve ao fato de que Mészáros considera os *Manuscritos* “o primeiro sistema abrangente de Marx.”¹³⁸ É evidente que Mészáros exagera nesta afirmação, já que os *Manuscritos* são notadamente fragmentários – o que, aliás, o próprio autor reconhece¹³⁹, constituindo uma razão objetiva para muitas interpretações diferentes.¹⁴⁰

É preciso observar, preliminarmente, um problema na utilização dos textos de Marx, na medida em que Mészáros se refere a textos marxianos os mais diversos e separados por

¹³⁴ *Manuscritos*, p. 84.

¹³⁵ Cf., por exemplo, SAYERS, S. *Marxism and Human Nature*. Nova Iorque: Routledge, 1998.

¹³⁶ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

¹³⁷ *Id.*, *ibid.*, p.18. Lê-se, por exemplo: “Ao discutir a teoria da alienação de Marx, o centro da análise deve ser, desnecessário dizer, os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Desse modo, a parte principal do presente estudo é dedicada ao exame detalhado dos vários aspectos da teoria da alienação de Marx, *tal como aparecem nos Manuscritos de Paris*.” *Idem*, p. 26, grifo meu.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹⁴⁰ A esse respeito, Cf. MUSTO, M. Marx in Paris: Manuscripts and notebooks of 1844. In: *Science & Society*, vol. 73, n. 3, pp. 386-402, 2009.

longo tempo, criando dificuldades filológicas e mesmo de justificação de suas deduções, cuja validade deveria ser procurada no texto em que a leitura incide.¹⁴¹ Tudo se passa como se a leitura inteira tivesse um pressuposto nunca exposto: todos os textos de Marx, no essencial, afirmam o mesmo, sendo as diferenças tributadas a acréscimos. Essa é uma tese passível de sustentação, mas que deveria ser *demonstrada* antes de servir de critério de interpretação. Assim, um exemplo entre muitos: quando se argumenta, no contexto dos *Manuscritos*, que o ponto de vista filosófico de Feuerbach não é o mesmo de Marx acerca do conceito de homem, ele remonta não aos *Manuscritos*, mas à *Ideologia alemã*.¹⁴²

Apesar desses aspectos problemáticos, o livro de Mészáros é importante, antes de tudo, porque pode ser considerado a culminação de uma leitura dos *Manuscritos* centrada no conceito essencialmente positivo de trabalho. Em vista do propósito estrito de reconstituir as teses clássicas a esse respeito, é preciso destacar, ainda que esquematicamente, seu argumento principal.

Para Mészáros, a passagem fundamental responsável pela constituição do autêntico pensamento de Marx ocorre entre 1843 e 1844. Mais exatamente, dos textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel*¹⁴³ e *Sobre a questão judaica*¹⁴⁴ aos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Segundo Mészáros, cada um desses escritos tematiza o conceito de alienação. No primeiro escrito, porém, o fenômeno da alienação “é considerado basicamente de um ponto de vista institucional-jurídico.”¹⁴⁵ No segundo, a crítica da parcialidade política em vista da universalidade humana é feita de tal modo que a última “é concebida em sua generalidade bastante abstrata”, pois, enquanto a parcialidade política é afirmada em sua negatividade, a contrapartida “positiva permanece inespecífica, como um *postulado* geral da ‘universalidade’.”¹⁴⁶ De acordo com a periodização de Mészáros, em nenhum desses textos se fundamenta concretamente o fenômeno da alienação. Isso acontecerá em 1844,

¹⁴¹ Mészáros afirma que as “‘observações enigmáticas’ e sugestões aforísticas dos *Manuscritos de Paris* não podem ser decifradas sem referência às suas obras posteriores”. *Ibid.*, p. 26. Para ele, o contrário levaria à quebra da unidade da obra de Marx, separando-a em períodos de juventude e de maturidade. Ele revela, com esse método, o pressuposto de sua leitura. O caráter de pressuposto dessa leitura, que não se ocupa de sua demonstração, explica-se em razão da influência, sobretudo na década anterior à publicação deste seu livro, das teses de Althusser sobre uma ruptura entre os escritos juvenis de Marx e os de maturidade. Não nos ocuparemos desse debate. Há já algum tempo é possível considerar a obra de juventude de Marx, bem como seus manuscritos, para além dessas trincheiras polêmicas. A meu ver, ao longo da obra de Marx, como é natural, existem continuidades e descontinuidades, as quais são em geral trivializadas quando se considera haver uma continuidade ou uma ruptura absolutas.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 83, 100, 111, 117, 118, *passim*.

¹⁴³ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

¹⁴⁴ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

¹⁴⁵ MÉSZÁROS, op., cit., p. 70.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

nomeadamente, nos *Manuscritos*, que registram o resultado do contato direto de Marx com a economia política.¹⁴⁷

A falta de concretude material nas críticas iniciais da alienação seria preenchida, nos *Manuscritos*, por uma definição do homem que escaparia tanto às elucubrações políticas como às especulações teológicas e filosóficas alemãs. Isso porque a universalidade, então uma “generalidade bastante abstrata”, encontraria seu terreno concreto na “esfera ontologicamente fundamental da *economia*”.¹⁴⁸ (Embora Mészáros nunca se refira ao ensaio inaugural de Marcuse – sua inspiração é Lukács¹⁴⁹ –, sua interpretação dos *Manuscritos* é como que o corolário, embora não ponto por ponto, do princípio da leitura marcuseana.) A esfera da economia indica, nesse contexto, o terreno geral em que tem lugar toda e qualquer atividade material humana. Nessa concepção a economia equivale ao conjunto das relações materiais estabelecidas pelos indivíduos em suas atividades concretas. Se um grupo de indivíduos se reúne para produzir uma canoa, esta produção é econômica. Essa compreensão da economia, com efeito, assemelha-se àquela cristalizada pela própria economia política, segundo a qual a economia em geral, e a capitalista, como um caso particular daquela, teria por finalidade a produção de objetos úteis. Assim, os fenômenos da alienação analisados por Marx em seus textos anteriores aos *Manuscritos* ganhariam uma fundamentação materialista a partir da viravolta teórica em que se estabeleceria a prioridade da economia na compreensão dos fenômenos históricos e sociais. Existe, nessa visão, uma correspondência entre a economia como esfera geral e o trabalho como atividade geral, sendo ambas particularizáveis historicamente. É nesse sentido que devemos entender o que constitui, a nosso ver, o conceito de trabalho para Mészáros:

Nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é considerado tanto em sua acepção geral – como “atividade produtiva”: a determinação ontológica fundamental da “humanidade” (isto é, o modo realmente *humano* de existência) – como em sua acepção particular, na forma da “divisão do trabalho” capitalista. É nesta última forma – a atividade estruturada em moldes capitalistas – que o “trabalho” é a base de toda a alienação.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Para a reconstituição dos aspectos econômicos do pensamento de Marx, cf. MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O capital*. 2.ed. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

¹⁴⁸ MÉSZÁROS, op., cit., p. 75.

¹⁴⁹ Os “*Manuscritos econômico-filosóficos*, cuja originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas.” LUKÁCS, Georg. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, pp. 14-15.

¹⁵⁰ MÉSZÁROS, op., cit., p. 78.

Temos, nessa passagem, a identidade entre trabalho e atividade produtiva de objetos sensíveis. Não se trata, bem entendido, de uma tese que se pretenda justificada historicamente, mas uma afirmação de caráter filosófico geral. Essa característica se confirma na afirmação de que o trabalho é o modo humano de existência, uma determinação fundamental da humanidade. De novo, aqui se afirma uma ideia do jovem Marcuse.

Na interpretação que Mészáros oferece para os *Manuscritos*, a contradição mortal do capitalismo consiste na contradição entre o trabalho em geral e o trabalho em particular. Na terminologia proposta pelo autor, o trabalho em geral consistiria em uma mediação de primeira ordem. Já o trabalho particular, isto é, sua forma historicamente relativa, comporia as mediações de segunda ordem, pois são estritamente sociais e, como tais, passíveis de modificação. As dificuldades da relação entre o filosófico e o histórico se colocam também aqui. Como atividade produtora de objetos sensíveis e trabalho são definidos como sinônimos antropológicos, Mészáros pode afirmar que a “‘mediação de segunda ordem’ só pode nascer com base na ontologicamente necessária ‘mediação de primeira ordem’”. Mas a própria ‘mediação de primeira ordem’ – a atividade produtiva como tal – é um fator ontológico absoluto da condição humana.”¹⁵¹ Nesse sentido, segundo Mészáros,

Marx traça uma linha conceitual de demarcação entre **trabalho** como “*Lebensäußerung*” (manifestação de vida) e como *Lebentäusserung* (alienação de vida). O **trabalho** é *Lebentäusserung* quando “eu trabalho **a fim de viver**, para produzir um **meio** de vida, mas meu trabalho não é vida, em si”. Isto é, minha atividade me é imposta “por uma necessidade **externa**”, em lugar de ser motivada por uma necessidade que corresponde a uma “**necessidade interior**”.¹⁵²

Essa passagem merece uma atenção especial, ainda que isso possa antecipar algumas linhas da análise pormenorizada que será feita do tema nos *Manuscritos*. A expressão “manifestação de vida”, tradução do alemão *Lebensäußerung*, aparece três vezes nos *Manuscritos* – em nenhuma delas a expressão vem associada ao termo “trabalho”. Pelo contrário, lê-se, em uma passagem exemplar para a ideia que desenvolveremos em nossa interpretação: “[Por um lado, trata-se d] a produção da atividade humana enquanto *trabalho*, ou seja, enquanto uma [atividade] totalmente estranha a si, ao homem e à natureza”.¹⁵³ O contexto da afirmação é o da análise das relações contidas na relação da propriedade privada,

¹⁵¹ MÉSZÁROS, op. cit., p. 78.

¹⁵² Ibid., 88.

¹⁵³ *Manuscritos*, p. 93.

indicando explicitamente uma significação distinta e negativa do conceito de trabalho *sans phrase*. Outra ocorrência se verifica na consideração do indivíduo como ser social cuja atividade é a “confirmação da *vida social*”.¹⁵⁴ Aqui também não aparece a palavra trabalho (Arbeit). Finalmente, a expressão comparece na crítica de inspiração feuerbachiana a Hegel, na qual se afirma a prioridade sensível do homem e de seus objetos como sua manifestação de vida. De novo, a mesma ausência da palavra é constatada.¹⁵⁵ Esse mapeamento do discurso dos *Manuscritos* tem a capacidade de revelar as pressuposições da interpretação que se dá ao texto.

De maneira resumida, o problema em questão é que a citação de Marx no texto de Mészáros não pertence aos *Manuscritos*, mas aos *Comentários sobre James Mill*.¹⁵⁶ O filósofo húngaro justifica a justaposição dos dois textos dizendo, em nota, que os “*Comentários sobre James Mill* foram escritos aproximadamente ao mesmo tempo em que seus *Manuscritos econômico-filosóficos*.”¹⁵⁷ Contudo, poucas páginas adiante, os *Comentários* são referidos em sua diferença específica com os *Manuscritos* – particularmente, no que se refere à suposta teoria materialista do valor nos *Manuscritos*.¹⁵⁸ O fato, afinal, de que se reconheça diferenças teóricas entre os manuscritos redigidos por Marx no período parisiense sugere que a proximidade cronológica não pode ser o critério principal no agrupamento daqueles textos. A tal critério se deve acrescer, fundamentalmente, uma análise conceitual – e, neste sentido, esta análise não pode deixar de ser construtiva, que é sempre o caso das interpretações desses materiais muito dispersos e que registram os estudos em evolução de um autor –, sendo tal análise a única capaz de discriminar diferenças teóricas entre textos muito próximos.¹⁵⁹ Infelizmente, juntamente com os méritos da interpretação de

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 107

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 127.

¹⁵⁶ MARX, Karl. Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*. In: *Collected Works* [MECW], vol.3 (1843-1844). Trad. M. Milligan and D.J. Struik London: Lawrence and Wishart, 1975.

¹⁵⁷ MÉSZÁROS, op. cit., p. 88, nota 44.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 94-95. Mészáros parece exagerar. O próprio conceito de valor, nesse estágio intelectual de Marx, é ainda um conceito problemático e em evolução. Mandel, por exemplo, diz que Marx começara a ver com bons olhos a teoria do valor-trabalho a partir de 1847 apenas. Cf. MANDEL, E. op. cit., pp. 42-46. Isso não significa que Marx aceite a teoria do valor-trabalho ricardiana. Cf. GRESPAN, Jorge. Marx, crítico da teoria clássica do valor. In: *Crítica Marxista*, n. 12, São Paulo, Boitempo, 2001.

¹⁵⁹ A meu ver, esse é um dos principais méritos de Ruy Fausto em seu ensaio *Sobre o jovem Marx*. FAUSTO, R. *Sobre o jovem Marx*. *Discurso*, v.1, nº 13, p. 7-52, São Paulo, 1980. Ele anota como a crítica que Giannotti dirige ao pensamento juvenil de Marx atribui um peso decisivo aos *Comentários*. Cf. *Ibid.*, pp. 8-9 e nota 4. Na opinião de Fausto, os últimos estariam muito mais próximos do universo da antropologia feuerbachiana do que os *Manuscritos*. Haveria, pois, uma confusão nos alvos. Curiosamente, como se vê, essa confusão se verifica tanto em defensores como em críticos dos escritos de juventude de Marx. O livro em que Giannotti elabora sua interpretação crítica do jovem Marx é GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. 2ª ed. Porto Alegre: 1985. Voltaremos a essas questões.

Mészáros, encontra-se esse procedimento sistemático que impõe uma unidade nunca exposta sobre o conjunto, o que lhe confere grande licença na leitura dos textos.

Nesta altura, é importante reter a linha de continuidade que liga as leituras de Marcuse e de Mészáros a respeito do conceito de trabalho na crítica juvenil da economia política de Marx. Vimos que se trata de um conceito positivo da essência humana que forneceria o ponto de vista da crítica, isto é, sua condição de possibilidade. Esse ponto de vista, no entanto, não se confunde com o seu objeto histórico – que é o trabalho alienado –, o que recoloca o problema do carácter histórico daquele ponto de vista. O jovem Marcuse podia assumir esse ponto de vista mais ou menos diretamente na medida em que diferenciava essência e existência no interior de um pensamento cujo norte teórico era a tematização do autêntico e do inautêntico na experiência humana. Já Mészáros salta sobre o problema.

No final, o livro de Mészáros não problematiza realmente o texto que ele se propõe a analisar sistematicamente. As dificuldades do texto, geralmente relativas ao seu contexto filosófico imediato, são dirimidas por meio de referências a textos muito posteriores e diversos. Desta maneira, o que se pretendia como solução – as referências dispersas – converte-se em um novo problema, qual seja, o da justificação de juízos relativos a textos notadamente distintos. É evidente, até onde podemos ver, que Mészáros lê o conceito de trabalho nos escritos juvenis de Marx em continuidade com o célebre capítulo sobre o processo de trabalho em *O capital*. Trata-se de uma leitura bastante intuitiva, mas seu preço é a secundarização do contexto filosófico específico em que Marx redige seus manuscritos de juventude, contexto esse que, juntamente com a lógica própria desses manuscritos, ilumina o significado peculiar daquele conceito nessa fase da obra de Marx. A justificação que se pode deduzir para aquele procedimento de justaposição ao longo do livro do pensador húngaro é a polémica contra o althusserianismo.

Em todo caso, fica patente que a opção interpretativa de Mészáros, não obstante clássica e meritória, continua, no essencial, a do jovem Marcuse.

2.3 Giannotti e a crítica da interpretação antropológica

Giannotti, em seu *Origens da dialética do trabalho*, concorda com a leitura segundo a qual o trabalho desempenharia a função de ponto de vista absoluto da crítica juvenil da economia política. Mas, precisamente por isso, Giannotti verá naquele conceito um

fundamento insuficiente para a realização de uma crítica da economia política. Trata-se de um dissenso no interior de uma avaliação comum acerca dos manuscritos juvenis de Marx sobre economia política. Cumpre expor os traços essenciais da interpretação de Giannotti.

Para os nossos propósitos, é necessário examinar os conceitos que Giannotti reputa centrais na elaboração filosófica marxiana de juventude. Esses conceitos são o de ser genérico, trabalho e alienação. O estudo do significado desses conceitos e de sua articulação remete, inicialmente, ao pano de fundo da filosofia hegeliana, particularmente à maneira como dois personagens – Feuerbach e Marx – a compreendiam. Evidentemente, não se trata, para Giannotti, de reconstituir a figura do pensamento de Hegel, mas de explicitar como ele foi compreendido no movimento de sua dissolução na cultura filosófica alemã, no qual a crítica de Feuerbach cumpriu um papel decisivo. O conceito hegeliano de sociedade civil, nesse sentido, tem uma importância especial. A sociedade civil, até o século XVIII, anota Giannotti, era definida como o terreno das relações do cidadão com a lei, à diferença da legalidade natural que presidiria às relações entre os indivíduos. Por esse motivo, o nascimento da sociedade civil era lastreado em relações jurídicas, nas quais o contrato se define como elemento essencial. Segundo Giannotti, comentando o conceito de sociedade civil,

Hegel, no entanto, nela apenas vê a comunidade oriunda da ação de pessoas abstratas e isoladas, a constituírem unicamente um estado exterior, onde cada um, ao perseguir seus interesses egoístas, tece uma sociabilidade que não foi assumida desde o início.¹⁶⁰

O estado de exterioridade das relações constitutivas da sociedade civil, em Hegel, não seria capaz de efetivar uma unidade substancial em seu próprio âmbito. Com efeito, a trama que se verificaria na sociedade civil é caracterizada como o “*Estado externo, – o Estado de necessidade constringente e do entendimento.*”¹⁶¹ Esse regime de unidade do entendimento obteria sua substancialidade universal – sua eticidade – no Estado, portanto, de uma instância superior capaz de dotar de razão aquele estado externo. O tratamento hegeliano da relação entre Estado e sociedade civil será o objeto precípua da crítica de Marx em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, crítica cuja baliza fora estabelecida pelos conhecidos termos da inversão feuerbachiana entre sujeito e predicado. Em Hegel, o Estado seria o sujeito, enquanto

¹⁶⁰ Ibid., p. 14, nota 1.

¹⁶¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. Segunda seção – A sociedade Civil. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: Cadernos de Tradução, nº 6, 2003.

a sociedade, predicado, de modo que o último seria o princípio racional do primeiro. O passo de desinversão operado por Marx, segundo Giannotti, exprime a continuidade da crítica filosófica de Feuerbach a Hegel. Em termos gerais, a “grande aventura de Feuerbach foi inverter o processo de constituição do real e procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens.”¹⁶² O concreto deve ser entendido conforme as definições precisas da filosofia sensualista de Feuerbach.

Nesse quadro, a estratégia filosófica feuerbachiana apontaria para a captura e primazia do concreto imediato, concebido em termos naturalistas, responsável pelo estabelecimento de um ângulo filosófico capaz de apreender o sujeito vivo gerador das instâncias predicativas nas quais ele se vê envolvido.¹⁶³ “Desse modo”, diz Giannotti, “as determinações lógicas deverão ocupar uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida.”¹⁶⁴ Na medida em que a filosofia de Feuerbach, caracterizada por essa espécie de vitalismo, põe em xeque a lógica do conceito de Hegel como puro logicismo, é necessário encontrar um “processo vital antepredicativo capaz de explicar todo o movimento que não se reduz ao entrechoque mecânico de partículas elementares.”¹⁶⁵ Ora, onde encontrar esse processo antepredicativo, isto é, um *movimento* que não comungue do logicismo hegeliano, mas que, ao mesmo tempo, preserve os aspectos de constituição contemplados na dialética? Aquilo em cuja busca se parte é um fundamento anterior à lógica, que é esvaziada de sua força objetiva para se tornar como que um epifenômeno do concreto natural. Segundo Giannotti, apontando para a consanguinidade entre Feuerbach e Marx, o “conceito de trabalho vem responder a essas dificuldades.”¹⁶⁶

No contexto da crítica da dialética hegeliana, o processo antepredicativo do trabalho pretenderia rearticular os lugares do sujeito e do objeto, do particular e do universal, que, segundo tal visão, são na dialética confinados ao espírito – entendido, em termos naturalistas, como uma abstração que sobrevoa o mundo real e o determina falsamente. Desse ponto de vista, o trabalho, como sujeito vital, não pode obter sua universalidade fora de si mesmo – tal como, em Hegel, a sociedade civil obtinha sua universalidade concreta no Estado. Esse sujeito não é, por conseguinte, identificado com o átomo individual, isto é, com uma essência natural egoísta encerrada no indivíduo. Pelo contrário, a atividade desse sujeito vivo será a atualização de conteúdos universais nele inscritos como sua essência. Como esse sujeito vivo,

¹⁶² Ibid., p. 18.

¹⁶³ Cf. Ibid., pp. 20-21.

¹⁶⁴ Ibid., p. 21.

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Idem.

o trabalho é a *posição* natural do ser genérico, que então se define como um continente de universais realizados individualmente. Assim compreendido, o trabalho é ato concreto de cada indivíduo, mas ao mesmo tempo um ato no qual se ativa uma essência universal do qual cada indivíduo participaria por sua própria natureza.

Grande parte da interpretação do pensamento juvenil de Marx, sobretudo dos *Manuscritos*, sugere a ideia de que Marx rompe com Feuerbach quanto ao conceito de atividade. Vimos que essa é uma ideia que deve ser relativizada. Em todo caso, com Marx, tratar-se-ia de uma dinamização e historicização de Feuerbach – uma espécie de hegelianização da antropologia naturalista feuerbachiana. Essa posição atribuída a Marx, segundo Giannotti, “o conduzirá cada vez mais longe de Feuerbach.”¹⁶⁷ Mas, na visão de Giannotti, a conexão entre trabalho e ativação do ser genérico constitui um modelo filosófico partilhado por ambos. Teríamos um universal positivo e uma atividade subjetiva correspondente, e o processo que engendraria a unidade entre sujeito e universal ao arripio da dialética hegeliana recebe o nome de trabalho.

No interior do que Giannotti considera a dialética contemplativa de Feuerbach, o acento recai sobre o que constituiria a pobreza metodológica do que o filósofo alemão considera a verdadeira filosofia, autodesignada “filosofia genético-crítica”.¹⁶⁸ Esta seria responsável por discriminar o subjetivo e o objetivo em uma representação através do rastreamento de sua origem. Ela permitiria, afinal, identificar o que é um objeto real – natural – e o que é mera representação, entendida como um “fenômeno psicológico em geral”.¹⁶⁹ Tudo se passa como se, de acordo com o modelo naturalista das inversões em Feuerbach, o predicado pudesse ser apenas real – na medida em que se acopla a um sujeito natural – ou psicológico – situação na qual seria uma representação vazia provocada pelo mau uso do entendimento. Giannotti faz notar que, na filosofia feuerbachiana, a busca das significações naturais das representações resulta na determinação dessas significações como elementos dados da essência humana, “núcleos significativos que permanecem inalteráveis durante todo o processo constitutivo.”¹⁷⁰ Na medida em que os conteúdos da essência humana são meramente dados, ainda que ela seja concebida como atuante, aquilo que seria – conforme o

¹⁶⁷ GIANNOTTI, op., cit., p. 22.

¹⁶⁸ FEUERBACH, Ludwig. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 54.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ GIANNOTTI., op. cit., p. 36.

processo de constituição da lógica hegeliana – o mecanismo de “*posição* e de objetivação do espírito reduz-se ao mero artifício de expor conteúdos já constituídos para o pensamento.”¹⁷¹

De fato, a destruição da força constitutiva da lógica – ou, do ponto de vista antropológico, dos predicados – como processo objetivo conduz Feuerbach a tomar as representações filosóficas apenas como ilusões mentais nascidas de um entendimento turvado pelo egoísmo. Dessa maneira, o terreno das relações entre os indivíduos só ilusoriamente se poderia determinar pela lógica ou pela predicação. Para garantir um fundamento natural àquelas relações, é preciso lançar mão de um conceito de essência humana que contemple, em si mesmo, a afirmação das relações entre os indivíduos. A verdadeira relação eu-tu seria então garantida no sujeito através de seus conteúdos já dados, de sorte que a predicação ou a lógica dali nascente apenas afirmaria aqueles conteúdos. Esse sujeito-essência é designado, na filosofia de Feuerbach, pelo conceito de gênero.¹⁷² Assim, quando se dedica a definir a “essência do homem em geral”, ele afirma que a sua vida, face à do animal, consiste em que ela é dupla. Como indivíduo empírico, o sujeito já se relaciona consigo mesmo através da universalidade do gênero, à qual está subsumido sem, porém, com ele se identificar de todo. Por essa razão, o homem pode falar consigo mesmo “sem a necessidade de um outro. O homem é para si mesmo *eu e tu*”.¹⁷³ Essa definição relacional do homem não é constituída através de predicados historicamente disponíveis, os quais podem apenas confirmar ou negar a definição sempre já dada do gênero.¹⁷⁴

Ora, para Giannotti, o jovem Marx se moveria no interior da antropologia feuerbachiana, com a diferença de que o primeiro dinamizaria os conteúdos fixos típicos da antropologia naturalista. Essa diferença daria conta da historicidade da essência humana. Como então se explicaria a presença do conceito de gênero no trânsito da antropologia feuerbachiana para uma eventual antropologia histórica de Marx? Este, tendo dinamizado os seus conteúdos mediante a posição enfática do conceito de trabalho, teria visto em todas as formas inerentes ao desenvolvimento natural-histórico do homem realizações parciais e indiretas da essência genérica; “pois a essência genérica do homem”, afirma Giannotti sobre

¹⁷¹ Ibid., p. 43.

¹⁷² Cf. FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, p. 35.

¹⁷³ Ibid., pp. 35-36.

¹⁷⁴ Nas palavras de Sidney Hook: “A possibilidade de acordo entre seres humanos sobre o conteúdo de suas experiências não é apenas um *mundo* comum, mas uma *natureza* comum.” HOOK, S. op. cit., p. 263, grifo nosso.

Marx, “está sempre a ressurgir numa forma qualquer de consciência ou de comportamento.”¹⁷⁵

Se Feuerbach é recusado por ser incapaz de pensar o enriquecimento e as transformações da essência humana, Marx, como aludimos, será entendido no sentido oposto em virtude da incorporação, segundo Giannotti, do conceito de trabalho como operador daquelas transformações. De fato, tal “atitude deveria conduzi-lo à crítica da dialética feuerbachiana na medida em que ele considera o lado inovador da *práxis* e do trabalho.”¹⁷⁶ – Vimos no primeiro capítulo algumas afirmações de Feuerbach a respeito da atividade humana que podem relativizar essa ideia de que Marx se diferenciaria radicalmente de Feuerbach por um conceito de *práxis* assim definido. Essa caracterização leva Giannotti àquilo que para ele constitui o núcleo contraditório dos escritos de juventude, sobretudo dos *Manuscritos*. Como compatibilizar transformação substantiva e história, de um lado, e permanência de uma essência antropológica universal que escapa ao processo de constituição, de outro? Dada a maneira como Giannotti interpreta essas questões, o problema não é trivial. Se o elemento antropológico fornece a positividade universal da experiência humana, bem como o ponto de partida da análise, a chamada crítica positiva¹⁷⁷ se veria em um impasse. Para compreender a função que Giannotti atribui ao conceito de trabalho na crítica juvenil da economia política de Marx, é preciso compreender essa dificuldade.

É possível porém partir da positividade absoluta e, por conseguinte, da natureza que se hierarquiza em gêneros e espécies, sem cair na concepção espionosiana de substância e retirar assim da negação da negação toda propulsão inovadora? Se fizermos o processo dialético partir de determinações naturais, de negações existentes de per si, qual será a forma de superar a natureza a fim de que a dupla negação possa exprimir uma mudança real?¹⁷⁸

Essa questão pode ser formulada ainda do seguinte modo: se o ponto de partida é um universal a partir do qual podemos julgar as formas específicas dos sujeitos e suas relações,

¹⁷⁵ GIANNOTTI, op. cit., p. 96. “Posta como base essa matriz abstrata das relações humanas, torna-se então possível encontrar nas várias doutrinas ideológicas certos momentos que a exprimem de modo mais ou menos parcial, porquanto essa verdade do homem, por mais que se transfigure nas diversas zonas de alienação, está sempre a aflorar, a evocar nos comportamentos mais alienados e egoístas a universalidade a que ninguém se pode furtar.” Ibid, p. 97.

¹⁷⁶ Ibid., 117.

¹⁷⁷ A expressão “crítica positiva” aparece no “prefácio” dos *Manuscritos*. Ela remonta à perspectiva de Feuerbach, significando uma conjunção entre humanismo e naturalismo. Cf. MARX, *Manuscritos*, p. 20. O estatuto de prefácio do “prefácio”, sabe-se hoje, é incorreto. Ele foi escrito provavelmente no contexto da crítica da filosofia de Hegel. Para essa questão, Cf. ANGAUT, J-C. Un Marx feuerbachien? In: *Lire les Manuscrits de 1844*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 53.

¹⁷⁸ GIANNOTTI, op. cit., p. 119.

como podemos compreender o vir a ser desse universal, seu devir histórico, em suma, o caráter constitutivo da própria história? Esse problema não se colocaria na dialética idealista de Hegel. Pois, “se a objetividade natural for interpretada em termos de espacialização do espírito”¹⁷⁹, este não encontrará dificuldades em absorver a primeira em seu regime especulativo. Para Marx, entretanto, a solução especulativa da dialética idealista de Hegel teria o significado de “suprimir a *objetividade*”, na medida em que, na dialética idealista, é “o caráter *objetivo* que constitui, para a consciência-de-si, o escandaloso e o estranhamento.”¹⁸⁰ Mais precisamente, o seu resultado seria a confirmação e a racionalização da alienação, exatamente aquilo que constituiria o princípio do “positivismo *acrítico*”¹⁸¹ da obra de Hegel. Com a assimilação da antropologia naturalista de Feuerbach, no entanto, ficaríamos por saber como a negação da negação, isto é, uma *posição* substancialmente diferente poderia emergir. Em outras palavras, fica em suspenso a questão da mudança histórica que não se reduza à variação empírica dos objetos e dos sentidos humanos.

É neste contexto filosófico específico que se insere a interpretação de Giannotti. Para ele, a solução do jovem Marx consiste em substituir o processo hegeliano da negação pelo processo vitalista do trabalho como sujeito vivo. Trata-se, como vimos, de um “processo vital pré-lógico”, um “ponto de partida”, “matriz das outras formas de estruturação mais abstratas.”¹⁸² A exemplo de Marcuse e Mészáros, Giannotti também considera que, nos textos juvenis de Marx, atividade produtiva e trabalho são sinônimos em um sentido natural. Esse conceito vitalista de trabalho contornaria a fixidez da antropologia feuerbachiana na medida em que implicaria a “interiorização do ser-outro no ser-em-si, na qualificação deste em função daquele.”¹⁸³

As forças essenciais da espécie são pois concomitantemente determinadas pelo positivo e pelo negativo, pelo ser-em-si e pelo ser-outro; graças ao carecimento a concomitância encontra seu fundamento, o movimento de exteriorização sendo ao *mesmo tempo* movimento inverso de interiorização, de incorporação do outro como condição de existência e dever ser.¹⁸⁴

O elemento reflexionante inscrito na relação objetiva entre homem e natureza é o que determina a dinamização da antropologia. “A atividade reflexionante introduz”, afirma

¹⁷⁹ Ibid., p. 121.

¹⁸⁰ MARX, *Manuscritos*, pp. 128, 129. Na tradução brasileira, “supra-sumir”. Alteramos, a fim de destacar o sentido negativo implicado na *Aufhebung* idealista.

¹⁸¹ Ibid., p. 122.

¹⁸² GIANNOTTI, op. cit., p. 123.

¹⁸³ Ibid., p. 125.

¹⁸⁴ Ibid., p. 126.

Giannotti, “uma cesura entre o ser e o dever ser, cria uma inadequação entre a natureza para o homem e a sua humanidade como projeto.”¹⁸⁵ Tal como em Feuerbach, antropologia e ontologia estão intimamente relacionadas, mas, em Marx, de modo que os conteúdos ontológicos da natureza modificada são enfatizados no contato com a essência humana, que, em alguma medida, também se transforma. *Em alguma medida*, pois, seguindo a interpretação de Giannotti – que neste aspecto continua as anteriores, não obstante de um ângulo crítico – a essência do trabalho em geral continua uma identidade imutável do gênero.

Nesta redefinição naturalista da atividade reflexionante, Marx poderia evitar o passo especulativo de Hegel; para tanto, comenta Giannotti, haveria duas exigências: “1) a exteriorização não criar a exterioridade” e “2) a incorporação do ser-outro conservar a determinabilidade deste.”¹⁸⁶ Com essas exigências satisfeitas, ter-se-ia a noção substancial de um trabalho em conformidade com o conceito de gênero humano, uma ativação de sua essência universal positivamente dada. Para Giannotti, o conceito dessa atividade reflexionante decalca, em regime teórico modificado, a noção feuerbachiana de gênero, na medida em que ela não é pensada segundo sua constituição histórica; antes, a história seria pensada segundo aquele conceito. Este, talvez, o ponto de vista humanista sobre a história.

Vejamos então como Giannotti entende o surgimento da alienação nos textos de juventude de Marx. Giannotti designará a essência genérica do homem como uma “sociabilidade originária”, com o que se pretende indicar uma instância de realidade dos homens que sempre se manifesta na vida empírica e social, mas com a qual aquela não se confunde. A relação da sociabilidade originária com a vida social historicamente determinada seria propriamente uma relação de fundação: todo fenômeno humano, por parcial ou negativo que seja, tem por fundação última aquela essência posta. Mas então o que determinaria uma parcialidade ou negatividade histórica em relação àquela essência antropológica? Não se pode supor que o problema esteja na essência genérica, já que ela seria em si mesma positiva. A negatividade histórica, portanto, só pode se encontrar legitimamente na atividade subjetiva que instanciará aquela essência universal. Na esteira da tradição, Giannotti considera que Marx atribui a má realização da essência humana a deformações que incidem sobre a atividade responsável pela relação positiva entre sujeito e universal, quer dizer, a deformações sobre o trabalho como operador do gênero.

¹⁸⁵ Ibid., p. 130.

¹⁸⁶ Ibid., p. 134.

Tendo em vista a presença, em cada momento da alienação, do anseio de sociabilidade e de liberdade, fato constatado em cada fenômeno social de forma mais ou menos imediata, verifica-se que a determinação e a particularização dadas não correspondem à essência do homem e ao seu dever ser.¹⁸⁷

Ou seja, o trabalho alienado é definido precisamente como atividade desviante em relação aos conteúdos positivos e universais da essência humana. Essa distorção responde pela conversão do trabalho, como essência positiva do homem, em aviltamento do homem, em “trabalho exterior ao trabalhador”, que, como tal, consiste “numa tarefa imposta de fora”, “desvinculado das necessidades e dos carecimentos do produtor.”¹⁸⁸ Por consequência, teríamos nesse movimento a base da célebre formulação segundo a qual o trabalho alienado é o trabalho no qual o indivíduo não se reconhece em seu produto. Esse reconhecimento inconcluso e corrompido não é determinado senão por relação à essência genérica universal, o que significa dizer que há um critério prévio a cuja adequação a particularidade remonta, podendo ser bem ou mal sucedida. Giannotti comenta que, caso a particularização seja bem sucedida, isto é, caso o trabalho seja adequado à essência humana, o particular não deixa de ser particular.

Assim como cada objeto será social e guardará, por conseguinte, um nexo inteligível com todos os outros, também cada trabalho determinado será uma maneira de cumprir o trabalho geral, pois, na medida em que todos terão acesso a qualquer tipo de trabalho, as tarefas não sendo impostas mas escolhidas, trabalhar se transformará no modo de realização do social inscrito em cada homem.¹⁸⁹

Vemos aqui, como em Mészáros, que a noção de trabalho geral opera em um registro neutro, como uma espécie de coleção de atos genéricos do homem. De fato, Giannotti supõe existir essa caracterização na crítica juvenil de Marx. Determinado desse modo, porém, Giannotti anota criticamente que

[...] a categoria de trabalho não é uma categoria histórica, cujo sentido se transformaria quando ela passasse de um para outro sistema produtivo, mas consiste na condição formal de toda história, ou melhor, da pré-história anterior ao advento do socialismo.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Ibid., p. 136.

¹⁸⁸ Ibid, p. 138.

¹⁸⁹ Ibid., p. 140.

¹⁹⁰ Ibid., p. 143. Para Giannotti, essa noção de trabalho, essencialmente antropológica, surge na ausência do conceito de modo de produção na obra de juventude, conceito que seria capaz de apreender as determinações históricas do trabalho. Cf. Idem.

Há nessa formulação dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, ela captura o que seria uma insuficiência histórica do conceito de trabalho nos escritos de juventude de Marx, o que lhe daria ares de metafísica – cuja figura seria a antropologia. Em segundo lugar, porém, com a alusão da relação entre trabalho e pré-história, atina-se – mas não se desenvolve – com um elemento fundamental da caracterização marxiana do devir histórico.¹⁹¹ Apesar de a leitura de Giannotti conservar elementos da interpretação tradicional da crítica juvenil da economia política de Marx, ela tem o grande mérito de tomar as formulações marxianas como *problemas*, do que resulta uma análise repleta de elementos heurísticos.

Para Giannotti, o problema estaria como que resumido no conceito de trabalho – e, por conseguinte, no de trabalho alienado. Ele seria, em Marx, definido de acordo com o modelo – não explicitado – do trabalho artesanal¹⁹², no qual o produto é fruto da elaboração material direta do indivíduo; essa elaboração, por ser totalmente determinada pelo indivíduo em suas competências e personalidade, ofereceria um modelo de transparência entre trabalho e produto no qual este pode ser encarado como manifestação integral da personalidade daquele que trabalha.¹⁹³ O trabalho como essência humana seria, no limite, um conceito subjetivo de trabalho, marcadamente individual, tanto em sua apropriação do natural – podendo este já na origem estar mais ou menos modificado – como em seu resultado, que então se disponibiliza à apropriação de outros indivíduos trabalhadores. Nesse contexto, o conceito de trabalho fundamentaria uma lógica subjetiva da história, algo como uma fenomenologia da essência humana, o que está em conformidade com a ideia segundo a qual o trabalho seria uma determinação pré-lógica. Para Giannotti, então, teríamos um esquema idealista ternário, isto é, uma lógica subjetiva que se imporia à objetividade do desenvolvimento histórico em três tempos. Em primeiro lugar, teríamos o lugar positivo da sociabilidade originária, unidade natural entre trabalho e natureza e homem e homem, unidade que se apresentaria como o ângulo de avaliação da história e suas alienações. Em seguida, a alienação, marcando o

¹⁹¹ Trata-se, como veremos, de elementos do que se poderia considerar a filosofia da história do jovem Marx, na qual o trabalho pode ser interpretado desde o princípio como determinação pré-histórica da atividade humana. Examinaremos esses aspectos no último capítulo.

¹⁹² Cf. p. ex., *ibid.*, p. 143.

¹⁹³ Também Habermas argumentará na mesma direção, embora enfatizando que o modelo no qual se inscreveria o conceito de trabalho do jovem Marx provém da estética romântica da produção artística. “Desse modo, o jovem Marx assimila o trabalho à produção criadora do artista, que em suas obras exterioriza forças essenciais próprias e na contemplação enlevada volta a se apropriar do produto. [...] Ao transferir essa produtividade estética para a ‘vida produtiva da espécie’, Marx pode conceber o trabalho social como auto-realização coletiva dos produtores.” HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 91-92.

rompimento daquela unidade. Em terceiro lugar, a recuperação daquela sociabilidade originária.¹⁹⁴

Assim, ao mesmo tempo em que Giannotti reconhece que haveria, nos textos juvenis de Marx, um conceito antropológico de trabalho, “ato ontológico por excelência”¹⁹⁵, com o que esse trabalho “será *parte fundante* de todas as outras formas de trabalho, seja ela a ação do operário de regular e vigiar a máquina automática ou a do intelectual que escreve”¹⁹⁶, ele lhe objeta seu pressuposto subjetivo e idealista, na medida em que “o esquema artesanal do trabalho está na base de todas as outras atividades construtivas.”¹⁹⁷ Como resultado: “Toda a organização social presente e por fim a história inteira encontram na forma simples do trabalho o último fundamento, de sorte que sempre será possível partir dele e atingir qualquer configuração histórica presente, passada ou futura, sem qualquer descontinuidade.”¹⁹⁸ Essa lógica subjetiva fundada no conceito subjetivo de trabalho “é capaz de formar apenas três ordens de realidade: a comunidade natural, a sociedade civil e o comunismo futuro.”¹⁹⁹ *Justamente porque o trabalho constituiria uma essência fundante sem ser historicamente fundada*, as diferentes fases não representam mais do que “um princípio de diversificação” da essência idêntica, que então prevalece. Assim, do “Egito a Wall Street o mesmo princípio e a mesma oposição cada vez mais aguda está a explicar todas as formas intermediárias.”²⁰⁰

Para concluir, deve-se observar o seguinte a respeito da interpretação e da crítica que Giannotti dirige ao pensamento juvenil de Marx. Giannotti parte do diagnóstico tradicional de que Marx angularia toda a sua crítica juvenil em uma concepção filosófica previamente estabelecida, o que se poderia formular dizendo que a crítica levada a efeito por Marx seria

¹⁹⁴ Cf., GIANNOTTI, op. cit., p. 178. Vale a pena reproduzir por extenso a problematização de Giannotti: “Quais são as características desse movimento ternário? Antes de tudo Marx fornece ao primeiro termo um peso concreto e sensível: as forças genéricas são formas da matéria. O segundo movimento deve pois configurar o abstrato, o separado (representado pelo isolamento dos indivíduos da sociedade civil) e a exteriorização do espírito e das forças naturais em oposição à interioridade primeira. Finalmente o terceiro recuperará o concreto e o material num nível superior de integração e espiritualidade. É suficiente porém carregar as três fases com uma materialidade dinâmica para evitar por completo o formalismo? Isto só seria verdade se a história imediata e empiricamente se desdobrasse em três tempos, o que obviamente não se dá. Como se justifica assim o emprego sistemático da trindade conceitual? Conferir ao movimento do universal um caráter concreto-natural não implica em substituir a coisa da lógica pela lógica da coisa, mas simplesmente fazer com que a coisa da lógica esqueça a lógica e passe a mover-se de modo inexplicável num ritmo ternário. Marx, sem se filiar a uma filosofia da consciência, não teria por acaso introduzido uma das possíveis lógicas da subjetividade na objetividade da história?” Essa questão diz respeito ao que entendemos ser a filosofia da história subjacente às formulações de Marx. Ela implica uma identidade entre conceito e história, identidade à luz da qual a história aparece como um desenvolvimento categorial.

¹⁹⁵ Ibid., p. 179.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Ibid., p. 180.

²⁰⁰ Idem.

dependente de uma doutrina sobre o homem, com a qual estaria posta, necessariamente, a afirmação de uma essência de tipo feuerbachiano, embora reconhecidamente dinamizada pelo conceito de trabalho. Isto quer dizer: o trabalho é primariamente compreendido como a atividade positiva da humanização; o trabalho alienado, perturbando aquele circuito, aparece como a atividade da desumanização porque é negação do primeiro. O discurso da doutrina seria como que resultado de uma elaboração filosófica que ultrapassa o nível do histórico e fixa suas definições elementares; já o discurso da crítica denuncia os desvios e imperfeições em relação às definições normativas da doutrina. Tanto em Marcuse como em Mészáros temos de fato esse *leitmotiv* organizando implicitamente suas interpretações. A diferença essencial entre ambas e a de Giannotti é que este toma tal conceito de trabalho como objeto de crítica, apontando suas deficiências e limites, enquanto as primeiras o afirmam e desenvolvem. Para se ter uma ideia mais precisa dessa diferença, basta notarmos a importância do conceito posterior marxiano de modo de produção para Giannotti e Mészáros em suas avaliações da obra juvenil. Para Giannotti, a ausência desse conceito é fundamental para relativizar o alcance e a justeza da crítica da economia política de juventude – justamente porque tal conceito introduz uma historicidade radical no conceito de trabalho, cuja essência efetiva seria determinável apenas de acordo com o modo de produção ao qual está submetido –, enquanto para Mészáros ele é, a rigor, indiferente. No entanto, como se vê, trata-se de um dissenso no interior de um consenso acerca da avaliação do pensamento juvenil de Marx. Neste consenso, o peso da antropologia de Feuerbach é naturalmente uma questão central. Para Giannotti, ela é um embaraço do qual é preciso se livrar, uma vez que a historicidade que se obteria com base em tal antropologia dinamizada diria respeito mais à diversificação sensível dos objetos do que a formas históricas do social. A concepção de história que emerge da relação íntima com o pensamento de Feuerbach poderia ser denominada uma historicidade empírica, em contraste com o que seria uma historicidade social. Com esta última, podemos caracterizar épocas históricas, bem como enfatizar suas diferenças radicais. O que a leitura crítica de Giannotti parece objetar é a impossibilidade de *fundar* uma historicidade social na concretude imediata de uma historicidade empírica. Para as leituras anteriores, embora verbalizem uma contrariedade radical a Feuerbach, tais problemas não são diretamente tematizados.

Giannotti também projeta o pensamento maduro de Marx sobre suas elaborações juvenis, articulando um critério de comparação. Como indicamos acima, a recusa do conceito de trabalho como uma lógica subjetiva fundante, bem como a objeção à noção antropológica

de gênero que tal trabalho afirmaria, é resultado da comparação com o conceito de trabalho sob modos de produção determinados na obra de maturidade. Obviamente, sem o conceito de modo de produção plenamente posto, o conceito de trabalho anterior ainda é indeterminado. No entanto, se ele assim pode ser considerado insuficiente, ele também representa um outro registro teórico que Giannotti subestimou.²⁰¹ Com efeito, ele se conecta a uma visão ampla da história – visão que, na terminologia madura, dir-se-ia atravessar os modos de produção, mas então como um conceito cujo sentido predominante é negativo, e não positivo. Essa diferença será importante para compreender, segundo nossa leitura, como Marx conceitua o devir histórico. Dizer que há um conceito de devir histórico no pensamento de Marx e que ele não se relaciona de modo simples e imediato com um universal que, no limite, teria muitas dificuldades em não ser caracterizado como metafísico, a despeito da nomenclatura naturalista, já sugere uma margem de desacordo sobre este tema com as interpretações expostas. Disso resultará uma reinterpretação da noção de alienação e de trabalho alienado que relativiza uma concepção plenamente antropológica, seja ou não dinamizada por uma historicidade empírica dos objetos sensíveis. Essa reinterpretação, se não serve de sucedâneo para o conceito ausente de modo de produção, traz consigo algumas distinções nesse sentido.

²⁰¹ Notadamente, a determinação do trabalho no regime da propriedade fundiária e no da propriedade privada, diferenciação que já reponta nas elaborações juvenis no contexto do que seria a filosofia da história do jovem Marx. Veremos.

3 Origens e sentido da crítica da economia política no jovem Marx

Neste capítulo, exporemos nossa interpretação, que se baseará na análise dos textos juvenis de Marx que contêm suas elaborações críticas da economia política. Conforme anunciado na introdução, os textos principais são os *Comentários sobre James Mill*, os *Manuscritos econômico-filosóficos* e o *Rascunho de um artigo sobre o livro de Friedrich List*. Na primeira seção, tratamos da relação de Marx com a crítica positiva e a dialética hegeliana. Isso nos permitirá definir os conceitos de forma, de abstração e de universal em Marx, bem como sua relação com o dinheiro e o capital. Na segunda seção, aprofundaremos os resultados anteriores em direção à caracterização de seu conceito de trabalho como particularização do universal. O resultado desta análise é a determinação do trabalho como conceito negativo e como objeto central da crítica no interior da crítica da economia política. A análise aqui procura também oferecer as evidências textuais para a interpretação sugerida. A última seção procura esclarecer a presença de uma filosofia da história no pensamento juvenil de Marx. Essa filosofia da história, para além da evidência textual, fornece os elementos filosóficos de justificação da crítica do trabalho.

3.1 Marx: crítica, abstração da forma e dialética

No primeiro capítulo deste estudo, começamos com o exame da crítica de Feuerbach à filosofia de Hegel. Essa crítica, originalmente concebida como uma crítica da lógica e de sua capacidade constitutiva da realidade, estabelece os traços do programa filosófico próprio de Feuerbach. Tal programa procura construir uma filosofia que conjuga, como seu fundamento próprio, o que chamamos de sensualismo e antropologia. Tanto o sensualismo como a antropologia são figuras de um pensamento que se quer positivamente fundado, o que para Feuerbach tem o significado peculiar de uma filosofia cujas proposições se fundam na natureza e na sensibilidade imediatas.

O resultado é uma concepção que rejeita a negatividade como força constitutiva dos objetos. Indicamos que a fisionomia geral da crítica positiva que se constitui na reflexão feuerbachiana termina por fornecer um ponto de vista incapaz de desenvolver um discurso sobre a história; e isso porque, se ela é de algum modo capaz de pensar a singularidade e a criação de novos objetos sensíveis, ela não obstante fica aquém do necessário para elaborar

teoricamente a existência, a contradição, o desenvolvimento e mesmo a existência de formas sociais. Na ocasião, dissemos que Feuerbach podia apreender o que chamamos historicidade empírica, isto é, a dimensão dos objetos sensíveis, mas falhava em capturar o que chamamos de historicidade social, precisamente o que seriam as formas e relações sociais. O fato de que ele se tenha restringido ao primeiro tipo de historicidade o levou, por exigências de sua própria crítica positiva, à negação das possibilidades de um discurso dialético – cujo motor é, antes, a negatividade –, discurso para ele mais ou menos redutível ao subjetivismo e à epistemologização da teologia cristã.

O impacto da filosofia de Feuerbach sobre parte da esquerda hegeliana é largamente documentado. Aqui não se tratará de recensear essa história, mas de realizar um esforço para apresentar momentos de tensão entre a crítica positiva de Feuerbach, a apropriação desta por Marx e a crítica que este formula a Hegel. Esse conjunto de questões, a nosso ver, deve sugerir que Marx, no limite, tem uma compreensão muito particular de Hegel, compreensão que destoa da de Feuerbach e que modula o significado de sua crítica ao grande idealista alemão em uma direção diferente da prevista pela crítica positiva. Este percurso é repleto de tensões e ambiguidades, o que tem por vezes resultados inesperados, pelo menos à luz de expectativas consolidadas. Como se verá, nas oportunidades em que Marx se concebe como levando a cabo a crítica positiva de Feuerbach nos terrenos da economia política e da filosofia de Hegel, não raro ele é levado à crítica de Feuerbach, o que corresponde, por sua vez, à reabilitação *crítica* da dialética hegeliana e do discurso da economia política. O tipo de análise que se encontra aqui tem, portanto, menos em conta as intenções de Marx do que de fato o movimento e a vida própria de seu texto.

A figura mais popular da crítica juvenil que Marx dirige a Hegel se encontra em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. O tema geral aqui é a separação entre a sociedade civil e o Estado. Segundo Marx, Hegel concebeu essas duas esferas separadamente, cada qual com seu conteúdo, de tal modo que seriam não obstante complementares. A sociedade civil era definida como o reino das motivações egoístas e da criação de riquezas. Sua condição, e a dos indivíduos, é a da ausência de vínculos éticos imanentes. O Estado, por sua vez, plasmava a substância ética dessa sociedade de maneira universal, arvorando-se em princípio racional e ordenador da sociedade civil.²⁰²

²⁰² Cf. por exemplo, MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 127, em que Marx afirma que, para Hegel, a sociedade civil “deve fazer ‘aquilo, como aquilo que ela é’”, isto é, como instância separada do Estado, e apesar disso agir de acordo com a finalidade política do Estado: “Hegel não encontrou dificuldade, e até mesmo estabeleceu como necessário que a

Marx, em sua crítica à concepção hegeliana do Estado, aplica o esquema das inversões religiosas de Feuerbach às relações entre sociedade civil e Estado. Para Marx, a filosofia política de Hegel terminaria por asseverar o caráter demiúrgico do Estado em relação à sociedade. Tratar-se-ia de mostrar que, na verdade, tudo se passa ao contrário. O Estado é tanto a realidade substantiva da sociedade quanto Deus é a realidade substantiva do gênero humano. E, se Feuerbach havia demonstrado que Deus não passava de um produto da aplicação equivocada do entendimento, sendo a questão dissolvida na antropologia, Marx então mostra que o Estado é produto da sociedade civil.

O regime da crítica nesse discurso é aquele que acusa a filosofia de atribuir efetividade a lucubrações abstratas. Então bastante convencido pelo sensualismo de Feuerbach, a crítica era facilmente assimilável, com forte caráter intuitivo e popular, e o seu inimigo intrínseco tinha igualmente uma fisionomia familiar: a abstração. A rigor, portanto, não se trata de uma crítica da alienação, seja religiosa, prática, política ou filosófica. No momento em que escreve aquele manuscrito (1843), Marx estava sob forte influência do modelo filosófico feuerbachiano, e este não previa centralidade para o conceito de alienação. David Wittmann procurou demonstrar as fontes do conceito de alienação que se difundiria a partir dos trabalhos juvenis de Marx. Ele anota, por exemplo, que em Feuerbach a palavra alemã *Entäusserung* – que vertemos para *alienação* – “é similar a uma transferência de determinações.”²⁰³ Nesse sentido, essa transferência seria mais próxima de uma simples objetivação. Tampouco o vocábulo ligado à palavra *Entfremdung* teria um sentido particularmente forte em Feuerbach: “O verbo *entfremden* não parece designar aqui uma alienação no sentido de uma servidão.”²⁰⁴ A *Entfremdung* seria, no contexto imediato da filosofia hegeliana, uma noção propriamente negativa, algo como um obstáculo no processo de reconhecimento que se disponibiliza aos sujeitos. Por consequência, a palavra-chave da crítica feuerbachiana é *abstração*: “Feuerbach insiste muito mais frequentemente na afirmação e na objetivação dos predicados humanos em Deus por *abstração/separação* e *ilimitação* do que em um Deus que dominasse e oprimisse o homem em retorno.”²⁰⁵ Este precisamente um sentido fundamental do conceito de alienação que Marx empregará mais adiante, ainda na juventude.²⁰⁶

sociedade civil se separe *materialmente* (faça tão somente o papel de uma *segunda sociedade, delegada da primeira*) de sua realidade civil e se ponha como aquilo que ela *não é*”.

²⁰³ WITTMANN, D. op. cit., p. 98.

²⁰⁴ Ibid., p. 96.

²⁰⁵ Ibid., p. 97.

²⁰⁶ Trataremos desse aspecto quando discutirmos o conceito de trabalho.

Em 1843, Marx em grande medida prolonga esse esquema. De fato, a crítica da abstração nunca perderá a importância no pensamento de Marx. A questão é que se ganha uma nova imagem crítica quando ela se conjuga com a alienação. Mas se tratamos dos textos em que o jovem Marx registra seus apontamentos críticos da economia política, estamos falando sobretudo de um conjunto determinado de textos que vão de 1844 a 1845. Então temos de entender, antes, o que significa o conceito de abstração nas primeiras formulações críticas de Marx acerca da economia política, bem como sua relação com a crítica de Hegel.

Nos *Manuscritos*, Marx declara o seguinte.

A crítica da economia política deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista.²⁰⁷

Essa declaração de filiação de Marx à crítica positiva deve ser compreendida como continuação *sui generis* da crítica feuerbachiana da dialética. Essa afirmação pode parecer surpreendente. Contudo, ela traz consigo a ideia de que a dialética depende de duas coisas. Em primeiro lugar, de uma abstração pressuposta. Em segundo lugar, de uma positividade dependente de seu outro negativo. Marx comenta a crítica de Feuerbach a Hegel, destacando nela três momentos.

1) Marx diz que Hegel parte do estranhamento. Esse estranhamento que se oferece como ponto de partida é identificado principal e popularmente à religião, que Marx não obstante traduz, do ponto de vista lógico, como partindo “do infinito, do abstratamente universal”,²⁰⁸ que, uma vez mais, é identificado à “abstração absoluta e fixa”.²⁰⁹

2) A fim de alcançar a positividade, Hegel suprassumiria o infinito, o que tem por efeito a *posição* do infinito no regime da particularidade e da singularidade – o movimento é o da particularização do universal. Assim, Hegel “põe o efetivo, o sensível, o real, o finito, o particular.”²¹⁰

3) Uma vez *posto* o infinito no finito, isto é, tendo-se particularizado o universal, adequa-se a relação entre ambos os passos anteriores, mas de uma maneira tal que o primeiro ponto, depois de confrontar-se com sua negação, é finalmente confirmado. Trata-se do célebre movimento da reconciliação hegeliana, pelo menos como o entende Marx.

²⁰⁷ *Manuscritos*, p. 20.

²⁰⁸ *Idem*.

²⁰⁹ *Idem*.

²¹⁰ *Idem*.

O primeiro ponto estabiliza a abstração. A partir dela, estabelece-se uma relação de dependência entre a abstração – o universal – e seu outro, isto é, o sensível, o finito – o particular. Forma-se uma oposição oriunda da posição do infinito no finito. Como Marx entende, em Hegel, a relação entre o negativo e o positivo nessa relação de oposição e dependência? “A posição”, argumenta Marx no mesmo contexto, “está ainda acometida pela sua oposição”,²¹¹ o que tem para ele o resultado peculiar de que o positivo é justamente uma posição não segura de si. O movimento dialético de posição, que Marx, na esteira de Feuerbach, reconhece como a negação da negação hegeliana, põe o universal de tal modo que o resultado não poderia deixar de significar um rebaixamento da sensibilidade como esfera autônoma da vida humana. Ela não tem em si sua verdade, mas apenas representa um momento da verdade do ponto de partida; e este, se não se particularizar, permanece abstrato. Aos olhos de Marx, tudo se passa da seguinte maneira em Hegel: se um caso particular emerge na vida concreta, mas não é reconhecido segundo aquele ponto de partida universal, então o caso mesmo não é inteligível, nem, portanto, racional. O esforço do espírito, porém, tende a reconhecer o inicialmente recalcitrante e incluí-lo em sua rede de significação. Esta é a insegurança do sensível no âmbito da dialética hegeliana que Marx localiza como grande problema à luz da crítica feuerbachiana.

Com efeito, Marx afirma explicitamente o mérito de Feuerbach na medida em que este “confronta à negação da negação [...] o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio.”²¹² A palavra de ordem da crítica é justamente a abstração, da qual se vê depender o particular e o singular. Veremos que esse contexto dos *Manuscritos* matiza a crítica de Hegel, bem como prepara uma crítica de Feuerbach. O primeiro movimento se insinua no sentido de uma relação forte entre história e abstração que tende a transformar a crítica de Marx a Hegel, aparentemente feuerbachiana e, deste modo, puramente filosófica – na medida em que dependeria de definições positivas. O segundo movimento corre em paralelo ao primeiro.

Muito frequentemente, as determinações e a fisionomia da crítica de Hegel que repontam em Marx, em seus escritos juvenis, são interpretadas como um corolário de uma crítica de natureza principalmente filosófica. Nesse sentido, à crítica do idealismo hegeliano seria oposta uma concepção materialista em geral, a qual, por sua vez, forneceria como que a regra de aplicação do conhecimento a fenômenos históricos. O produto da aplicação daquela filosofia materialista – diríamos *doutrina* – é a crítica. É o que Lukács parece sugerir em seu

²¹¹ Idem.

²¹² Idem.

ensaio sobre a evolução filosófica do jovem Marx, ainda que assinala a influência do encontro de Marx com o proletariado parisiense. “Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*”, afirma Lukács, “ainda que de forma somente embrionária, Marx já contrapõe à mistificação hegeliana e aos absurdos que dela resultam a concepção da história do materialismo histórico e dialético.”²¹³

No entanto, quando analisamos a crítica do idealismo de Hegel no contexto dos primeiros desenvolvimentos da crítica juvenil da economia política de Marx, pode-se interpretar que o caso é justamente o inverso, isto é, que a crítica delimita e justifica o espaço do que poderia ser de outro modo interpretado como a doutrina subjacente. Essa troca de posições, contudo, não deixa as coisas como antes para cada elemento da relação. Sob essa nova luz, a crítica que desfruta de uma situação de prioridade no discurso filosófico desfaz toda pretensão de validade de uma doutrina. Nenhuma concepção filosófica pode se sustentar sobre si mesma, mesmo que as promessas dessa concepção estejam afinadas às aspirações de concretude, de um conceito positivo de homem, etc. A análise que se oferece a seguir, concernindo à relação entre a maneira como Marx compreende a economia política e o idealismo de Hegel, pretende justificar a interpretação proposta.

Se o ponto de partida da crítica do jovem Marx a Hegel pode ser enfeixada sob a palavra *abstração*, como Marx critica a economia política? Os textos principais para examinar essa questão são os *Manuscritos* e os *Comentários sobre James Mill*.

Nos *Manuscritos*, Marx imputa a Hegel a diluição das atividades sensíveis dos indivíduos em atividades do pensamento puro, com o que viria a reboque a abstração dos conteúdos particulares daquelas atividades, “abstração que novamente é fixada como tal, e é pensada enquanto uma atividade autônoma, simplesmente atividade.”²¹⁴ Trata-se da autonomização de um processo de pensamento. Marx resume da seguinte maneira a natureza abstrata do idealismo hegeliano.

Em primeiro lugar, como resultado do primeiro dos três pontos inicialmente enumerados, e que expressam o entendimento de Marx sobre a crítica de Feuerbach a Hegel, estabelece-se um ponto de partida abstrato e universal para o processo dialético. Mas que tipo de ponto de partida é esse? Para Marx, ele é fornecido pelo presente histórico – a rigor, é da modernidade que se fala, e para Hegel é ela quem fornece o horizonte máximo, ou mesmo

²¹³ LUKÁCS. G. O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (org. e trad.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 190.

²¹⁴ *Manuscritos*, p. 133.

inescapável, da filosofia.²¹⁵ O abstrato, aos olhos de Marx, é alguma das várias formas históricas do espírito objetivo e do espírito subjetivo; trata-se da religião protestante, do Estado moderno, etc. Essa forma se apresenta como um *universal* e concretiza-se na ação subjetiva, o que, para Marx, significa a formação da consciência-de-si. Por isso, da perspectiva de Marx, “o *homem* refere-se para Hegel = *consciência-de-si*.”²¹⁶ É como se a autoconsciência fosse a instanciação e a mediação do universal. Ora, mas o que seria uma autoconsciência que agisse no mundo nestes termos? Na maneira como o jovem Marx lê Hegel, o conteúdo daquela autoconsciência é puramente formal, o que significaria dizer que a atividade humana é incapaz de se orientar por conteúdos senão no interior ou por referência à forma da qual ela representa a consciência *posta*. Trata-se de uma “essência *não-objetiva, espiritualista*.”²¹⁷

O produto da atividade da autoconsciência aparece então como *coisidade*: “Como o *homem efetivo* enquanto tal não é construído como sujeito, e por isso a *natureza* também não [...] mas apenas a abstração do homem, a consciência-de-si, então a *coisidade* só pode ser a consciência-de-si alienada.”²¹⁸ A *coisidade* é entendida como o momento em que o *posto* pela ação da autoconsciência se disponibiliza logicamente a seu *pressuposto* e de acordo com este. Para Marx, essa concepção reduz toda forma de atividade à atividade espiritual, no sentido de uma descorporificação, bem como o seu conteúdo é desconteudizado do ponto de vista sensível, servindo enfim como índice do reconhecimento que, se bem sucedido, estabelece um arco de significação que abrange a forma universal, a autoconsciência e o seu produto. O que o ciclo realiza é a confirmação do ponto de partida. Em termos esquemáticos, forma-se uma totalidade.

O fechamento do ciclo do reconhecimento em Hegel, segundo o movimento esquematicamente exposto, é identificado por Marx como “a raiz do *falso* positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas *aparente*”.²¹⁹ Este movimento, aliás, cuja crítica primeira Marx reconhece em Feuerbach, ainda que em termos reduzidos – Marx diz que é preciso compreender aquele movimento “de modo mais universal”²²⁰ –, ilustra-se diretamente por todas as formas propriamente modernas em que as atividades são concebidas: o “homem que

²¹⁵ Segundo Habermas: “Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. [...] Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade.” HABERMAS, J. op. cit., pp. 24-25.

²¹⁶ Ibid., p. 125.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Ibid., p. 126.

²¹⁹ Ibid., p. 130.

²²⁰ Idem.

reconheceu levar no direito, na política, etc., uma vida alienada, leva nesta vida alienada, enquanto tal, sua verdadeira [vida humana].”²²¹

Ora, todas essas formas universais de que Hegel teria partido sofrem uma reinterpretação decisiva por Marx, que acusa Hegel de tê-las hipostasiado em formas lógicas do pensamento. Aqui se vê por onde começa a passar a diferenciação entre a crítica de Feuerbach e a crítica de Marx a Hegel. Pois, em Feuerbach, não se localiza a presença histórica dessas formas de maneira essencial e constitutiva da realidade, de modo que a crítica é incapaz de não soar algo dogmática – talvez uma derivação de seu clamor positivo –, ao passo que para Marx tal localização acaba sendo fundamental. Isso terá o significado de que Marx não critica a abstração de maneira abstrata. Sobre as formas históricas e sociais que se sublimam então em categorias do pensamento, resultado da hipóstase das formas da modernidade, Marx diz o seguinte.

São, portanto, *formas da abstração* universais abstratas, pertencentes a qualquer conteúdo, e, conseqüentemente, tanto indiferentes a todo conteúdo, como válidas para cada um deles, [são] as formas de pensamento, as categorias lógicas arrancadas do espírito *efetivo* e da natureza *efetiva*.²²²

Qual é a relação entre essa crítica de Hegel e a crítica da economia política que começa a se esboçar? Não se pode ignorar que ambas as críticas são contemporâneas e pertencem ao mesmo contexto histórico, intelectual e político.

Nos *Manuscritos*, a palavra-chave da crítica ainda é a abstração, ou pelo menos para as três primeiras seções – Salário, Ganho do capital e Renda da terra –, conforme assinala Chris

²²¹ Idem. Lucio Colletti formula de maneira esclarecedora o movimento da dialética hegeliana a esse respeito, bem como o sentido da crítica de Marx, cuja profundidade deverá se patentear mais adiante na interpretação que estamos oferecendo: “Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx [...] observa que a filosofia de Hegel padece do duplo defeito de ser ao mesmo tempo ‘positivismo acrítrico’ e ‘idealismo igualmente acrítrico’. Ela é idealismo acrítrico porque Hegel nega o mundo empírico, sensível, e reconhece a verdadeira realidade apenas na abstração, na Ideia. E é positivismo acrítrico porque Hegel não pode evitar, no final, a restauração do mundo-objeto empírico originalmente negado – a Ideia não tem outra possível encarnação terrena ou significado. Desta forma, o argumento não é simplesmente que Hegel é muito abstrato, mas também que sua filosofia está repleta de elementos empíricos brutos e indemonstrados, sub-repticiamente inseridos. Este conteúdo concreto é antes de tudo obscurecido e ‘transcendido’, e então reintroduzido de uma maneira dissimulada, astuta, sem crítica genuína.” COLLETTI, L. Introduction. In: *Marx’s Early Writings*. Nova Iorque: Penguin Books, p. 20. Apesar de certa simplificação, Colletti aponta para o essencial: a dialética hegeliana procura elevar o dado empírico à forma universal, da qual o primeiro depende para se tornar *racional*.

²²² Idem. Löwith observa, acertadamente, sobre a sublimação hegeliana do trabalho em uma ontologia: “Ao partir da atividade absoluta do *Logos*, Hegel concebe também as categorias das partes específicas de seu sistema como categorias ontológicas, à custa de sua forma real de existência. Como categorias simplesmente gerais, elas são indiferentes a todo conteúdo determinado e por isso aplicado a qualquer um.” LÖWITH, K. op. cit., p. 305. A crítica de Marx localiza a determinação social da dialética hegeliana.

Arthur.²²³ De fato, Marx chega a dizer que, para o trabalhador, “*a separação de capital, renda da terra e trabalho [é] mortal.*”²²⁴ Aquelas três seções são as que registram mais de perto a utilização do material de economia política estudado por Marx no período. Elas são repletas de longas transcrições e breves observações. Se os *Manuscritos*, nas três seções apontadas, descrevem um ponto de vista mais ou menos fenomenológico das classes consideradas, é nos *Comentários sobre James Mill* que encontramos a sugestão do que seria uma base teórica, ou ao menos sua concepção rudimentar, que dota a dimensão fenomenológica de significado estrutural. Essa base é fornecida pelo conceito de dinheiro, que também comparece sob os nomes de equivalente e valor. Com esse conceito basilar, a crítica da abstração hegeliana perderá o seu caráter puramente metodológico – como tinha em Feuerbach – e se tornará crítica de uma abstração historicamente determinada. Isso ocorre, veremos, porque o dinheiro é definido por Marx, nos *Comentários*, como uma abstração que existe de fato e que, como tal, opera como *síntese* dos objetos sensíveis.

Antes de tratarmos da relação entre abstração e dinheiro nos *Comentários*, é preciso atentar brevemente para as controvérsias em torno da datação e da localização desse manuscrito no conjunto de escritos de Marx no período, sobretudo sua relação com os *Manuscritos*. Para Ruy Fausto, as notas sobre James Mill parecem anteriores aos escritos que foram editados como pertencentes aos *Manuscritos*.²²⁵ Mészáros sugere o mesmo.²²⁶ Marcello Musto, contudo, supõe que os *Comentários* tenham sido escritos após a redação dos textos dos *Manuscritos*.²²⁷ David Leopold, por sua vez, nota a controvérsia entre os próprios editores da MEGA² na datação dos *Comentários*.²²⁸ Mesmo quando se analisam todos os cadernos de manuscritos que Marx redigiu no período – e os textos que vieram a ser conhecidos e editados no volume independente, a saber, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, foram escritos simultaneamente aos chamados *Cadernos de Paris* – parece difícil determinar com precisão a sequência cronológica desse vasto material. Musto tentou levar a cabo essa tarefa, mas sua datação dificilmente encerra o debate. De fato, a cautela de Leopold parece recomendada.

²²³ “Nas três primeiras seções do primeiro manuscrito, ainda não havia ocorrido a Marx organizar o material sob a rubrica do estranhamento. Sua principal categoria crítica é a ‘abstração’.” ARTHUR, C. *Dialectics of Labour: Marx and his relation with Hegel*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 18.

²²⁴ *Manuscritos*, p. 24.

²²⁵ FAUSTO, R. Sobre o jovem Marx. *Discurso*, São Paulo, v.1, n° 13, p. 7-52, 1980, p. 9.

²²⁶ MÉSZÁROS, I. op. cit., p. 95.

²²⁷ MUSTO, M. op. cit., p. 2.

²²⁸ “Os editores da MEGA² 4.2 sugerem que Marx fez os excertos de Mill antes de escrever o ‘segundo manuscrito’, enquanto os editores da MEGA² 1.2 sugerem que Marx fez os excertos depois de escrever o ‘terceiro manuscrito’.” LEOPOLD, D. op. cit., p. 95, nota 358.

Contudo, há indícios de que a opinião dos editores da MEGA@ 4.2 seja mais verossímil. Eles sustentam, conforme aponta Leopold, que os *Comentários* foram escritos antes do segundo manuscrito dos *Manuscritos*, ou seja, antes da redação do texto intitulado [A relação da propriedade privada].²²⁹ Tais indícios são, antes de qualquer outra razão, a nosso ver, de natureza filosófica. Os *Comentários* elaboram, pelo menos em parte, um registro filosófico mais próximo do esquema feuerbachiano das inversões antropológicas, enquanto os *Manuscritos* efetuam um distanciamento progressivo que, no limite, contém uma crítica ao menos parcial daquele esquema. Como se dá este distanciamento crítico, veremos na próxima seção. Uma datação que priorize a interpretação filosófica é privilegiada por Ruy Fausto, com quem, neste particular, estamos de acordo.²³⁰

Outro indício para localizar os *Comentários* entre a redação do primeiro e segundo textos dos *Manuscritos* consiste no seguinte. Marx cita Mill e Ricardo apenas no segundo texto dos *Manuscritos*. Além disso, é bastante sugestivo que Marx, no primeiro texto, reproduza a teoria da renda fundiária de Smith, considerável inferior à de Ricardo, cuja teoria àquele respeito Marx tende a assumir no segundo texto dos *Manuscritos*. Também a leitura de Ricardo, que se verificaria entre o primeiro e o segundo textos dos *Manuscritos* – e que, incidentalmente, verifica-se nos *Comentários sobre James Mill* – marcaria a possibilidade de uma datação verossímil.

Quanto ao indício de natureza filosófica, a dimensão antropológica nos *Comentários* convive simultaneamente com o desenvolvimento de uma perspectiva crítica que será aprofundada a partir do segundo texto dos *Manuscritos*. Aquela dimensão está estampada na definição do conceito de dinheiro. Marx afirma:

A essência do dinheiro não é, em primeiro lugar, que a propriedade é alienada nele, mas que a *atividade mediadora* ou o movimento, o ato *humano*, social, pelo qual os produtos humanos complementam-se uns aos outros, é *estranhado* do homem e se torna o atributo do dinheiro, uma *coisa material* fora do homem.²³¹

²²⁹ Os títulos entre chaves foram dados pelos editores.

²³⁰ “Os que nos apresentam um jovem Marx só feuerbachiano esquecem vários textos (mesmo se citam alguns, mas sem tirar conclusões) como se o universo dos *Manuscritos de 44* fosse idêntico ao das notas sobre James Mill”. FAUSTO, R. op. cit., pp. 8-9. Fausto dirige essa crítica a Giannotti, que critica as posições juvenis de Marx nos *Manuscritos* com base em textos dos *Comentários*. Bem entendido, há elementos que continuam entre os dois escritos; há elementos atenuados; há descontinuidade, e assim por diante. Uma leitura atenta dos dois materiais impede qualquer juízo universal sobre os seus conteúdos.

²³¹ *Comentários*, p. 212.

Nessa passagem, temos uma definição positiva do social. Mais do que Feuerbach, contudo, trata-se da maneira como Hess se apropria de Feuerbach, a cuja interpretação Marx assente. O dinheiro é apenas a figura invertida da atividade mediadora do ser humano. A rigor, essa dimensão a que se chamaria antropológica não desaparece, mas já não se tratará, mais à frente, nem do objeto prioritário da análise, nem do ato fundante daquele objeto, como deve ser um pensamento antropológico: tratar-se-á, rigorosamente, de um *pressuposto*. Um pressuposto não significa o mesmo que fundamento, nem o mesmo que o ato de *fundar*. – Isso se mostrará mais claramente nos *Manuscritos*. Em todo caso, o dinheiro é definido com um “mediador alienado”²³², o que para Marx sinaliza a exterioridade da mediação em relação aos indivíduos. Essa exterioridade determina que objetos “separados desse mediador perdem seu valor.”²³³ Marx anota que os objetos então só têm valor quando representam esse mediador, enquanto antes parecia que o mediador tinha valor apenas na medida em que representava os objetos.²³⁴

Como mediação alienada, o dinheiro é definido como uma *forma de síntese social dos objetos sensíveis*. Essa definição transparece na caracterização que Marx oferece sobre a oposição entre duas correntes do pensamento econômico: o que ele chama de “moderna economia política” e a corrente do “sistema monetário”.²³⁵ A corrente monetarista²³⁶ é caracterizada por Marx como uma “crua superstição econômica”²³⁷, pois, no limite, ela identifica imediatamente riqueza e metais preciosos, como se fosse a qualidade metálica do dinheiro, uma qualidade *sensível*, responsável pelo seu significado de valor. A moderna economia política, em contraste, vê o dinheiro como “uma mercadoria como qualquer outra”, dependendo da relação “do custo de produção com a demanda, competição, e a oferta, da quantidade ou competição com outras mercadorias.”²³⁸ Mas Marx com isso não avaliza diretamente a moderna economia política – o que constitui uma diferença *objetiva* entre os *Comentários* e os *Manuscritos*, na medida em que estes, a partir do segundo manuscrito, conferem um grau de racionalidade científica superior aos economistas políticos modernos, sem, no entanto, assumir por completo uma teoria do valor. Com efeito, ele afirma que o monetarista tem razão ao objetar ao economista moderno que, em fim de contas, “o *real* valor

²³² Idem.

²³³ Idem.

²³⁴ Cf. Idem.

²³⁵ Ibid., p. 213.

²³⁶ Os editores ingleses escrevem: “O *sistema monetário* – um tipo primitivo de mercantilismo. Seus seguidores acreditavam que a riqueza consistia em dinheiro”. Ibid., p. 597, nota 50.

²³⁷ Ibid., p. 213.

²³⁸ Idem.

das coisas é seu *valor de troca*, e este, em última instância, existe no dinheiro, tal como este existe nos metais preciosos, e, conseqüentemente, que o dinheiro representa o *verdadeiro* valor das coisas”.²³⁹

Essa caracterização não visa a dar razão a uma das escolas contra a outra, embora a teoria monetarista pareça ter o mérito da simplicidade efetiva para Marx na medida em que enfatiza o lugar central do dinheiro. O que importa nessa avaliação de Marx é que ele qualifica ambas as correntes. Aos monetaristas é tributada uma “crua superstição econômica”²⁴⁰, na medida em que eles identificam o valor imediatamente às qualidades *sensíveis* dos metais. Já dos economistas modernos – e isso é central e de ampla ressonância – é dito que eles “concebiam a *essência do dinheiro* em sua abstrata universalidade”.²⁴¹ “Eles substituem”, diz Marx sobre os últimos, “uma crua superstição por uma superstição refinada.”²⁴² No limite, isso significa que ambas as perspectivas teóricas são supersticiosas e não compreendem a realidade moderna. Ambas têm “a mesma raiz”,²⁴³ de modo que a forma esclarecida e refinada da superstição não é capaz de “suplantar completamente a crua forma sensível” dos monetaristas, pois a primeira não ataca a essência da última, mas apenas a forma particular dessa essência.”²⁴⁴

O que se preserva dessa avaliação é um conceito de forma capaz de sintetizar objetos distintos, forma esta pela qual eles entram em conexão mútua. Essa dimensão formal da universalidade é encontrada com a moderna economia política, mas assumida como existindo no dinheiro. O dinheiro importa na medida em que designa aquela forma, uma “universalidade abstrata”, e não em suas qualidades metálicas. É um fato que aquela universalidade se instancie no metal precioso, mas disso não se tira uma regra de síntese universal. Uma universalidade abstrata refere-se a todo e qualquer conteúdo, tornado indiferenciado à luz daquela universalidade. Isso se deve ao fato de que o dinheiro é a forma de síntese cujo pressuposto é o enquadramento dos indivíduos, suas ações e objetos nos limites da propriedade privada. Se o gênero humano se caracteriza pela atividade produtiva e

²³⁹ Idem. Essa crítica da teoria clássica do valor no pensamento do jovem Marx, aceitando, aliás, a crítica monetarista, não deve nos surpreender. Segundo Mandel, Marx passa a considerar aquela teoria clássica como efetivamente superior, por causa de sua teoria do valor, apenas a partir de 1847.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Idem.

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Ibid., p. 213-214.

pela conexão natural de seus produtos,²⁴⁵ a economia política, porém, “parte da *relação do homem com o homem* como aquela do *proprietário com o proprietário*.”²⁴⁶

A separação do conjunto dos indivíduos em proprietários requer, e simultaneamente, uma forma capaz de sintetizar – equivaler – todos os conteúdos e atividades sensíveis e espirituais subjacentes às atividades privadas. A ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética parece remontar precipitadamente à crítica madura da economia política, mas ela está contida explicitamente nesses escritos²⁴⁷:

Portanto, a propriedade privada aparece como o representante de um tipo diferente de propriedade privada, como o *equivalente* de um produto natural *diferente*, e os dois lados são relacionados um ao outro de tal modo que cada um representa o modo de existência do *outro*, e ambos se relacionam um ao outro como *substitutos* de se si mesmos e do outro. [...] Seu modo de existência como um *equivalente* não é mais seu modo específico de existência. Ele então se tornou um *valor* e imediatamente um *valor de troca*. Seu modo de existência como *valor* é uma designação *alienada de si mesmo*, diferente de sua existência imediata, externa à sua natureza específica, um modo de existência meramente *relativo* deste.²⁴⁸

Ora, isso significa que a economia política, ao partir da relação de propriedade, fixa ao mesmo tempo a relação social na forma do dinheiro, que tem aquela relação como pressuposto, de modo que a forma-dinheiro se apresenta como o conceito de síntese social de objetos sensivelmente diferentes em modos de existência específicos. A diferença, um dado sensível dos objetos, sofre uma espécie de descontentudização por meio da forma de síntese social representada pelo dinheiro. Isso só acontece, de acordo com Marx, porque tal forma sintética é alienada, e alienada porque externa aos indivíduos e às coisas por eles produzidas,

²⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 216-217. Marx utiliza, nesse contexto, a linguagem dos “socialistas verdadeiros” que será criticada em *A ideologia alemã*, e que consiste em apontar “a verdadeira natureza humana”, “a verdadeira comunidade”, a “real comunidade”, etc. Cf. ENGELS, F., MARX, K *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. (1845-1846). Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo. p. 437 et seq.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 217.

²⁴⁷ Em relação ao conceito de alienação, que não estamos considerando *diretamente*, mas que está pressuposto e implícito neste momento – ele será, por sua vez, posto quando discutirmos o conceito de trabalho –, diz Anselm Jappe: “A descrição que Marx oferece da alienação nos *Manuscritos de 1844* não aparece, portanto, como uma abordagem fundamentalmente diferente da conceituação do fetichismo, mas como uma primeira aproximação, uma abordagem ainda limitada, que já dizia, implicitamente, o essencial: a despossessão do homem pelo trabalho abstrato que se tornou princípio da síntese social.” JAPPE, A. *Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria*. In: *Limiar*, vol. 1, n. 2, 2014, p. 13. Jappe se concentra na atividade abstrata, enquanto nós ainda estamos considerando aquilo que seria um conceito de abstração com propriedades de síntese social. São dois lados da mesma questão. É evidente que a síntese não se realizará sem aquela atividade, que é responsável por *praticar* a síntese na realidade. Se se quiser traçar uma genealogia do conceito maduro de fetichismo em Marx, é necessário recuperar as passagens dos escritos juvenis que estamos considerando.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

que podem, assim, entrar em conexão recíproca justamente enquanto *equivalentes*, isto é, formas indiferentes. “O equivalente”, diz Marx, “vem a existir como equivalente no *dinheiro*”.²⁴⁹

O ponto de partida da economia política, segundo Marx, é a relação entre proprietários. Mas a *relação* entre os proprietários, se se trata de uma economia capitalista que opera com equivalentes, tem por conteúdo necessário uma *forma*, e, conforme mostramos, essa forma é o dinheiro: representação de um universal abstrato, responsável pela instituição do equivalente. Portanto, a moderna economia política, ao contrário das suposições grosseiras subjacentes ao monetarismo, ao partir daquela relação, parte justamente daquela forma. Marx, tensionando o vocabulário antropológico e suas definições doutrinárias, diz que aquele ponto de partida coincide com o “processo real”.²⁵⁰ O resultado é que da economia política é predicado o ponto de partida da relação social que é, por sua, vez, a forma abstratamente universal inscrita no dinheiro como nexos social alienado entre as diferenças sensíveis.

Isso representa um tensionamento da antropologia porque, às vezes, o discurso juvenil de Marx reserva as palavras “real”, “verdadeiro”, etc., para definições positivas, como em “homem real”, “homem verdadeiro”, “comunidade verdadeira”, “comunidade real”, etc. Que a relação de propriedade e a forma do dinheiro apareçam, no mesmo discurso, como um “processo real” significa a imersão do ponto de vista na história e no negativo. Em um primeiro momento, a economia política, segundo o vocabulário antropológico, é entendida como superstição. Depois, diz-se que ela parte do “processo real”. Ora, se ela parte do processo real, e se é ao mesmo tempo uma superstição, então a superstição existe *realmente*. Este é um dos sentidos em que as elaborações juvenis de Marx na direção de uma crítica da economia política tensionam e problematizam o discurso antropológico.²⁵¹

²⁴⁹ Ibid., p. 221.

²⁵⁰ Ibid., p. 217.

²⁵¹ Segundo Ernest Mandel, Marx abarca, em sua primeira crítica da economia política, a crítica das ideias de Ricardo, especificamente, a teoria do valor-trabalho. Cf. MANDEL, E. op. cit., pp. 42-44. No entanto, já no curto período entre 44 e 47, ano este em que Mandel considera que Marx passa a ver com bons olhos a teoria ricardiana, ocorre uma significativa evolução na maneira como Marx ajuíza o pensamento econômico moderno. Se, nos *Comentários*, Marx às vezes parece tentado a conferir uma realidade mais substantiva ao dinheiro e à concorrência, e isso porque seriam a face empírica e sensível do capital, ele no entanto começa a enfatizar a importância daqueles conceitos *por causa* do que eles representam, e o que eles representam é justamente uma *abstração*. “[...] examinando a crítica de J-B Say e de Sismondi a respeito dessa tese de Ricardo, Marx já dá um passo à frente. O que esses dois economistas contestam, diz ele, é a expressão cínica de uma verdade econômica. Para combater as consequências desumanas da economia política, Say e Sismondi devem sair de seus limites. Isso demonstra pois que o humanismo se encontra fora desta ciência, que se trata de uma ciência desumana.” Ibid., p. 45. Essa defesa crítica de Ricardo se dá pelo reconhecimento de que o cinismo desumano da moderna economia política expressa a realidade histórica, “porque a sua ciência se desenvolve mais consequente e

De que maneira essa crítica da economia política retorna e se liga à crítica do idealismo de Hegel? Temos, em ambos os casos, uma crítica da abstração. Em nossa hipótese, as duas críticas, porém, não apenas coexistem, nem representam a aplicação de uma concepção filosófica a problemas distintos, mas estabelecem uma relação *interna* entre a economia política e o idealismo hegeliano. Marx avança essa perspectiva sobretudo nos *Manuscritos*, cujos pressupostos teóricos mais importantes, a nosso ver, remontam às considerações sobre o dinheiro nos *Comentários*. Nos *Manuscritos*, Marx afirma que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas políticos.”²⁵²

Se o ponto de partida é o *mesmo*, que tipo de homologia Marx enxerga entre a dialética hegeliana e a economia política? A resposta é encaminhada quando temos em mente o que poderíamos considerar o processo de reconciliação em Hegel, tal como Marx o vê. No início desta discussão, vimos que Marx, comentando os méritos da crítica de Feuerbach, caracterizava a dialética de Hegel como um movimento no qual o universal, particularizando-se, atingia o singular. Como resultado, o singular não subsiste em si mesmo, mas apenas como dependente de seu outro, sendo este outro uma forma universal abstrata da qual o singular aparece como negação *posta*. Tudo se passa como se o singular, o sensível, por si só, não fosse um elemento racional enquanto não fosse subsumido ao universal, o que não é possível imediatamente. A particularização do universal representa uma *posição* do último na efetividade, posição esta que captura o singular ao mesmo tempo em que o introduz na teia de significados do universal. Ora, o universal do qual se parte naquele movimento não é arbitrário, mas representa formas constitutivas de uma espécie de ontologia da modernidade. O Estado, por exemplo, representaria *lato sensu* uma forma universal. A sociedade civil, na filosofia do Estado hegeliana, não pode ser imediatamente identificada com o Estado – o que seria uma violação das normas da modernidade, que prevê tal separação. Neste exemplo, trata-se de articular uma totalidade racional na qual a sociedade civil seja subsumida à legalidade do Estado sem ser reduzida a ele.

A economia política, em Hegel, pertence à anatomia da sociedade civil, de modo que não se vê nela nenhum universal com força sintética imanente. Marx, contudo, enxerga nela – isto é o decisivo – uma forma imanente cuja universalidade engatilha o processo de

verdadeiramente.” *Manuscritos*, p. 100. Mandel anota que, já no contexto às vezes ambíguo dos *Comentários* – essa ambiguidade se atenua consideravelmente nos *Manuscritos* –, quando Marx critica a perspectiva ricardiana por se ater a uma “lei abstrata”, “esses comentários marcam já um segundo passo à frente. Ele já não rejeita inteiramente a ‘lei abstrata’; ele a considera somente como ‘um momento do movimento real’.” MANDEL, E. op. cit., p. 45.

²⁵² *Manuscritos*, p. 124.

reconhecimento e de estabilização da totalidade antes da interveniência do Estado. O dinheiro constitui tal forma. Enquanto tal, o dinheiro representa a síntese social das singularidades, as quais não têm *valor* enquanto não se tornam representantes da própria forma que as incorpora, forma esta, por conseguinte, identificada como o núcleo racional da totalidade no âmbito da economia mesma. Marx alude ao caráter universal da forma-dinheiro ao discutir a relação de troca. Neste âmbito, que é o da economia política, a agência é motivada por interesses egoístas de todos os lados. “É verdade, porém”, afirma Marx, “que o poder que atribuo ao meu objeto sobre o seu requer o seu *reconhecimento* para se tornar um poder real.”²⁵³ Os objetos concretos em posse dos agentes se comunicam com as necessidades desses agentes – um tem necessidade de pão, o outro, de sapatos, e assim por diante –, mas essa diferença natural dos objetos é apenas um pressuposto natural na relação histórica imposta pela forma-dinheiro, que efetiva o reconhecimento daqueles objetos como equivalentes e possibilita a troca.

Como um mero ser humano sem esse instrumento, sua demanda é uma aspiração insatisfeita de sua parte e uma ideia que não existe para mim. Como um ser humano, portanto, você não se coloca em nenhuma relação com o meu objeto, porque *eu mesmo* não tenho nenhuma relação humana com ele.²⁵⁴

Nessa situação, a relação entre os agentes e seus respectivos objetos é subsumida à forma do dinheiro, do equivalente, cuja universalidade é caracterizada por sua aplicação a qualquer conteúdo, o que significa dizer que aquela forma se aplica a todo conteúdo e representa uma descontentudização do objeto na relação de troca, que passa a visar à obtenção de mais dinheiro. O objeto que se encontre fora do campo daquela forma não é *reconhecido* enquanto objeto. Isolado como mera singularidade, ele não goza da racionalidade historicamente determinada pela relação universal de troca e pelo dinheiro.

O conceito do universal em Hegel é criticado na medida em que é entendido por Marx como fruto da hipóstase das categorias da modernidade e como condição de racionalidade dos objetos singulares. Nesse sentido, a crítica de Marx aponta, tanto na filosofia de Hegel como na economia política, uma relação de dominação do conteúdo exercida pela forma. Se esta interpretação é correta, aquela crítica de Hegel não se deduz apenas de uma concepção filosófica rival, mas do reconhecimento de que o mundo histórico e social é, *de fato*, configurado desta maneira – e se é assim, é justificadamente objeto de *crítica*. A nosso ver,

²⁵³ *Comentários*, p. 226.

²⁵⁴ *Idem*.

essa interpretação se confirma na análise que Marx oferece do dinheiro como uma forma no sentido criticado na filosofia de Hegel.

O que era a dominação de pessoa sobre pessoa é agora a dominação geral da *coisa* sobre a *pessoa*, do produto sobre o produtor. Tanto quanto o conceito de *equivalente*, o valor, já implicava a *alienação* da propriedade privada, também o *dinheiro* é a existência sensível, mesmo objetiva, dessa *alienação*.²⁵⁵

A *coisa* que domina não é aqui o objeto concreto sensivelmente determinado, mas, na terminologia idealista criticada, a *coisidade* como produto da particularização do universal abstrato. A coisa que domina é a que resulta das atividades no contexto da relação formal universal imposta pelo dinheiro, coisa que é o *equivalente*, a forma que incorpora e aplaina em si todos os conteúdos sensíveis. Ora, Marx não critica esse estado de coisas da modernidade capitalista porque supõe que ela seja o corolário de uma má compreensão filosófica. Ao contrário, sua crítica supõe a realidade daquele estado de coisas – vimos que ele afirma que a economia política parte do “processo real”. Mas, se este é o caso, a filiação de seu pensamento à antropologia feuerbachiana, sobretudo em seus traços sensualistas, é matizada de maneira expressiva. Pois já não se trata, se tudo se passa assim, de propor um novo modelo de conhecimento, nem tampouco uma *nova filosofia*. Se a realidade histórica é a descrita pela economia política, o conhecimento *presente* que partisse do sensível imediato como se este fosse autônomo produziria um *desconhecimento* sobre aquela realidade. A pressa do concreto, com sua promessa de uma verdade nua e simples, produziria exatamente o contrário: uma mistificação do real, que é transido pela coisa abstrata.

Que o dinheiro, como forma existente da dominação da forma exercida sobre os conteúdos sensíveis, tenha uma ligação *interna* com o universal hegeliano é, mais uma vez, verificado nos *Manuscritos*, mais claramente no texto intitulado [Dinheiro].²⁵⁶ Aqui, Marx afirma que enquanto “tal mediação, o dinheiro é a força *verdadeiramente criadora*.”²⁵⁷ A ênfase, dada originalmente por Marx, deveria nos alertar para o fato de que ele não tem uma concepção normativa tão próxima à da antropologia e ao do sensualismo feuerbachianos. Essa força “verdadeiramente criadora” sublinha o poder *real* que a forma exerce sobre os conteúdos que ela subsume a si. Em uma passagem que atesta a reabilitação crítica da

²⁵⁵ Ibid., p. 221.

²⁵⁶ Esse pequeno texto é frequentemente ignorado nas interpretações dos *Manuscritos*. Em nossa opinião, isso se deve ao fato de que se ignora a reabilitação crítica da dialética hegeliana nos escritos juvenis de Marx.

²⁵⁷ *Manuscritos*, p. 160.

dialética hegeliana – no mesmo sentido em que a economia política não é apenas um erro de visão teórica –, Marx afirma:

*O dinheiro – enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade humana enquanto sociedade –, meio e capacidade universais, faz da representação efetividade e da efetividade uma pura representação, transforma igualmente as forças essenciais humanas efetivas e naturais em puras representações abstratas e, por isso, em imperfeições, angustiantes fantasias, assim como, por outro lado, transforma as efetivas imperfeições e fantasias, as suas forças essenciais realmente impotentes que só existem na imaginação do indivíduo, em forças essenciais efetivas e efetiva capacidade.*²⁵⁸

Tudo se passa como se o universal hegeliano, essa forma abstrata que domina seus conteúdos, existisse *realmente* no dinheiro. Essa existência abstrata transforma a representação em efetividade, afirmação que escandalizaria a concepção hiperconcreta de Feuerbach. Este é exatamente o caso, o que leva Marx a definir o dinheiro como “conceito existente e atuante do valor”.²⁵⁹ Igualmente, um “conceito existente” contrasta com a concepção epistemológica de Feuerbach, para quem um conceito é sempre um nome que representa a verdade da coisa particular. A relação entre a lógica abstrata do pensamento e a lógica do dinheiro na filosofia hegeliana é explicitamente estabelecida por Marx.

Assim, o espírito filosófico nada mais é do que o espírito [pensante] a partir do interior de seu estranhamento-de-si, isto é, espírito estranhado do mundo, [espírito] que se concebe abstratamente. – *A lógica – o dinheiro* do espírito, o *valor do pensamento*, o valor especulativo do homem e da natureza – sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade efetiva...²⁶⁰

É comum se entender passagens como essa sob a égide da simples crítica da lógica como pensamento abstrato. Mas essa compreensão é insuficiente enquanto não retém o fato de que, para Marx, a lógica abstrata do espírito se dá “a partir do interior de seu estranhamento-de-si”, isto é, do “espírito estranhado do mundo”. Isso significa que o pensamento abstrato não é um erro da reflexão filosófica desatenta, mas o espelhamento, porquanto acrítico, de uma realidade ela mesma abstrata. O dinheiro é essa forma abstrata realmente existente que fornece o princípio de validade da lógica abstrata. Marx, com isso,

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Idem.

²⁶⁰ Ibid., p. 120. Segundo Löwith, explicitando a relação entre dinheiro, forma, razão e universal em Hegel: “O meio de troca do dinheiro é algo mais que o meio de trabalho, ele constitui um ‘princípio formal da razão’, algo espiritual porque é abstratamente universal”. LÖWITH, K. op. cit., p. 295.

afirma a correspondência entre o pensamento filosófico e formas abstratas socialmente existentes.²⁶¹ O problema, para Marx, está em que Hegel não toma consciência daquela forma, que então não é objeto explícito de sua filosofia, o que tem por resultado a sublimação filosófica de uma relação interna ao dinheiro. Tudo se passa como se a lógica do dinheiro fosse o modelo recalcado da dialética hegeliana. A inconsciência desta em relação àquele faz que Hegel sublime a lógica do dinheiro em uma lógica filosófica geral.²⁶²

Essas considerações de Marx sobre a forma, o universal, a abstração e o dinheiro, a nosso ver, estão a tal ponto em íntima relação com a crítica de Hegel, que se pode mesmo afirmar, como o faz Patrick Murray, que Marx entende Hegel como um “filósofo do capital”.²⁶³ Isso significa que Marx compreende a filosofia de Hegel como a sublimação filosófica de uma relação historicamente constituída, relação esta que não é conscientemente refletida por Hegel, mas opera como um *modelo discreto de sua dialética*.²⁶⁴ Esse modelo discreto pode ser identificado como aquele no qual o universal dota as singularidades de significado em uma totalidade, a qual, em virtude do caráter negativo e abstrato do universal que subsume a si as singularidades, só pode ser uma totalidade *negativa*. É nesse sentido que argumenta Murray: “A partir da lógica do idealismo absoluto de Hegel, Marx esboça a lógica do capital.”²⁶⁵ A ordem das orações dessa proposição, conforme temos argumentado, pode ser invertida, na medida em que a crítica do idealismo e a crítica da economia política partilham o

²⁶¹ O logicismo, o formalismo, etc., são características da realidade social da modernidade capitalista, e não apenas responsabilidade deste ou daquele filósofo. De fato, que uma forma possa ter um peso real deste tipo aponta para uma reavaliação positiva da dialética hegeliana, cuja lógica tem peso ontológico. Cf. por exemplo, KERVÉGAN, J-F., *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sévulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008, p. 75. O teor da condenação que Marx vai dirigir a Hegel, por conseguinte, deve-se mais ao extremo zelo que o último tem pelo real, que o cega para a possibilidade de um futuro distinto.

²⁶² Hegel “elabora a estrutura total das relações mercantis sem subsumi-las a um sistema de capitais cujos lucros derivam do trabalho assalariado produtor de mercadorias. Embora Hegel faça a breve menção sobre a relação entre capital e trabalho, ele a trata como um elemento subordinado dentro da economia de mercado. Em contraste com Marx, ele não a vê como uma estrutura privilegiada de determinação que reveste e ordena todas as relações mercantis dentro de seu processo de acumulação de capital.” WINFIELD, R. *The Just Economy*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1988, p. 99. É como se Hegel, por não ter um conceito de sistema operando já no registro das trocas econômicas, apresentasse tal sistema plasmado em sua filosofia mesma.

²⁶³ Conforme Murray, com quem aqui concordamos: “Eu argumentei que Marx vê Hegel como um filósofo do capital. Mas o ‘do’ neste caso significa que Hegel expressava involuntariamente em sua lógica do conceito – e mais particularmente da ideia – a lógica do capital de subsunção da natureza e da humanidade. Ter o capital no cérebro não requereu a Hegel levar adiante uma exposição do capital e suas consequências.” MURRAY, P. Value, Money and Capital in Hegel and Marx. In: *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. Andrew Chitty e Martin McIvor (org.). Londres: Palgrave Macmillan, 2009, p. 186, nota 10.

²⁶⁴ Esta é também a leitura de Silva Filho: “O que é próprio da experiência histórica moderna – o trabalho enquanto atividade alienada –, particular, é transposto de maneira a-historicamente para a universalização do movimento de fundamentação da natureza, do espírito e da própria história. O universal a-histórico funda e explica o particular histórico. O trabalho na sociedade moderna é o modelo tomado por Hegel para pensar o movimento imanente da Ideia”. FILHO, A. V. S. FILHO, A. V. S. Crítica à posição economista nacional de Hegel nos *Manuscritos* de Marx. In: *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 9, n. 17, 2012, p. 52.

²⁶⁵ MURRAY, P. *Marx’s Theory of Scientific Knowledge*. New Jersey: Humanities Press International, 1988, p. 46.

mesmo regime teórico e se reforçam mutuamente. Além disso, enfatizar a lógica do dinheiro como modelo discreto da lógica da dialética hegeliana revela a determinação social e histórica da última.

Essa interpretação, em vista da qual apresentamos evidências textuais, sugere uma relação entre Marx e Hegel muito mais complexa do que aquela que se deixaria resumir a partir da caracterização da filosofia hegeliana como uma série de abstrações filosofantes, ou mesmo como um resumo abstrato de um processo concreto – a presumida contrapartida marxiana sendo, pois, a caracterização do pensamento de Marx como um pensamento hiperconcreto no sentido do sensualismo de Feuerbach. É preciso ter em mente que é justamente Feuerbach que propõe uma *nova filosofia* como resolução dos problemas da filosofia de Hegel.²⁶⁶

Além disso, a homologia entre a lógica do capital e a lógica do idealismo baseia historicamente a crítica do último, na medida em que a própria abstração no coração da dialética idealista não é compreendida como um mero engano, trapaça ou resumo do pensamento, mas como socialmente constituída pela modernidade.²⁶⁷ Dada a marginalidade dessa linha de interpretação dos textos juvenis de Marx, convém ressaltar seu aspecto mais interessante, tal como formulado por Murray.

²⁶⁶ Para Karl Löwith, a diferença entre Feuerbach e Marx se deixa resumir no seguinte: “A diferença entre Marx e Feuerbach consiste fundamentalmente nisto, que Marx, partindo do ponto de vista de Feuerbach, volta a dar vigência à doutrina do espírito objetivo de Hegel, contra a antropologia de Feuerbach. [...] F[euerbach, BKS] construiu um homem cuja realidade espelha apenas a existência da pessoa privada burguesa. Sua teoria do eu e do tu se reduz, do mesmo modo como o homem privado burguês na práxis, ao relacionamento de pessoas singulares, sem saber que não somente as relações de vida em aparência ‘puramente-humana’, mas também os objetos mais primitivos da certeza sensível, estão de antemão determinados por relações sociais e econômicas gerais do mundo nas quais se vive. Assim Marx se põe na situação de tornar válidas contra F[euerbach, BKS] as análises concretas de Hegel [...] Ele defende Hegel contra F[euerbach] porque ele entendeu o significado decisivo do universal, mas ataca Hegel, porque este mistificou filosoficamente os relacionamentos gerais da história. LÖWITH, K. op. cit., p. 116.

²⁶⁷ Lucio Colletti enfatiza as circunstâncias políticas, teóricas e ideológicas em que transcorreu o trabalho de edição dos manuscritos juvenis de Marx, entre 1927 e 1932, na União Soviética. Colletti sublinha o fato de que o marxismo, nesse período da União Soviética, significava em grande medida uma *doutrina* – que, para ele, tinha mais a ver com Engels do que com Marx –, o que explicaria os usos problemáticos dos *Manuscritos*, tanto no sentido de adaptá-los à *doutrina materialista* vigente quanto no de menosprezá-los. “O que fez os escritos parecerem tão ‘fora de linha’ com o marxismo eram – bem independentemente de suas próprias limitações – suas profundas dissimilaridades com o ‘materialismo dialético’. Eles não diziam nada sobre a dialética da natureza; nada sobre o que preparou o caminho para a teoria de Engels das três leis dialéticas básicas do universo (a transformação da quantidade em qualidade e vice-versa, a negação da negação, a coincidência dos opostos); nada que lembrasse sua concepção, por exemplo, da ‘negação da negação’ como uma ‘lei extremamente geral’ (e por isso importante e de longo alcance) do desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento; uma lei que [...] se verificaria nos reinos animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história e na filosofia’. Em vez disso, o leitor era confrontado com uma aguda crítica da filosofia de Hegel, na forma de uma análise infinitamente mais difícil e complexa do que a simples contraposição de Engels de ‘método’ contra ‘sistema’.” COLLETTI, L. op. cit., p. 16.

Marx interpreta o dinheiro e a lógica de Hegel como casos de abstrações investidas em uma realidade independente. Essa hipóstase instala as abstrações como senhores sobre as realidades concretas a partir das quais elas foram originalmente abstraídas. [...] Através dessa lente, não apenas as abstrações dinheiro e lógica dominam o vivo e sensível mundo humano; elas parecem tê-los criado. Este é o padrão lógico da prova ontológica segundo o qual o *logos* se fez carne.²⁶⁸

Murray, neste ponto, sustenta que Marx reabilita o argumento ontológico em termos hegelianos. Essa tese é consistente com a caracterização que Marx oferece do dinheiro, na qual o dinheiro é definido como a força verdadeiramente criadora e capaz de transformar representação em efetividade. Ou seja, o conceito, em sua dimensão lógica e formal, não desempenharia apenas um papel passivo, mas teria força de instituição de existência, embora não de maneira autônoma. – Este é um aspecto importante, mas, dito assim, insuficiente, porque uma forma não se põe a si mesma, de modo que se requer uma prática adequada que a instancie conforme sua natureza abstrata; essa prática será objeto de análise e interpretação na próxima seção. Em todo caso, Murray enfatiza um aspecto importante, nem sempre ressaltado, nas considerações de Marx acerca da natureza constitutiva, e não apenas passiva, das formas.²⁶⁹

Essa linha de interpretação da relação entre o pensamento juvenil de Marx e o idealismo de Hegel, embora não seja majoritária – justamente porque enfatiza a realidade de abstrações sociais –, inverte o sentido da compreensão tradicional da crítica de Marx a Hegel, que então já não é visto como um idealista na acepção vulgar da expressão, isto é, como um filósofo que tiraria a realidade de sua cartola especulativa. Quando se trata da inversão entre ser e pensamento que parece operar ao longo de toda a filosofia de Hegel, o que se ilustra na relação do dinheiro, Colletti nota corretamente que, para Marx, “a inversão não se origina na filosofia mesma de Hegel. A mistificação não concerne primariamente à maneira pela qual essa filosofia reflete a realidade, mas à *realidade* mesma.”²⁷⁰

Essa perspectiva, que aponta para a realidade da abstração investida nos objetos concretos, abstração que transpassa os objetos e, com isso, dota-os de significação universal histórico-negativa, é a dimensão do discurso filosófico do jovem Marx que o leva para além da filosofia positiva de Feuerbach. Esse distanciamento ocorre de maneira mais radical do que

²⁶⁸ MURRAY, P. op. cit., p. 49.

²⁶⁹ Deve-se notar, incidentalmente, que essa já era uma pista indicada por Ruy Fausto em seu ensaio *Sobre o jovem Marx*, em que Fausto acompanha o argumento ontológico no jovem Marx desde sua tese de doutoramento. Fausto sustenta que o pensamento de Marx tem determinações ontológicas, embora a ontologia nele não seja *fundante*. Cf., por exemplo, FAUSTO, R. op. cit., p. 38.

²⁷⁰ COLLETTI, L. op. cit., p. 33.

se daria pela explicitação da atividade humana dinamizadora em um contexto antropológico inicialmente estático. Um ponto de vista historicamente situado considera o poder constitutivo da forma lógica alienada, da negatividade dessa forma, sob pena de falsear a realidade histórica. Como diz Colletti: “O ‘ponto de vista’ não pode ser concreto quando seu *objeto* é ‘abstrato’.”²⁷¹

As linhas da análise e da interpretação aqui desenvolvidas pretenderam indicar o significado da relação entre a crítica juvenil da economia política de Marx e a crítica desta ao idealismo de Hegel. A ideia sustentada é a de que as duas críticas estão essencialmente imbricadas. Isso ocorre porque Marx entende a economia política, pelo menos sua categoria principal, tal como aparece nos manuscritos juvenis – o dinheiro, o equivalente, como forma universal abstrata –, como modelo discreto da dialética hegeliana. Esse modelo desenvolve uma relação entre universal e singular, entre universal e particular, que para Marx constitui o núcleo do que deve ser criticado na realidade presente. Em uma palavra, Hegel deve ser criticado *porque, no essencial, seu pensamento reflete corretamente a realidade*. Essa realidade, porém, é ela mesma determinada de modo negativo, isto é, como dominada e constituída por formas abstratas de síntese social. Como resultado, tem-se uma crítica da filosofia especulativa de Hegel cuja solução não consistirá – não prioritariamente – em uma nova concepção filosófica. O acento se desloca da *filosofia* para a *crítica*. É evidente que toda crítica tem compromissos epistemológicos e ontológicos, mas esses compromissos não são o objeto do pensamento teórico de Marx. Em outras palavras, esse deslocamento para a crítica não elimina o lugar das pressuposições filosóficas, mas as rearticula como *pressuposições* em uma dimensão não fundante das categorias filosóficas.²⁷²

A seguir, parte-se dos resultados aqui estabelecidos – principalmente da determinação de um conceito negativo de forma como síntese social existente – para a análise e a

²⁷¹ Idem. Opinião contrária sustenta Rancière, para quem em Marx o “ponto de partida do discurso crítico é a recusa da *abstração*.” Pois, segundo ele, trata-se “da *história de um sujeito*.” RANCIÈRE, J. op. cit., p. 96. Essa é uma questão que a ideia de Ruy Fausto de uma antropologia negativa no discurso de Marx resolve. Veremos adiante.

²⁷² Que não haja categorias filosóficas fundantes por si mesmas – como aquelas que encontramos sob o conceito de gênero em Feuerbach – anteriores a formas históricas, isso sugere que a compreensão de Marx se abre às determinações negativas que constituem formas e indivíduos sociais, o que representa uma objeção de fato ao projeto de uma antropologização integral. Isso significa que a negação precede à posição do homem no plano da justificação do discurso crítico. Essa negatividade fundamental é também explicitada, não obstante em um contexto que inclui Stirner além de Feuerbach, por Paulo Arantes, em vista do problema de um pensamento dialético no contexto da filosofia alemã pós-hegeliana: “A dialética sabidamente não tem princípios, ou nada de equivalente que possa se apresentar sob a forma de uma proposição fundamental, ao contrário do Nome-proposição (Homem, Único)”. ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética*. Dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 398.

interpretação do conceito de trabalho, isto é, a prática responsável por instanciar aquela forma universal abstrata. Neste contexto, a crítica da filosofia de Hegel continua importante.

3.2 O trabalho como forma abstrata

Ao tratarmos da relação íntima entre a crítica da economia política e a crítica do idealismo hegeliano no pensamento do jovem Marx, chegamos à caracterização de uma forma de síntese social da diversidade de objetos: o dinheiro. Dissemos que essa forma, em sua existência como capital, é o modelo discreto da dialética hegeliana. Isso porque a lógica do dinheiro e a lógica da dialética hegeliana operam por meio da subsunção de particularidades e singularidades ao universal – identificado à forma abstrata – que engatilha o processo de concretização de uma totalidade. Essa lógica dialética afirma a necessidade de que as singularidades, para se tornarem racionais, devem ser incorporadas e reconhecidas conforme a essência da forma universal. Ora, a passagem do universal ao singular, da forma abstrata à coisa sensível, não é imediata, e supõe uma atividade que capture o singular e nele introduza a potência racional do universal. Essa passagem é o lugar da prática, o que nos conduz à discussão do conceito de trabalho.²⁷³

No capítulo anterior, expusemos a interpretação de Marcuse, Mészáros e Giannotti acerca do conceito de trabalho nos escritos juvenis de Marx. Vimos que, a despeito das divergências que há entre eles – sobretudo entre os dois primeiros e Giannotti –, todos sustentam que se trata de um conceito positivo, no sentido de que o trabalho para Marx seria tanto uma propriedade intrínseca e natural do indivíduo humano quanto o fundamento antropológico da historicidade das formas históricas.

Contudo, quando atentamos aos textos de Marx, sobretudo os *Manuscritos* e o *Rascunho*, vemos que Marx define o trabalho de maneira oposta. Mais do que uma propriedade natural dos seres humanos, o trabalho é definido como a forma exterior, e, portanto alienada, da atividade humana. Além disso, ele não comparece como um fundamento da historicidade em geral, mas como o fundamento do que Hess chamava da “história natural

²⁷³ A ideia é enfatizada de maneira esclarecedora por Adorno: “O universal é sempre ao mesmo tempo o particular e o particular é sempre ao mesmo tempo o universal. Ao interpretar essa relação, a dialética leva em conta o campo de força social em que todo individual já está socialmente pré-formado e no qual, entretanto, nada se realiza a não ser nos indivíduos e por meio deles. Não mais do que sujeito e objeto, as categorias do particular e do universal, de indivíduo e sociedade, não devem ficar paralisadas, nem o processo que as liga deve ser interpretado como um processo entre dois polos que permanecem idênticos.” ADORNO, T. W. Aspectos. In: *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2007, p. 124.

da humanidade”,²⁷⁴ isto é, o curso do desenvolvimento histórico da humanidade em que os indivíduos sociais não são ainda postos enquanto tais, mas postos negativamente, o que significa: *pressupostos*. O trabalho, nesse sentido, não é o ângulo transcendente por meio do qual Marx analisa criticamente o capitalismo, e mesmo as formações pretéritas, mas justamente o *objeto de sua crítica*. A justificação da crítica do trabalho se obtém justamente por uma filosofia da história que Marx herda de intuições hessianas. O primeiro passo é examinar as passagens em que Marx trata do conceito de trabalho em sentido negativo.

Marx inicia sua crítica da economia política através de uma análise de seus conceitos básicos, o que o leva a identificar na propriedade privada o fundamento da enunciação teórica da economia política. No campo da propriedade privada capitalista, vigoram as leis fixadas pela economia – leis que descreveriam com mais ou menos precisão os fenômenos econômicos modernos, como a lei da oferta e da demanda, dos salários e dos ganhos do capital, etc. No entanto, ao fim daquela análise inicial, descobre-se que a propriedade privada é resultado do trabalho alienado, sendo este a origem daquela. “A propriedade privada é, portanto”, diz Marx, “o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.”²⁷⁵ Assim, a consideração da economia política que não tencione apenas corrigir seus teoremas, mas elaborar sua crítica radical, deve apreender o nível profundo de determinação dos fenômenos cuja legalidade a economia política descreve.²⁷⁶

Segundo Marx, o mérito científico da moderna economia política inglesa é visível quando ela formula a lei segundo a qual se estabelece uma “relação *inversa* entre o salário e os juros do capital e que o capitalista, regra geral, *apenas* mediante o rebaixamento do salário possa ganhar, e vice-versa.”²⁷⁷ Contudo, a determinação dessa lei só foi possível porque foi a economia política mais avançada que elevou para si “o *trabalho* a *único* princípio”.²⁷⁸ Existem duas maneiras de se compreender tais afirmações de Marx – a nosso ver, ambas equivocadas. De um lado, tudo se passaria como se Marx concedesse à economia política o mérito de ter descoberto o princípio eterno da produção em geral. Nesse sentido, a descoberta desse princípio teria estatuto científico análogo ao da descoberta da gravidade: ele fixaria uma

²⁷⁴ HESS, M. *A essência do dinheiro*, p. 3.

²⁷⁵ *Manuscritos*, p. 87.

²⁷⁶ “A função da crítica é dizer ou ler – conforme a metáfora escolhida – a contradição, e declará-la pelo que é. Que é que estabelece a diferença dela comparada com o enunciado comum, e que lhe permite ser crítica? É que ela percebe, por trás dessas contradições, uma contradição mais profunda, aquela que é expressa pelo conceito de *alienação*.” RANCIÈRE, J. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O capital*. In: *Ler O capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 78.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 93.

²⁷⁸ *Idem*. Ou, conforme a citação que Marx extrai do economista Pecqueur: “O trabalho é o homem.” *Ibid.*, p. 54.

lei geral que enuncia a verdade, outrora oculta, sobre todas as atividades humanas observáveis. De outro, porém, Marx estaria indicando que o trabalho é concebido *incorretamente* pela economia política. Neste caso, a economia política simplesmente teria feito a operação ideológica de reduzir o trabalho em geral ao trabalho alienado.

Entretanto, para Marx, a instituição do trabalho como princípio da atividade humana e da produção em geral é um resultado histórico. Desde o início, o trabalho aparece como inscrição da propriedade privada em seus diferentes estatutos sociais. Mais especificamente, o trabalho é pensado como a subjetividade da propriedade privada, o modo pelo qual ela se realiza e reproduz no mundo objetivo: “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*.”²⁷⁹ Deve-se lembrar que esta não é uma característica exclusiva da propriedade capitalista, visto que, segundo Marx, “a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada”.²⁸⁰ Essa compreensão do conceito de trabalho é demonstrada na análise que Marx consagra às diferenças do trabalho e da propriedade na passagem da forma social feudal à moderna – dito em outras palavras, na passagem da propriedade imóvel à propriedade móvel, da propriedade fundiária ao capital.

Tal como mostra a economia política florescente na forma de vida ainda feudal – nomeadamente, a economia dos fisiocratas –, toda “a riqueza é resolvida *na terra* e no *cultivo da terra*; (agricultura) a terra não é ainda *capital*, ela é ainda um modo *particular* de existência do mesmo, que deve *valer* em sua e pela sua particularidade natural.”²⁸¹ É importante reter o lugar da *particularidade* envolvida nesse processo. A riqueza está ainda atrelada à terra, sendo o seu produto uma “particularidade natural”. Uma vez que a terra, nessa forma social, está submetida à propriedade fundiária como sua relação social básica – portanto, já contém uma separação entre os sem propriedade e proprietários –, àquela riqueza particular corresponde propriamente um trabalho particular.

A agricultura é, porém, ao mesmo tempo, o trabalho *unicamente produtivo*. Assim, o trabalho não é ainda apreendido em sua universalidade e abstração, ainda está ligado a um *elemento natural* particular como [sendo] *sua matéria*, portanto ele também ainda é reconhecido apenas num *modo de existência particular determinado pela natureza*. O trabalho é, por isso, primeiramente uma alienação *determinada, particular*, do homem, da

²⁷⁹ *Manuscritos*, p. 99.

²⁸⁰ *Manuscritos*, p. 102. Marx, ao longo dos *Manuscritos*, associa a expressão “propriedade fundiária” à propriedade pré-capitalista. Essa distinção pretende apreender a diferença entre a propriedade como propriedade de terra e a propriedade pura como propriedade de dinheiro e, no extremo, capital.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 101.

mesma maneira que o seu produto também é apreendido como um produto determinado – riqueza que cabe mais ainda à natureza do que a ele próprio. A terra ainda é, aqui, reconhecida como uma existência da natureza independente do homem, ainda não como capital, isto é, como um momento do trabalho mesmo. O trabalho aparece antes como momento *dela*.²⁸²

À luz dessa análise da forma social feudal, pode-se determinar “o momento originário da oposição entre capital e trabalho”²⁸³ como oposição característica da forma social moderna. O caráter originário desse momento não remonta a um estado de não alienação, como se lê claramente na passagem, mas à forma social na qual a alienação, já existente, está acometida de particularismos. O trabalho de cultivo da terra, realizado pelo não proprietário, define-se como *trabalho* na medida em que sua atividade está subordinada à reprodução de sua relação com o proprietário. Como o proprietário se define aí como proprietário *de terra*, as atividades voltadas à agricultura no regime daquela propriedade são reduzidas a trabalho. Essa redução se impõe em virtude da exterioridade dessa atividade, que por isso se põe como nexos social alienado por meio do qual proprietário e não proprietário entram em relação.

Nesses termos, Marx sugere que o trabalho constitui uma síntese social alienada dos indivíduos.²⁸⁴ Nesse sentido, o trabalho constitui uma sociabilidade alienada, justamente por ser exterior e, como tal, abstrata. O camponês que trabalha a terra do senhor é definido como tal não diretamente por sua lida com a terra, mas pelo lugar que ele ocupa naquela síntese social chamada trabalho. Só aparentemente o trabalho “natural” *funda* a posição dos indivíduos. Esta, na verdade, é a perspectiva de Feuerbach, para quem o camponês se define *exatamente* por sua relação natural com a terra, a qual fundaria sua posição.²⁸⁵ O curioso, aqui, é que a aparência é justamente o natural, enquanto o abstrato é o elemento de determinação real.

A relação social feudal se constitui pela regularidade do processo mediante o qual o não proprietário, ao cultivar a terra do proprietário, produz sua relação social de dependência. Assim o trabalho, em sentido estrito, restringe-se apenas à terra sob comando do proprietário – daí a afirmação de que o trabalho esteja ligado a um elemento natural particular. Onde quer

²⁸² Idem.

²⁸³ Ibid., p. 94.

²⁸⁴ Esta é também a interpretação de Robert C. Tucker: “Por ‘trabalho’ ou ‘trabalho alienado’ – termos que ele emprega de maneira intercambiável – Marx significa uma atividade produtiva realizada pelo homem em um estado de alienação de si mesmo.” TUCKER, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press, 1972, p. 134.

²⁸⁵ “O que trabalha a terra é um camponês; quem tem a caça como objeto da sua atividade é um caçador; quem apanha peixes é um pescador, e assim por diante.” FEUERBACH, L. op. cit., p. 42. O naturalismo de Feuerbach termina por confirmar a divisão do trabalho. Isso se deve ao sensualismo de sua filosofia, que pretende reduzir a pó a realidade das conexões lógicas e abstratas.

que o não proprietário realize atividades diversas para si, tais atividades são múltiplas e materialmente irredutíveis entre si, razão pela qual não encontram um conceito econômico único sob o qual possam ser enfeixadas.

Pode causar estranheza o fato de Marx caracterizar a propriedade da terra como “modo particular de existência” do capital e, a um só tempo, dizer que, como modo particular, ela “não é ainda *capital*”. O critério envolvido nessa peculiar determinação da propriedade fundiária ficará claro quando Marx passar à caracterização do capital como propriedade pura e ao trabalho como trabalho em geral ou atividade pura. O que Marx quer dizer é o seguinte:

*A propriedade fundiária, em sua diferença em relação ao capital, é a propriedade privada, o capital ainda acometido por preconceitos locais e políticos, [o capital] ainda incompleto. Ele tem, na marcha de sua formação mundial, de chegar à sua expressão abstrata, isto é, pura.*²⁸⁶

Deve-se enfatizar que esse capital que ainda não é capital recebe tal determinação porquanto contém, desde o princípio, a separação entre trabalho e propriedade – ainda que tal separação, nas formas pré-capitalistas, exista sob determinações particulares, como no caso do trabalho que se restringe à terra do proprietário fundiário. Em resumo: vinculado à propriedade fundiária pré-capitalista, o trabalho é externo ao servo ou escravo e àqueles que, não sendo seus proprietários, extraem da terra seus produtos. No sentido de estar separado deles, o trabalho já é alienado.²⁸⁷

Como o trabalho é essa forma externa *particular* e emerge vinculado à terra, ele não se expressa na *contradição* entre trabalho e capital, mas em uma oposição simples entre

²⁸⁶ Ibid., p. 97. Trata-se de um método familiar à dialética hegeliana, pelo menos no sentido em que foi compreendida pelo movimento jovem hegeliano, em geral, e por Hess, em particular. A verdade da coisa não é obtida mediante a comparação entre a coisa e sua representação – no sentido da filosofia moderna pré-crítica, isto é, como uma ideia subjetiva que se adequa ao objeto –, mas entre a coisa e o seu conceito, entendido este como a determinação desenvolvida da coisa mesma. Segundo Jean-François Kervégan, a lógica hegeliana não é representacional, pois “essa concepção supõe uma exterioridade do conceito e do ser que é rejeitada pela ontológica hegeliana, que não quer projetar a razão sobre as coisas, mas sim ‘trazer à consciência [o] trabalho próprio da razão da Coisa’, esposar a própria lógica do que é.” KERVÉGAN, J-F. op. cit., p. 76. No limite, é evidente que o pensamento de Marx quer colocar em xeque essa identidade radical e inescapável entre coisa e conceito. No entanto, a crítica não é apenas filosófica, não requer uma nova concepção da realidade, mas uma transformação da realidade mesma, pois é ela que comprime o objeto no conceito. Veremos mais sobre isso adiante. Quanto à qualidade particular da alienação envolvida na forma feudal, Mészáros sugere, a nosso ver corretamente, que ela se deve ao fato de que a relação social feudal não é fixada economicamente, mas de maneira *política*. Ele enfatiza o princípio medieval plasmado no provérbio *nulle terre sans maître*, que representaria uma “relação diretamente política”. MÉSZÁROS, I. op. cit., p. 127. Isso significa que os indivíduos, nessa forma social, não foram subsumidos a uma forma de síntese social completamente abstrata – o que explica a determinação política, cuja identidade feudal repousa precisamente na individuação da terra pelo senhor. Quando esta desaparece, ou é forçada a desaparecer, aquela subsunção a uma forma abstrata se realiza, de tal modo que toda atividade dos indivíduos se realiza como reprodução da forma de síntese social alienada.

²⁸⁷ Rancière observa, com razão, que a ideia de separação liga-se à de abstração: “Abstrato é, com efeito, tomado aqui no sentido de *separado*.” RANCIÈRE J. op. cit., p. 80. Ora, se a separação é real, também o é a abstração.

proprietário e não proprietário. A diferença entre a contradição e a oposição, nesse contexto, é a de uma contradição dialética e de uma oposição externa; ela indica a situação em que o proprietário não é absolutamente mediado pela posição do não proprietário e *vice-versa*. Dito de outro modo, tal oposição simples revela que nem o trabalho, nem o capital se tornou uma forma universal de autoafirmação de seu oposto. É apenas na forma social moderna que trabalho e capital passam a ser uma *contradição* em sentido estrito. Essa passagem corresponde, nos *Manuscritos*, à transição das formas pré-modernas à moderna:

Mas a oposição entre *sem propriedade* e *propriedade* é ainda mais indiferente, não tomada em sua *relação ativa*, em sua relação *interna*, nem [tomada] como *contradição*, enquanto ela não for concebida como a oposição entre o *trabalho* e o *capital*. Também sem o movimento avançado da propriedade privada, na Roma antiga, na Turquia etc., esta oposição pode se expressar na *primeira* figura. Assim, ela ainda não *aparece* como posta pela propriedade privada mesma. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada, enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua relação desenvolvida da contradição, e por isso uma relação enérgica que tende à solução.²⁸⁸

O que a intrincada passagem nos diz é que, com o desenvolvimento da moderna propriedade privada, a antiga oposição entre *sem propriedade* e *propriedade* perde o seu caráter de *oposição exterior* e *indiferente* – uma oposição não mediada pelos extremos, portanto, não dialética. Nos termos de Marx, a situação em que se verificaria a oposição externa revela a existência de atividades humanas que não foram reduzidas a trabalho, isto é, não foram subsumidas à forma universal de síntese social. Desta maneira, teria havido, na sociedade feudal – pelo menos como possibilidade objetiva –, espaços para atividades autônomas. Pode-se pensar, de maneira esquemática, que aquelas atividades não determinadas conforme a corveia, por exemplo, não sejam trabalho. Com o avanço do trabalho como subjetividade da propriedade privada – e, por conseguinte, com o avanço da própria moderna propriedade privada –, aquela oposição se torna uma contradição interna mediante a libertação das amarras particulares inscritas no trabalho e na propriedade pré-capitalistas. A lógica da contradição que adentra a relação de propriedade e não propriedade, unificando-as em uma unidade contraditória, é aquela em que *toda* atividade do não proprietário só pode existir como ativação da propriedade e *vice-versa*. Segundo Chris Arthur, “no movimento da

²⁸⁸ Ibid., p. 103. Segundo Arthur: “no caso da sociedade pré-capitalista, não se vai muito longe da verdade vendo a propriedade, i.e., propriedade fundiária, como uma *condição* anterior da realização do trabalho: mas a propriedade privada desenvolvida, mantida como capital, é diferente. Capital, como um estoque de valor, é *internamente* relacionado com o trabalho criador de valor.” ARTHUR, C. op. cit., p. 25.

propriedade privada mesma, ela vem a pôr sua essência como trabalho, o condicionado se torna a condição, e sua reprodução depende de seu outro.”²⁸⁹ Neste contexto, uma atividade só é socialmente válida na medida em que reproduz a sua forma correspondente de propriedade. No caso da sociedade moderna, só é trabalho aquela atividade que produz mercadorias e, em última análise, capital.²⁹⁰ Diz Marx: “Mas o necessário *desenvolvimento* do trabalho é a *indústria* liberta e constituída para si mesma enquanto tal, e o *capital* *liberto*.”²⁹¹

É importante considerar atentamente o discurso de Marx nessas passagens, já que ele revela aspectos que terão significação lógica para a compreensão de sua crítica da economia política nesse contexto. Desenvolvido e liberado, o trabalho se torna uma forma universal, uma *forma de síntese social das atividades sensivelmente distintas*. Como tal, “*capital liberto*”.

Mas enquanto o fetichismo da velha riqueza externa, existente apenas como objeto, se reduz a um elemento natural muito simples, e sua essência já é conhecida dentro de sua existência subjetiva, mesmo que parcialmente e de uma forma particular, o necessário passo à frente é que a *essência universal* da riqueza seja reconhecida e, portanto, o *trabalho*, em sua completa absolutidade, isto é, abstração, seja elevado a *princípio*.²⁹²

Quando Marx atribui à economia política a elevação do trabalho a princípio absoluto, ele tem em mente, também, a dialética hegeliana. Comentando, no espírito que verificamos nos *Manuscritos*, o que seria uma tradução do Espírito hegeliano por trabalho social, Adorno parece ter encontrado uma pista valiosa, de que nos servimos. Segundo Adorno, para Hegel, “o trabalho se torna sua própria forma de reflexão, um ato puro do Espírito, sua unidade produtiva. Pois nada pode existir fora dele.”²⁹³ Se Murray pôde definir Hegel como um “filósofo do capital”, nada mais plausível do que complementar a definição com a designação “filósofo do trabalho”.²⁹⁴ Afinal, nos termos da crítica juvenil da economia política de Marx,

²⁸⁹ ARTHUR, C. op. cit., p. 40.

²⁹⁰ Comentando a maneira como o jovem Marx concebe essa transição, Arthur afirma: “Hoje, a propriedade privada é, paradigmaticamente, *capital*, que não é senão valor estocado. Qual é a origem do valor? Qual é sua substância? [...] *trabalho!* Sempre que o trabalhador trabalha, portanto, ele cria um valor que, quando realizado no mercado pelo empregador, aumenta seu capital. O trabalhador produz e reproduz aquilo que o domina – capital.” ARTHUR, C. op. cit., p. 25.

²⁹¹ *Manuscritos*, p. 94.

²⁹² *Ibid.*, p. 101. Lembre-se que Hess pretendia ter assumido um ponto de vista absoluto. Este ponto de vista é rechaçado por Marx.

²⁹³ ADORNO, T. W. op. cit., p. 94. Tenhamos em mente a ideia da lógica hegeliana como um monólogo do pensamento. Essa caracterização corresponde igualmente à do dinheiro, do capital e do trabalho.

²⁹⁴ José Henrique dos Santos, em seu estudo sobre os conceitos de trabalho e riqueza na *Fenomenologia do Espírito*, afirma o seguinte: “A pedagogia de Hegel é uma pedagogia do trabalho e da disciplina: a verdadeira

um não existe sem o outro.²⁹⁵ Adorno ainda registra o que se passa na sublimação filosófica hegeliana do conceito de trabalho – o que se liga aos conceitos de forma e de universal hegelianos, tais como Marx os entende: “Mas o *factum brutum*, que desaparece na totalidade do conceito de Espírito, retorna nele sob a forma da coerção lógica, a qual o particular não pode evitar, assim como o indivíduo não pode evitar a *contrainte sociale*.”²⁹⁶ Essas observações penetrantes sobre Hegel, a nosso ver inspiradas pela leitura dos *Manuscritos* – que, aliás, Adorno mesmo anota²⁹⁷ –, servem também de complemento à seção anterior, quando discutimos a relação entre a crítica da economia política e a crítica de Hegel. Marx enxerga a lógica idealista de Hegel como operando filosoficamente o que se passa na realidade econômica moderna.

A economia política moderna representaria, pois, o triunfo do trabalho como princípio abstrato absoluto, bem como a sua correspondente forma de propriedade – a propriedade móvel: “Seu triunfo civilizado seria justamente ter descoberto e criado, no lugar da coisa morta, o trabalho humano enquanto fonte de riqueza.”²⁹⁸

A transformação do trabalho em princípio absoluto exprime “não um trabalho *determinado*, um [trabalho] ligado a um elemento particular, uma alienação particular de trabalho, mas o *trabalho em geral* é a *essência* da riqueza.”²⁹⁹ Ora, mas a essência dessa riqueza, tendo por conteúdo aquele “trabalho em geral”, atividade pura e indiferente a seus conteúdos sensíveis, é justamente o dinheiro, tal como definido nos *Comentários*.³⁰⁰ Em uma leitura atenta à crítica que Marx dirige à economia política, assim como ao discurso em que o conceito de trabalho se insere, parece insustentável a interpretação de Mészáros do texto marxiano segundo a qual o “trabalho em geral” seria uma determinação primordial do homem.³⁰¹ Nesse sentido, se se trata de compreender os escritos juvenis de Marx a partir de si

transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho.” SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 96.

²⁹⁵ É essa também a leitura de Chris Arthur: “Nos *Manuscritos de 1844*, ‘trabalho’ é entendido de maneira razoavelmente ampla como uma atividade imposta aos produtores imediatos por estrangimentos externos, assim como a divisão social do trabalho e a lei da propriedade privada. É entendido também, mais restritamente, quando relacionado com o capital (‘trabalho armazenado’), como ‘a essência subjetiva da propriedade privada’.” ARTHUR, C. op. cit., p. 28.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 91.

²⁹⁸ *Manuscritos*, p. 97.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 101.

³⁰⁰ Antônio Vieira da Silva Filho tem razão quando afirma, em sua leitura dos *Manuscritos*, que, para Marx, na “organização social capitalista o trabalho aparece na forma universalizada e como a única forma capaz de produzir riqueza.” FILHO, A. V. S. op. cit., p. 45.

³⁰¹ Arthur, que tem em conta o trabalho de Mészáros, escreve, porém, o seguinte: “Anteriormente, eu mencionei que existe um problema conceitual subjacente ao sentido no qual ‘trabalho’ é usado. Isso porque, ao longo de todos os *Manuscritos de 1844*, Marx continuamente relaciona trabalho à propriedade privada de uma maneira

mesmos, estamos de acordo com Chris Arthur, que assinala a especificidade do emprego do conceito de trabalho nos escritos juvenis de Marx: “O uso do termo ‘trabalho’ é diferente nos escritos juvenis. Em textos tais como os *Manuscritos de 1844* e em *A ideologia alemã* (1846-7), Marx restringe o termo para *atividade produtiva realizada sob a lei da propriedade privada*.”³⁰²

Antes, como se evidencia no texto de Marx, o *trabalho em geral* é definido como a culminação da subjetividade do capital, ou seja, o triunfo da atividade criadora de propriedade privada.

Assim como a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, assim como a indústria historicamente se lhe defronta antes de tudo simplesmente como uma espécie particular de propriedade – ou melhor, é o escravo liberto da propriedade fundiária –, assim este processo se repete junto da apreensão científica da essência *subjetiva* da propriedade privada, do *trabalho*, e do trabalho que aparece em primeiro lugar somente enquanto *trabalho de cultivo de terra*, mas [que] se faz valer depois como *trabalho em geral*. Toda a riqueza se tornou *riqueza industrial*, *riqueza do trabalho*, e a *indústria* é o trabalho completado, assim como a *essência fabril* [é] a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a figura objetiva tornada completa da propriedade privada.³⁰³

Mas se é assim, pode-se compreender a noção de trabalho alienado de maneira completamente diferente daquela que pressupõe um conteúdo antropológico.³⁰⁴ Esse era, por exemplo, o resultado do “contraconceito” do jovem Marcuse. Vimos que o trabalho surge como subjetividade da propriedade privada, e que a primeira forma desta é a propriedade fundiária, da qual a forma feudal é a expressão final. Dentro das coordenadas sociais desse desenvolvimento, o trabalho foi um nexos social alienado restrito a determinadas esferas da

muito íntima, como ‘a essência subjetiva da propriedade privada’. Uma vez que a propriedade privada é entendida por Marx como um sistema historicamente específico, a ser superado, deve seguramente se seguir que sua *essência* não pode ser a mediação de primeira ordem, mas deve ser igualmente determinada dentro do quadro das mediações de segunda ordem. Ou Marx deveria ter dito que a essência da propriedade privada é ‘trabalho alienado’, reservando o termo ‘trabalho’ para o nível ontológico anterior; ou, se ‘trabalho’ como tal é ‘a essência subjetiva’, então nós precisamos de outro termo para a mediação de primeira ordem relevante. Se nós tomamos a segunda alternativa, então uma leitura dos *Manuscritos de 1844* de Marx e de *A ideologia alemã* rapidamente nos dá um candidato, nomeadamente, ‘atividade’ ou, mais precisamente, ‘atividade produtiva’; ‘trabalho’ pode então ser definido como ‘atividade produtiva alienada’.” ARTHUR, C. op. cit., p. 20.

³⁰² Ibid., p. 17. “Este problema é um caso especial de dificuldade na leitura do trabalho juvenil de Marx através da visão adquirida pelo conhecimento do trabalho maduro, desta forma impondo anacronicamente os significados de *O capital* sobre o jovem Marx.” Ibid., p. 16.

³⁰³ Ibid., p. 102.

³⁰⁴ Essa é uma questão ambígua nos *Comentários*. Notamos, na ocasião, que Marx inicia o manuscrito aludindo ao humanismo feuerbachiano, para logo em seguida se concentrar na definição das relações do conceito de dinheiro. Anotamos ali que seguimos a sugestão de alguns autores de que esse texto estaria mais próximo, em alguns aspectos, de concepções da antropologia de Feuerbach. Em outros, como na caracterização do dinheiro e do capital, ele avança em linha de continuidade com os *Manuscritos*.

sociabilidade humana, diretamente responsável pela reprodução das relações específicas de propriedade, o que significa dizer que ele não era capaz de subsumir a si todas as atividades sensivelmente distintas. Na forma capitalista, a diferença consiste em que todas as atividades sensíveis são reduzidas a trabalho, uma vez que o trabalho mesmo se torna a forma *pura* da atividade, isto é, institui a “*indiferença* para com o seu conteúdo”, chegando à “abstração de qualquer outro ser”.³⁰⁵ A riqueza já não pode ser pensada como produto da terra ou qualquer outro elemento estampado na natureza sensível do produto: o conteúdo da riqueza é o dinheiro – capital. Marx, a esse propósito, já sugere uma concepção histórica e crítica da riqueza: “Afirmo, porém, que o trabalho – não apenas sob as condições atuais, mas também na medida em que, em geral, sua finalidade é a mera ampliação da riqueza – é pernicioso, funesto.”³⁰⁶

Se a alienação, como conceito da separação da forma de síntese social das atividades, preexiste à forma capitalista, então nesta forma moderna e econômica a alienação é compreendida mais precisamente como *alienação da alienação* anterior – sem a pressuposição, portanto, de um estado em que o trabalho estivesse reconciliado consigo mesmo. Com isso, pode-se dizer que o objeto do pensamento teórico de Marx se inicia com a alienação, e não com a teorização de estágios anteriores. Com efeito, é esta a análise que já está presente no manuscrito de Marx *Comentários sobre James Mill*, que neste aspecto se coaduna teoricamente com os *Manuscritos*: “da alienação recíproca ou estranhamento da propriedade privada, a propriedade privada mesma cai na categoria de propriedade privada alienada.”³⁰⁷ Ou seja, o que já estava separado em uma figura particular da natureza (a terra, propriedade fundiária) dela se separa completamente (o dinheiro, capital), consolidando o trabalho como forma abstrata universal das atividades humanas e o capital como propriedade pura correspondente. Segundo o texto de Marx, se se pode falar em trabalho alienado, não é porque, como supõe Marcuse, haveria um trabalho não alienado, e sim porque a alienação que incide sobre o trabalho o *separa, objetiva e abstrai* completamente enquanto nexos das atividades que já estava ele mesmo separado, se bem que em uma forma natural particular. Nesse sentido é que o trabalho alienado é uma alienação da alienação.

Assim, ao comentar a relação fundamental da moderna propriedade privada, Marx indica o momento em que o trabalho atinge o seu conceito e se completa como categoria real, embora abstrata, dizendo tratar-se, de um lado, da “produção da atividade humana enquanto

³⁰⁵ Ibid., p. 94.

³⁰⁶ Ibid., pp. 29-30.

³⁰⁷ *Comentários*, p. 219.

trabalho, ou seja, enquanto uma [atividade] totalmente estranha a si, ao homem e à natureza”³⁰⁸; de outro, da propriedade privada que atinge o seu conceito como capital: “produção do objeto da atividade humana como *capital*, no qual toda determinidade natural e social do objeto está *extinta*” e “no qual também o *mesmo* capital permanece o *mesmo* na mais diversificada existência natural e social”, sendo “completamente indiferente ao seu conteúdo *efetivo*.”³⁰⁹

É neste sentido que o trabalho é compreendido por Marx: como redução histórica e social das atividades humanas sensíveis a uma atividade abstrata e, pois, alienada. O conceito de trabalho se torna uma forma pura, como atividade em geral, na produção capitalista, forma por meio da qual diversas atividades concretas, materialmente incomensuráveis entre si, entram em relação umas com as outras. O conceito de trabalho descreve essa conexão como tendo lugar em um ponto de intersecção que é exterior aos indivíduos. Desta maneira, o trabalho é a forma universal com que a propriedade privada, como capital, dota de significado – racionalidade historicamente determinada – todas as atividades que ela pode subsumir a si. O resultado é o capital, forma pura e correspondente de riqueza. Depois de reduzir a essência do homem ao trabalho, a economia política pode desenvolver-se de acordo com a realidade da produção propriamente econômica.

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia política, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada.³¹⁰

Como reprodução das atividades humanas subordinadas às condições de propriedade existentes – no caso da modernidade, a propriedade é econômica: capital –, o trabalho é o conceito da atividade que não tem aqueles que a desempenham como finalidade direta. Desta maneira, o trabalho é o conceito da forma abstrata de síntese social por meio da qual indivíduos e produtos entram em relação uns com os outros. A diferença do trabalho nas sociedades pré-capitalistas e na sociedade capitalista reside, antes de tudo, na sua

³⁰⁸ *Manuscritos*, p. 94.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 100.

³¹⁰ *Idem*. Duas observações. A primeira diz respeito ao fato de que Marx não diz que o princípio da economia política seja o trabalho alienado, mas o trabalho apenas. A segunda: a ideia de uma “essência tensa” refere-se diretamente à formação da contradição dialética entre sem propriedade e proprietários. Enquanto essa diferença foi uma oposição simples, a tensão era externa, o que acena para o sentido ainda não universal do trabalho, que, por isso mesmo, convivia com espaços para atividades que não fossem trabalho. Com a contradição moderna, Marx considera extintos tais espaços.

universalidade como processo de síntese social. Mas também diz respeito à sua qualidade, na medida em que o processo de síntese é operado por uma forma que não se individua em nenhum sujeito, nem tampouco em um produto natural, como se dava na forma feudal. É apenas no capitalismo que toda atividade humana precisa ser convertida em trabalho como condição do acesso à totalidade da vida social e seus produtos. É o capitalismo, portanto, o inventor do “trabalho em geral” como princípio do homem e de sua sociabilidade.³¹¹ Na modernidade, é o trabalho, bem como o seu produto – o dinheiro, capital – que arma a sociabilidade dos indivíduos antes que estes elaborem conscientemente formas voluntárias e autônomas de relacionamento social. Sem um nexos formal alienado para fazer as vezes daquela elaboração consciente, suas atividades em sociedade não determinariam de antemão o comportamento de seus agentes, mas se passaria justamente o contrário: os indivíduos de antemão determinariam o relacionamento entre eles mesmos e suas atividades.

3.3 Filosofia da história e a crítica do trabalho

A ideia de que Marx teria elaborado, em sua crítica juvenil da economia política, uma crítica do trabalho, é evidenciada pelo próprio texto, de cuja análise e interpretação procuramos extrair os traços principais. De fato, esse é um aspecto essencial na compreensão dos textos de juventude do autor, para além do esforço sistematizador de seus escritos. No entanto, pode-se indagar a razão *filosófica* dessa crítica.³¹² No contexto da crítica do trabalho, em particular, e da crítica da economia política, em geral, Marx assume uma determinada filosofia da história que, se não é de todo hegeliana, pelo menos demarca o *hegelianismo* do

³¹¹ Para Marx, segundo a boa observação de Silva Filho, o “capitalismo é uma forma social historicamente específica, na qual a universalização do trabalho é o pressuposto central da vida dos homens. Hegel irá reter dos economistas clássicos a centralidade do trabalho para a experiência moderna.” FILHO, A. V. S. op. cit., p. 48. O advento do trabalho em geral no capitalismo, além de se refletir positivamente na dialética hegeliana, também se verifica, segundo Karl Löwith, em Constantin Rossler, da direita hegeliana, e em Arnold Ruge. Vale a pena citar a observação de Löwith: “Apoiando-se em Hegel, Rossler compreende o trabalho como um processo de ‘apropriação’ que surge da liberdade do espírito ativo; pertence à determinação ética do homem que se propõe fins. [...] O desdobramento histórico do trabalho enquanto poder de apropriação ético-espiritual só ocorreu com o cristianismo. Todas as religiões pré-cristãs conheceram o trabalho apenas como um meio subordinado a outros fins e não como algo referido a si mesmo, ou seja, enquanto fim em si.” LÖWITH, K. op. cit., p. 298. Em Ruge, essa posição é radicalizada: “Agora sabemos que nenhum trabalho desonra, que somente ele fomenta a humanidade e a liberta. E Hegel mesmo [...] mostrou como, por meio do trabalho, o escravo se torna senhor do seu senhor. Para enobrecer qualquer trabalho só é preciso desenvolver os conceitos a fim de ver o que é e o que produz o trabalho. Ele cria novamente a humanidade diariamente.” RUGE, A. Apud LÖWITH, K. idem. “Ruge explica a história da filosofia do ponto de vista do trabalho tornado universal”. Ibid., p. 299.

³¹² Existe também uma razão política, que se esclarece pelo contexto das polêmicas que Marx passa a travar a partir do período parisiense com os “verdadeiros socialistas”.

movimento da esquerda hegeliana, sobretudo como transparece nas intuições de Hess. Em que consiste, pois, essa filosofia da história e onde ela se verificaria nos textos de Marx que estamos considerando?

A discussão desse problema pode ser iniciada pela clássica questão do lugar da antropologia no pensamento juvenil de Marx. Procuramos mostrar que a crítica da antropologia feuerbachiana que se desenvolve nos escritos juvenis de Marx, sobretudo quando começa a estudar criticamente a economia política, vai no sentido de uma reabilitação crítica da dialética hegeliana – e também das categorias da economia política; um movimento é solidário ao outro. Essa dupla reabilitação tem por traço principal uma compreensão da forma e da abstração como negatividades existentes e mediatamente atuantes. Com isso, o abstrato e o formal perdem a qualidade meramente passiva que tinham no naturalismo de Feuerbach.

Incidentalmente, deve-se dizer que esse resultado provém de um esforço feuerbachiano de Marx. Assim como Feuerbach, em sua crítica de Hegel, objetava-lhe a incapacidade de sua lógica de sair do monólogo do pensamento em direção ao sensível, Marx, reproduzindo este movimento à coisa sensível, encontra nela não apenas sua natureza sensível, mas a forma abstrata que a constitui negativamente e como objeto histórico. Assim, um objeto produzido na fábrica não tem apenas esta ou aquela qualidade sensível, mas contém a representação de tanto ou quanto dinheiro. Ora, segundo critérios econômicos, o objeto só vem a ser se puder representar uma quantidade de dinheiro. Este é o entendimento dos *Comentários*. Se se enuncia o objeto sujeito àquela forma do ponto exclusivamente sensível, perde-se sua qualidade histórica, e, mais do que isso, falseia-se sua existência presente, e a economia política aparece como mera ciência da produção de objetos sensíveis. Como veremos, a enunciação meramente sensível antecipa um estado de coisas social que se projeta no devir histórico. Trata-se, por assim dizer, de um ponto de vista do futuro.

Mas, se é assim, a posição do homem, do ponto de vista filosófico, é igualmente problemática. Podemos iniciar nossa análise com uma formulação de Ruy Fausto, que enquadra bem o problema.

A crítica da antropologia feuerbachiana se faz pela introdução da ideia de que a história do homem não é uma verdadeira história, mas uma *história natural* do homem, uma gênese do homem. Se se ler esta operação de um modo vulgar, como em geral é o caso, ela aparece como uma banal “historicização” do homem. Com efeito, *se se afirma que a história não é mais do que a pré-história do homem, o homem não está lá: perde-se então o direito de falar do homem* (senão como pressuposição). Tal é a contradição

dos *Manuscritos*. Contradição que eles resolvem, ou pretendem resolver, pela antropologia negativa.³¹³

A noção de antropologia negativa, que estaria presente como solução para os limites da antropologia positiva de Feuerbach – uma antropologia na qual o homem é positivado e serve como fundação em uma cadeia dedutiva –, refere-se justamente a um objeto – no caso, o homem – que existe como pressuposição, o que significa dizer que ele não está *posto* conforme o seu conceito. Sua existência objetiva, nesse sentido, é uma existência negada. A negatividade que constitui o objeto não significa que o objeto esteja liquidado, mas indica a sua condição *suspensa* e, portanto, *pressuposta*. Como pressuposto, o homem não se põe a si mesmo, e por isso nele não se encontra, a rigor, nenhuma categoria propriamente fundante. Como ele está *posto negativamente*, sua atividade é também subordinada, e não apenas no sentido geral de que ela estabelece relações com outros objetos e atividades, mas subordinada à forma social que a constitui, sendo esta forma uma abstração social. Por isso não se trataria, segundo Ruy Fausto, de uma “banal ‘historicização’ do homem”, a qual se confirmaria na ideia de que o homem se transforma ao longo da história. Sua própria história é ainda a história de sua negação, da constituição de seu devir mediante formas abstratas.

Mas o que seria essa “história natural da humanidade” e por que ela não significaria a “banal ‘historicização’ do homem”? Fausto remonta à filosofia da história hessiana. Hess, em *A essência do dinheiro*, está interessado no momento da posição efetiva do gênero humano. Ele concebe a história até a modernidade como a história da emergência das capacidades naturais, e portanto não de todo conscientes, do gênero – uma história que ele define como marcada negativamente por “lutas e destruições.”³¹⁴ Essa história é, no fundo, a história do *ainda não* da humanidade: “Conversamente, a história natural da humanidade ainda não acabou; nós ainda vivemos suas lutas.”³¹⁵ Não se trata apenas de uma remissão à divisão em classes da sociedade – embora este seja um sinal da imaturidade das sociedades até o presente para Hess –, mas essa ideia expressa uma visão ampla da história como um desenvolvimento negativo no qual a posição do homem é, a rigor, uma pressuposição: “A história da criação da essência humana, da humanidade, aparece primeiro como uma autodestruição dessa essência.”³¹⁶ Ao longo dessa pré-história, o homem ocupa o lugar de predicado, e não de

³¹³ FAUSTO, R. op. cit., p. 9.

³¹⁴ HESS, M. op. cit., p. 3.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Ibid., p. 4.

sujeito. Este juízo não significa que os indivíduos não ajam, mas que agem de maneira inconsciente, não tendo a si mesmos como finalidade.

Como se pode ver, a essência humana está claramente pressuposta, negada em sua posição. A história natural da humanidade, portanto, não indica apenas que o homem se transforma e desenvolve em contato com a natureza, no movimento de objetivação e subjetivação. Essa história natural exprime um significado forte de posição da humanidade que permite recortar um antes e um depois na história do homem. O que se acha sob o *antes* está no curso de um desenvolvimento negativo, cujas formas se impõem a qualquer análise colada à história.³¹⁷

Em Marx, há importantes indícios da presença dessa antropologia negativa. Em primeiro lugar, Marx não oferece nenhuma reflexão específica sobre a passagem de um estado de não alienação para um estado de alienação. Se o homem é, positivamente, a unidade com a natureza – natureza que pode ser também natureza transformada por ele –, ele não aparece como objeto *postum* nas considerações de Marx.³¹⁸ Em segundo lugar, temos evidência nos *Comentários* do ponto de partida de suas reflexões. Já aludimos que, nesse manuscrito, Marx explica o dinheiro como *alienação* da propriedade privada, como passagem da propriedade imóvel para a móvel. Esta a passagem da propriedade fundiária para o capital. Ora, o trabalho segue o mesmo padrão. O servo feudal se encontra submetido à terra, de modo que o nexo social que o liga ao senhor é mediado pelo trabalho – no caso, a agricultura. Na medida em que a terra é individuada pelo senhor, a forma específica do trabalho servil já é externa ao servo. Essa exterioridade se patenteia na individuação da terra que exclui o servo da propriedade. O que acontece na transição para a mediação propriamente econômica é que a forma de síntese social se descola do senhor, e por conseguinte da terra, tornando-se um nexo ele mesmo externo aos sujeitos e aos objetos. Como diz Marx sobre esse tipo moderno de propriedade privada: “Em vez de sua unidade imediata consigo, ela existe agora apenas como uma relação com *alguma outra coisa*. Seu modo de existência como um *equivalente* já não é seu modo específico de existência.”³¹⁹ Trata-se da passagem da dominação pessoal para a dominação formal.

³¹⁷ Não é casual que Hess tenha sido o primeiro, antes de Marx e Engels, a subscrever ao movimento comunista francês. Sua filiação ao movimento do proletariado indicava a necessidade de lidar com os traços negativos da realidade presente, e não antecipar um horizonte que se achava no momento da emancipação.

³¹⁸ Nesse sentido, parece ter razão Chris Arthur, quando ele afirma: “Para Marx, o que exige explicação histórica não é a unidade, mas a separação desses momentos através de um processo pelo qual ‘o homem aliena a atividade mediadora mesma’, e deste modo se torna escravo do ‘mediador alienado.’” ARTHUR, C. op. cit., p. 15. A rigor, este é o ponto de partida de Marx.

³¹⁹ *Comentários*, p. 219.

Em ambos os casos, o homem vem à superfície do texto marxiano já como *pressuposição*, como homem negado. Assim, a fundamentação do discurso teórico se desloca de uma possível definição positiva do homem para as formas de síntese alienadas que o caracterizam. Fausto argumenta:

Mas, na realidade, com isto os *Manuscritos* fixam (e portanto negam) o resultado desse momento anterior: a “negação” do homem se torna posição do homem “negado” – não obtemos o homem como fundamento “negado”, mas o fundamento como homem “negado”.³²⁰

A reflexão parece intrincada, mas ela aponta que o giro da fundamentação no discurso filosófico de Marx estabelece a prioridade do negativo na elaboração da crítica. Esta elege seu objeto, que não é o homem – que, como tal, não veio a ser –, mas as formas que o suspendem como positividade. Este é o sentido mais geral da antropologia negativa que operaria nos *Manuscritos* de Marx.

Como aprofundar a compreensão do devir dos indivíduos humanos em uma chave negativa? A resposta está na junção da filosofia da história assumida por Marx e seu conceito negativo de trabalho, o que nos leva de novo à compreensão que Marx tem de Hegel. Marx diz que

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas políticos. Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da alienação ou como homem *alienado*.³²¹

Marx enfatiza nesse trecho que a posição compartilhada entre Hegel e a economia política é aquela que efetua a identidade entre as diferentes atividades humanas e o trabalho como forma universal daquelas atividades. O desenvolvimento do trabalho cria imensa disponibilidade de produtos, transforma em larga escala a natureza, abrindo a possibilidade de enriquecimento das carências humanas – o lado positivo percebido por Hegel –, mas seu processo de desenvolvimento é de tal modo selado por sua negatividade interna, que este só pode significar o devir do homem “no interior da alienação ou como homem *alienado*.” Todo o seu desenvolvimento representa uma *coincidência negativa* entre atividade humana e trabalho – *negativa*, pois, para o jovem Marx, o trabalho não é uma propriedade analítica da

³²⁰ FAUSTO, R. op. cit., p. 9.

³²¹ *Manuscritos*, p. 124.

atividade humana, sendo tal coincidência fruto de uma forma social histórica que os galvaniza. Estamos diante não de uma categoria positiva a qual nos caberia realizar no mais alto grau, mas de uma forma de síntese social que, por ser a categoria da separação efetiva – e por isso receber o nome de trabalho *sans phrase* –, denomina o obstáculo à reconciliação dos indivíduos, da sociedade e da natureza.

Evidentemente, o trabalho não *aparece* como pura negatividade. Como princípio formal de síntese que subsume as atividades sensíveis a si, é *efetivamente* por meio dele que os indivíduos e seu mundo devêm na história natural da humanidade. Isso significa dizer que a atividade humana como autoconstituição de si está sob a determinação do trabalho, ou seja, depende de uma forma externa à qual é preciso recorrer para realizar aquela constituição. A atividade humana depende de seu Outro. É neste contexto que a crítica e o elogio à dialética hegeliana devem ser compreendidos. Diz Marx que

A grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação e supra-sunção dessa alienação; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*.³²²

Marx afirma com isso que a filosofia de Hegel exprime a relação social moderna segundo o seu aspecto positivo – o que é *efetivo* e, portanto, um mérito de Hegel.³²³ Quando Marx acusa Hegel de ter privilegiado apenas tal aspecto, ele não quer dizer que é preciso mantê-lo como ganho teórico perene – como se fosse possível corrigir o raciocínio apenas por meio do acréscimo do negativo –, o que teria por consequência a fixação de uma doutrina sobre o homem e o mundo humano em geral, e não uma *crítica*. Isso seria um absurdo, pois

³²² Ibid., p. 123.

³²³ Essa reabilitação de Hegel, em contraste com a condenação geral feita por Feuerbach, “se efetiva na crítica da antropologia (ou do antropologismo) de Feuerbach a partir de Hegel, à qual corresponde uma espécie de reabilitação da racionalidade da economia política (que os comentadores não veem), e ao mesmo tempo uma mudança dos problemas filosóficos mais gerais (argumento ontológico).” Fausto, op. cit., p. 8. Para Rancière, essa reabilitação se deve à seguinte razão – o que nos leva à argumentação inscrita na filosofia da história armada no pensamento de Marx: “A expressão *nível da economia política* define de um lado certo estágio do desenvolvimento da humanidade, estágio de desenvolvimento que se manifesta por fenômenos tais como a concorrência, a pauperização, etc. Mas designa também o nível conceitual em que se mantém o discurso do economista. A essa ordem de fenômenos corresponde uma consciência reflexiva própria.” Portanto, nos *Manuscritos*, prossegue Rancière, “nenhum conceito econômico é criticado enquanto conceito econômico. Todos esses conceitos são válidos *no nível da economia política*. Expressam adequadamente os fatos. Simplesmente eles não os *compreendem*.” RANCIÈRE, J. op. cit., p. 83. O nível da compreensão, segundo a filosofia da história em questão, projeta-se no horizonte do socialismo.

implicaria que Marx saúda em Hegel a percepção da “objetivação como desobjetivação”. Esse é um ponto de crucial importância. Hegel, nessa sublimação teórica, assinalou o funcionamento real da sociedade como um processo alienado.³²⁴

Que o homem apareça como resultado do próprio trabalho não significa apenas que ele tem as capacidades de se transformar, mas que ele está se transformando e desenvolvendo mediante formas inconscientes e negativas. Para Hegel, o trabalho é uma dimensão universal que não se determina pelas vontades subjetivas dos indivíduos, mas, antes, particulariza-se neles na mesma medida em que eles o atualizam na efetividade. Tal como Marx enxerga esse processo, a forma universal abstrata tem prioridade em Hegel – e na economia política –, de modo que a particularidade só pode ser uma confirmação do universal. Em outras palavras, o mérito de Hegel é o seu realismo, com o qual se captura o presente, este sim o verdadeiro objeto da crítica de Marx.

O principal elemento de filosofia da história no pensamento de Marx se rastreia até essa concepção do trabalho como um universal em Hegel, de modo que Marx vê nele o rastilho que percorre toda a experiência das sociedades até a modernidade capitalista. Segundo Henrique Santos, comentando Hegel, “o trabalho não é um instinto natural, mas obra da razão que se torna universal no povo, de modo que a atividade subjetiva do trabalho se transforma num outro de si, quer dizer, numa *regra universal*”.³²⁵ Essa regra universal, uma vez desenvolvida, atinge o seu conceito racional no mercado: “Entre mim e mim mesmo põem-se todos os outros como termo médio, de modo que só alcanço minha própria satisfação pela mediação de todos.”³²⁶ Em consequência, continua Henrique Santos, “seu trabalho se torna *abstrato* e universal e pode ser trocado por alguma necessidade.”³²⁷ “O trabalho supõe aqui um tácito reconhecimento recíproco.”³²⁸ Trata-se do *reconhecimento* que Marx criticou explicitamente nos *Comentários*, um reconhecimento que, na terminologia dos *Manuscritos*, significa o reconhecimento dos homens apenas como sujeitos de trabalho, como indivíduos cuja racionalidade depende de sua subsunção àquela regra universal e abstrata. “Desde então”, afirma Henrique Santos, “o sentido da modernidade passou a girar em torno dessa ‘sociedade

³²⁴ Hegel transforma, filosoficamente, o trabalho enquanto forma social coercitiva em um processo ontológico geral. “Segundo ele”, afirma Löwith, “o trabalho não é uma atividade econômica particular, diferente por exemplo do ócio e do jogo, mas o modo fundamental pelo qual o homem produz sua vida e então configura o mundo. E como Hegel compreende esse movimento entre o ser-si-mesmo e o ser-outro a partir do conceito bem geral de espírito, o trabalho para ele não é nem corporal nem espiritual em sentido estrito, mas plenamente espiritual num sentido absolutamente ontológico.” LÖWITH, K. op. cit., p. 289.

³²⁵ SANTOS, J. E. op. cit., p. 53.

³²⁶ Ibid., p. 55.

³²⁷ Idem.

³²⁸ Idem.

do trabalho’, na qual Hegel reconheceria o traço mais característico da sociedade civil e da ética que lhe corresponde.”³²⁹

Se o jovem Marx parte de uma antropologia negativa, isto é, de uma concepção na qual a negatividade constitutiva dos sujeitos e objetos é prioritária durante a história natural da humanidade, e se o trabalho é sua forma de síntese alienada por excelência, a universalidade do trabalho pré-moderno deve conter em si o germe da universalidade que Marx vê realizada no capitalismo. Essa questão, no quadro de uma filosofia da história, é justamente a questão da *gênese* da história, compreendida como pré-história.

Se Marx não se detém na explicitação da gênese da história natural da humanidade é porque, a nosso ver, ele segue ainda uma vez Hegel. É muito conhecida a definição do conceito de trabalho como “desejo *refreado*” que Hegel oferece no capítulo sobre o senhor e o escravo da *Fenomenologia do espírito*.³³⁰ Aqui não nos importam tanto os detalhes quanto o sentido geral desse conceito. Na medida em que o desejo é refreado – para o que trabalha –, o consumo é retardado. A distensão temporal que surge entre a produção do objeto e seu consumo estabelece a dissociação entre o ato de produzir e o gozo do objeto produzido. Como resultado, abre-se a possibilidade lógica da acumulação.³³¹ Institui-se um excedente mediante aquele refreamento e acumulação. Ora, esse excedente é um pressuposto indispensável para a relação de troca, bem como, através de inúmeras mediações históricas, para a relação da sociedade civil no mercado. A situação do excedente na modernidade, afetada pelo avanço da divisão social do trabalho, é tal que teria surgido o dinheiro para representar a disponibilidade dos produtos excedentes. Assim, argumenta Henrique Santos, sem “acumulação não há como pensar a troca e o dinheiro, que só adquirem sentido como troca do excedente no contexto do trabalho enquanto fazer de todos e consumo universal.”³³² O “fazer de todos”, uma característica da sociedade civil e de sua divisão social do trabalho, representa a consecução de uma racionalidade superior às pretéritas, na medida em que essas não supõem a mediação da totalidade dos indivíduos subsumidos a uma regra universal.

³²⁹ Ibid., p. 31.

³³⁰ HEGEL, F. W. G. *Fenomenologia do espírito*. Trad: Paulo Meneses. 5ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 150.

³³¹ Essa é, por exemplo, a opinião de Henrique Santos, Cf. op. cit., p. 30.

³³² Ibid., p. 36.

Para Hegel, a “pedagogia do trabalho” de que fala Henrique Santos se inscreve no esforço de elevar as individualidades ao universal do trabalho, o que se considera o feito peculiar da modernidade.³³³

Mas então se a história natural da humanidade é a história engatilhada pela luta em torno do excedente, ou mesmo a história da criação inconsciente de excedentes cada vez maiores, o excedente mesmo é o gatilho e talvez sujeito da história natural.³³⁴ Isso significa dizer que o trabalho efetivamente representa a gênese da história natural, o ato número um da história (natural) humana. Se a coisa se passa desse modo, contudo, o ato inaugural da história humana coincide com a *pressuposição* dos indivíduos humanos, que então entram em cena suspensos e negados, e não *postos*. Em outras palavras, a inauguração da história humana é representada pelo surgimento da dominação, que então coincide com a realização social do trabalho como dominação de um nexos social externo sobre as coisas e indivíduos sensíveis. Deste modo, a aurora da história natural humana se define por formas sintéticas negativas e externas de sociabilidade, sendo o socialismo projetado como internalização da sociabilidade. Como Marx *põe*, no interior de sua filosofia da história negativa, o significado da internalização daquela sociabilidade, o resultado é o discurso da antropologia negativa: o homem é posto como negado, mas o negativo então ocupa o lugar da fundamentação do discurso. Na verdade, esta é a leitura crítica que Marx realiza de Hegel, e que explica o tratamento negativo do conceito de trabalho. Isso porque a “*Fenomenologia* estabelece que a origem do trabalho está na servidão (escravidão).”³³⁵ Que Marx pense deste modo, isto é, supondo a identidade entre trabalho e dominação, pode explicar o fato de que ele não se dê como tarefa a explicitação do surgimento da história natural da humanidade. Com efeito, essa passagem estaria exposta já em Hegel.

³³³ Comentando a maneira como Marx compreende a divisão hegeliana entre sociedade civil e Estado, Amy Wendling alude à origem da ideia de que o trabalho, na sociedade civil, constituiria uma ontologia do homem: “Marx acreditava que a filosofia política de Hegel performatizava as contradições de um mundo social capitalista sem resolvê-las, engendrando uma antinomia entre o Estado e a sociedade civil. Esta antinomia perpetua a ilusão de que a sociedade é a esfera do ser humano natural, mais do que sempre já sendo uma esfera política. Através dessa ilusão, o ser humano ‘natural’ é um *homo economicus* individualizado, cuja ontologia é o trabalho e a auto-interessada troca desse trabalho no mercado. Se a ontologia desse ser humano natural é o trabalho, torna-se impossível imaginar formas de subjetividade que não sejam produzidas através do trabalho no mundo externo.” WENDLING, A. E. *Karl Marx on Technology and Alienation*. Londres: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 1-2.

³³⁴ Se consideramos que Marx distingue a riqueza pré-capitalista da riqueza capitalista, o excedente também assume formas históricas específicas. A respeito da compreensão do que seria o sujeito da história natural, Rancière sublinha que, no regime da abstração, “o predicado existe separado do sujeito. Mas essa cisão da unidade originária é ao mesmo tempo constituição de nova unidade, em favor desse ser estranho em que está alienada a essência do sujeito. É o que permite estabelecer o predicado como o verdadeiro sujeito.” RANCIÈRE. J. op. cit., p. 80.

³³⁵ *Ibid.*, p. 96.

Para Marx, assim, a dominação é uma propriedade analítica do conceito de trabalho, seja o trabalho descrito como exercício da dominação pessoal (pré-capitalismo), seja como exercício da dominação formal (capitalismo). Essa interpretação tem apoio em evidências textuais. Marx comenta, nos *Manuscritos*, que até então a história e o gênero humano haviam sido concebidos segundo a religião, ou conforme sua concepção universal abstrata, “enquanto política, arte, literatura, etc.”³³⁶ Marx sugere, em seguida, que se deve fazer o mesmo com o que ele chama de “*indústria material comum*”³³⁷, na medida em que ela encapsula, se bem que de maneira alienada, o resultado histórico das atividades dos seres humanos. No entanto, Marx afirma que essa história da indústria também aparece sob a determinação da história daquela concepção universal abstrata, já que a indústria

[...] justamente se apreende tanto como uma parte daquele movimento universal, quanto se pode fazer dela mesma uma parte *particular* da indústria, já que toda a atividade humana até agora era trabalho, portanto, indústria, atividade estranhada de si mesma.³³⁸

É muito claro, como se pode ver, que Marx pensa o trabalho como alienação *sans phrase*. Além da identificação entre trabalho e atividade estranhada de si mesma – o que supõe, por sua vez, a possibilidade de desidentificação entre trabalho e atividade³³⁹ –, o que se confirma é a subscrição de Marx à filosofia da história hessiana. A história material humana se revela como o desenvolvimento das faculdades dos indivíduos, cuja sociabilidade e instanciação prática dependem, porém, de formas negativas e externas que sintetizem aquelas capacidades. Esta síntese ocorre de maneira *inconsciente* aos indivíduos – razão pela qual se trata de uma história *natural*. O que se descortina, portanto, ao fim desse processo de desenvolvimento não é a liberação da *forma alienada* que é o trabalho, mas das atividades humanas sintetizadas. Justamente, a desidentificação entre trabalho e atividade humana. Isso não significa uma troca de palavras. A liberação da atividade humana em relação às constrições lógicas do trabalho implica que a própria forma em que as atividades entram em relação pode ser objeto de elaboração racional dos indivíduos, o que dotaria esses indivíduos da capacidade de definição de sua própria sociabilidade. Essa situação, segundo Marx a

³³⁶ *Manuscritos*, p. 111.

³³⁷ *Idem*.

³³⁸ *Idem*.

³³⁹ Marx não se refere à noção de “trabalho alienado”, mas simplesmente a “trabalho”. Esse trecho demonstra muito claramente que Marx tem um conceito crítico e negativo de trabalho. Existe uma razão teórica para isso. A rigor, todo trabalho é dominação, mas nem todo trabalho constitui uma forma pura de dominação. Esta a diferença da dominação feudal para a dominação moderna, representada pelo absolutismo da forma.

pensa, desarma o que na dialética idealista aparece como um processo automático e inelutável de vinculação de partes e todo. Do ponto de vista das atividades humanas, estas não armariam por si mesmas uma totalidade – o que acontece quando aquelas atividades se enfeixam na abstração do trabalho –, justamente porque elas se tornam independentes de uma forma de síntese abstrata socialmente *a priori*.

É neste sentido que se deve entender uma afirmação, de outro modo absurda e sujeita a casuísticas, que Marx faz em *Rascunho de um artigo sobre o livro de Friedrich List*:

“Trabalho” é a base viva da propriedade privada, é a propriedade privada como a fonte criadora de si mesma. A propriedade privada não é senão trabalho *objetivado*. Se se deseja desferir um golpe de morte na propriedade privada, deve-se atacá-la não apenas como um *estado material de coisas*, mas também como *atividade*, como *trabalho*. É uma das maiores incompreensões falar de trabalho social, livre, humano, sem propriedade privada. “Trabalho” por sua própria natureza é atividade não livre, desumano, associal. Desta forma, a abolição da propriedade privada se tornará realidade apenas quando for concebida como abolição do “trabalho” (uma abolição que, certamente, se tornou possível apenas como resultado do trabalho mesmo, isto é, se tornou possível como um resultado da atividade material da sociedade e que não deve, de modo algum, ser concebida como a substituição de uma categoria por outra.³⁴⁰

A ideia enunciada no final, de que a crítica não deve visar à substituição de categorias, justifica-se na medida em que o trabalho é pensado como uma forma que se trata de abolir, e não de realizar em seu mais alto grau. Não se trata de inserir o trabalho em outros contextos categoriais, supostamente não alienados, porque ele já é a forma sintética universal abstrata determinante dos contextos das atividades e dos indivíduos. Além disso, a passagem, de uma clareza pouco usual quando Marx trata do assunto ao longo de sua obra, deixa bastante claro que a crítica do trabalho se justifica por uma filosofia da história que compreende a história mesma como um devir negativo da posição do gênero humano. Mas essa passagem, se registra a filiação à filosofia da história de Hess, contém ainda uma crítica de suas posições posteriores ao ensaio *A essência do dinheiro*. Segundo Marx, em uma afirmação imediatamente posterior ao trecho citado e que o completa:

³⁴⁰ *Rascunho*, p. 279. A ideia da abolição do trabalho, aparentemente chocante, está presente em escritos de juventude não dedicados especialmente à formulação de uma crítica da economia política. N’*A ideologia alemã*, por exemplo, pode-se observar afirmações no mesmo sentido. Comentando o fato da subsunção inescapável dos indivíduos em classes em sociedades por estas divididas, Marx afirma: “É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho.” *A ideologia alemã*, p. 63.

Uma “organização do trabalho”, portanto, é uma contradição. A melhor organização que se pode dar ao trabalho é a presente organização, a competição livre, a dissolução de todas as organizações anteriores, aparentemente “sociais”.³⁴¹

Na entrevista que consideramos, Hess passou a defender uma concepção antropológica do trabalho, do que resultava sua proposição de que existiam dois tipos de trabalho: desorganizado e organizado. Por consequência, em Hess, o comunismo representaria a fase histórica em que o trabalho seria organizado. Pôde-se pensar dessa maneira porque o trabalho fora universalizado no mesmo sentido em que o gênero humano na filosofia de Feuerbach. Marx, pelo contrário, ao mesmo tempo em que radicaliza a desnaturalização do conceito de trabalho, reafirma categoricamente a tarefa de sua abolição, opondo-se à proposta de sua organização.³⁴²

A esta altura, pode-se sublinhar o significado da antropologização do conceito de trabalho, o que serve para indicar a implicação filosófica da crítica do trabalho no contexto que estamos considerando. O conceito antropológico do trabalho traz consigo, irrefletidamente, o automatismo presente na dialética hegeliana. Esse automatismo se refere às particularizações do universal. A transição entre o âmbito do particular e o do universal é suposta sempre operante por detrás das costas dos indivíduos, cujas práticas subjetivas, para se tornarem racionais, deveriam instanciar aquele universal. Este permanece como métrica imutável da generalidade humana à qual os indivíduos, se se querem racionais, precisam se submeter. É este modelo que entra em xeque com a crítica do trabalho de Marx,

³⁴¹ *Rascunho*, p. 279. N’A *ideologia alemã*, em que Marx troça dos socialistas chamados “organizadores do trabalho”, tem-se a seguinte afirmação, à qual também se alude apenas à guisa de indicação, já que não se trata de considerar as teses do livro de perto: “[...] em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova forma de distribuição do trabalho entre pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes”. *A ideologia alemã*, p. 42.

³⁴² Silva Filho, de maneira acertada, percebe que “o trabalho é concebido, para Marx, na história do homem, negativamente.” FILHO, A. V. S. op. cit., p. 58. Contudo, sua interpretação tem dificuldade em lidar com a antropologia negativa presente naquela concepção da história natural da humanidade: “O jovem Marx não põe o aspecto histórico de lado, nem diminui a sua importância em face do trabalho em geral, mas coaduna o fundamento positivo do trabalho enquanto essência-gênero com o trabalho histórico dos homens.” Idem. Já demonstramos que, para Marx, o “trabalho em geral” é uma instituição do capitalismo. Além disso, Silva Filho atribui a Marx o que Marx atribui à realidade de toda a história natural até a modernidade, isto é, a subsunção das atividades humanas à forma abstrata de sua síntese, cujo nome é precisamente “trabalho”. Silva Filho, depois de levantar questões pertinentes acerca da justificação do discurso crítico do jovem Marx, parece terminar por esposar a interpretação tradicional, segundo o qual o conceito positivo de trabalho forneceria o ponto de vista de uma doutrina prévia com base na qual todos os fenômenos históricos seriam julgados de antemão. Assim, ele é levado a se perguntar sobre o significado da relação entre o conceito positivo de trabalho e o comunismo: “O comunismo ateu não seria, portanto, a determinação mais desenvolvida desse conceito?” Ibid., p. 59. Ora, conforme pretendemos mostrar, não se trata de um desenvolvimento do conceito e da forma do trabalho, mas de sua dissolução, o que para Marx demarca o fim da história natural da humanidade.

independentemente da maneira como o universal seja representado. A organização do trabalho, na perspectiva de Hess, não é capaz de pôr em xeque o automatismo formal (e social) dessa dialética, mas pode apenas substituir os seus conteúdos. Para Marx, conforme a interpretação avançada e os textos analisados, trata-se de suprimir aquele automatismo formal, e não de substituir seus conteúdos. Como o trabalho é concebido não como ato natural, mas como forma e síntese sociais historicamente determinadas, a superação do automatismo formal é a superação do trabalho, e não sua organização.

Isso se torna possível, por sua vez, porque os indivíduos, suas atividades e seus objetos, mediante a ação revolucionária do proletariado,³⁴³ subtraem-se à tirania da forma que sintetiza seus conteúdos de antemão. Isso, por sua vez, só se torna possível com a universalização da abstração, que ameaça suprimir as condições elementares da vida humana. Na perspectiva da supressão dos nexos alienados, os objetos sensíveis podem se revelar de acordo com suas determinações sensíveis – o que antes, no interior da história natural, era uma *pressuposição* –, bem como a carência dos indivíduos pode se pôr como carência. Por consequência, o indivíduo se põe como indivíduo social, pois a sociabilidade se disponibiliza à confecção coletiva dos indivíduos, não mais recaindo sobre eles como uma necessidade histórica de qualquer tipo.

O trabalho, portanto, primeiro aparece *de fato* como a categoria da autoprodução humana, mas tal categoria, como *forma* alienada de síntese social, como que suprime o sufixo *auto*.³⁴⁴ A produção humana é *categorial e historicamente* mediada por formas negativas. Não se liquida, com isso, as determinações materiais e sensíveis da atividade subsumida à forma do trabalho – estas determinações estão negadas em sentido dialético: suspensas, pressupostas. Por essa razão, o desenvolvimento natural da história é a história da produção inconsciente das capacidades sensíveis dos homens. O inconsciente, neste caso, é uma das determinações do conceito de trabalho na crítica juvenil da economia política de Marx. Observando esse aspecto dos conteúdos sensíveis negados no plano de uma teoria da história negativa, Emmanuel Renault comenta, a nosso ver, com razão:

³⁴³ Não tratamos das ideias políticas do jovem Marx neste estudo.

³⁴⁴ É nesse sentido que entendemos a afirmação de Marx de que “primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física.” *Manuscritos*, p. 84. No plano da história natural da humanidade, enquanto o homem não é posto enquanto tal, sua essência é ainda o seu não ser, sendo antes uma forma específica de sua negação, que o torna predicado, e não sujeito. Por isso o trabalho coincide, “primeiramente”, com a atividade vital, na medida em que ele representa a subsunção formal da atividade vital. Marx alude, com isso, à ideia da constituição negativa do homem em seu devir. Este sentido se ilumina quando temos em mente a ideia de Marx segundo a qual, ao longo da história natural da humanidade, “toda a atividade humana até agora era trabalho, portanto, indústria, atividade estranhada de si mesma.” *Ibid.*, p. 111.

Mas esta utilização da antropologia feuerbachiana [...] põe imediatamente o desafio de sua historicização, para além mesmo daquela que Engels e Hess já haviam proposto, desafio que Marx parece tentar ressaltar interpretando a filosofia hegeliana como uma teoria da história como alienação.³⁴⁵

A possibilidade da emergência das positivities sensíveis que se sustentam sobre si mesmas, cuja validade e racionalidade não dependam de sua negação, uma ideia que Marx saúda em Feuerbach – mas que, na prática, é uma antecipação que falseia o presente histórico –, não se oferece por intermédio de uma doutrina geral sobre o homem, mas como contrapartida da modernidade. Isso ocorre porque a modernidade é concebida por Marx como a realização do universal abstrato do trabalho e do capital, par que representa a descontentudização absoluta da sensibilidade, o que empurra todos os indivíduos para necessidades não atendidas. É a modernidade e a extrema negatividade de suas formas que condicionam o discurso que visa à posição sensível dos indivíduos e seus objetos. Não é por outra razão que, em Marx, esse discurso, que se vincula então à ideia do socialismo, não nasce na antiguidade arcaica, mas no solo da realização das categorias da economia política.

Por fim, a ideia de que a crítica da economia política no jovem Marx é levada a cabo como crítica do trabalho não deve causar tanta estranheza. O sentido desta crítica é o mesmo da crítica da política nos escritos juvenis de Marx, um tema também sempre muito controvertido. São críticas mutuamente solidárias. Quando Marx elabora sua crítica da política, ele não significa com isso a supressão das deliberações coletivas e dos conflitos, mas indica o horizonte de negação do Estado, universal cuja particularização recebe o nome de política. O mesmo se dá com a crítica do trabalho. Tampouco se deve admirar da presença de uma filosofia da história no pensamento do jovem Marx. De um lado, o contexto filosófico imediato dos manuscritos examinados supunha candidamente uma filosofia da história cuja apoteose se vislumbrava na iminência. De outro lado, afinal de contas, sem um conceito determinado de modo de produção – que será capaz, ulteriormente, de fazer a inteligência da história em um sentido muito original –, nada mais natural do que a história ser apresentada segundo determinações muito próximas de seu contexto.

³⁴⁵ RENAULT, E. op. cit., pp. 31-32.

Conclusão

Argumentamos que, nos escritos juvenis de Marx, a relação concreta entre o sensível e o histórico não é uma relação de *fundação*, mas de *pressuposição*. A questão pode ser formulada dessa maneira: como uma atividade sensível, natural, concreta, etc., pode fundar, a partir de si e do seu objeto sensível, uma relação social, que não é material segundo a definição feuerbachiana? A relação de fundação é cara a Feuerbach porque sua filosofia, no afã de apanhar o concreto em sua pureza imediata, termina por neutralizar a força da lógica e do negativo na constituição de objetos concretos. Um objeto, em sua concepção sensualista, não pode ser isto e não isto ao mesmo tempo. A contradição é resolvida, por sua vez, na atribuição das diferenças e negatividades à diversidade das visadas subjetivas. A solução para essa cornucópia de representações, para Feuerbach, acha-se nos conceitos, tornados naturais, do tempo e do espaço. O tempo, paradigmaticamente, harmonizaria as aparentes contradições na *sucessão*, o que interdita a possibilidade de pensar a simultaneidade de elementos contraditórios na constituição dos objetos. Assim, por exemplo, conforme mostramos, Feuerbach é obrigado a definir a posição social do camponês por sua mera lida natural com a terra.

Na interpretação da crítica juvenil da economia política de Marx que expusemos, sugerimos que a noção de *pressuposição* parece mais profícua para entendermos a relação entre o sensível e o histórico. Pretendeu-se confirmar essa ideia ao longo da caracterização do conceito de trabalho que está presente naquela crítica. Marx pôde conceber o trabalho como atividade de produção e reprodução das relações sociais porque *ele próprio é já a cristalização de uma forma social*. Esta relação social, por sua vez, não é simplesmente derivada da natureza sensível dos objetos. Por mais próximo que Marx se sentisse de Feuerbach, em momento algum lhe ocorreu definir os sujeitos e as classes sociais de acordo com sua relação natural com seus objetos.

Com efeito, com base em uma filosofia sensualista, seríamos obrigados a igualar o camponês pertencente a Grécia Arcaica e o assalariado moderno do campo. Afinal, com um conceito de trabalho cuja identidade fosse a mera transformação da natureza, como distinguir seus conteúdos sociais? É nítido que, com Feuerbach, somos conduzidos a fixar a divisão do trabalho – pois só socialmente fixado à terra o indivíduo se torna camponês. Para determinar mais precisamente a questão em Marx, temos que ter em vista o fato de que atividade sensível

e trabalho são uma identidade e uma não identidade.³⁴⁶ De um lado, conforme se infere da argumentação de Marx, a história da humanidade se caracteriza pelo processo de identificação coercitiva entre atividade sensível e trabalho, processo no qual se verificam amplitudes e modos distintos daquela identificação. Esses diferentes modos de identificação qualificam historicamente a especificidade da forma de síntese social a que as atividades materiais estão submetidas – o que significa abrir espaço no discurso teórico para diferenciações históricas sobre o trabalho e seus conteúdos negativos. Se o registro teórico aqui não é idêntico ao da obra madura, que põe o conceito de modo de produção, ele não obstante sugere a primeira aproximação de um princípio de diferenciação das atividades sociais. Lembremos, a esse respeito, da passagem da forma feudal à forma moderna. De outro lado, porém, Marx indica que essa identidade não é o horizonte derradeiro da história humana, e que a modernidade capitalista, tendo ampliado aquela identidade até o seu limite absoluto, teria descortinado em contrapartida o potencial histórico da desidentificação. No paroxismo que é a modernidade segundo a filosofia da história esposada por Marx, o que está pressuposto e negado – a própria atividade sensível e seus objetos – aparece como *pura negatividade*, que, no entanto, são necessidades vitais. É a modernidade que institui o ponto de vista a partir do qual a crítica se torna possível.

Esse potencial visado, cujo horizonte se abre a partir da modernidade, e não pela elaboração de uma nova doutrina sobre o homem – afinal de contas, não existe registro do pensamento socialista em formas históricas pré-modernas –, e que como tal oferece o ângulo da análise nos textos de juventude, é então a condição de possibilidade da crítica que agora apreende aquela identidade como constrição violenta pela *forma*. Esta é essencialmente social. Porque, como vimos, o trabalho é já a encarnação dessa forma no mundo sensível como negação relativa deste, *então* ele pode ser considerado como a atividade que produz e reproduz as atividades segundo o seu conceito.

Em Marx, portanto, parece problemático afirmar que a atividade sensível é o nível de fundação das relações sociais existentes até o presente. Pelo contrário, o mais correto seria tratar a atividade sensível como um *pressuposto* que é *posto* mediante uma *forma social* historicamente determinada, sendo o processo completo dessa *posição* o mecanismo de

³⁴⁶ O momento da não identidade se refere ao objeto reprimido pela forma alienada. A realidade dessa relação coercitiva entre forma e objeto é o que justifica *historicamente* o discurso da dialética. A ideia é semelhante àquela de Adorno, para quem a dialética é uma espécie de “nominalismo consequente”. ADORNO. T. W., op. cit., p. 117. Trata-se de um nominalismo consequente porque não deposita no nome a capacidade exaustiva do conhecimento do objeto, mas também procura reservar, em um contexto de alienação e coerção pela forma, o lugar problemático do particular.

produção e reprodução efetivo das relações sociais e da história em um sentido social. O que caracteriza o devir do homem até o socialismo, esse interregno denominado história natural, é o fato de que a atividade sensível contém em si o elemento social de sua negação. Essa simultaneidade está indisponível a uma teoria de corte sensualista. Incidentalmente, é essa incapacidade de lidar com o negativo e com o poder constitutivo da forma e da abstração que leva Feuerbach a conceber a solução dos problemas da filosofia hegeliana por meio da instituição de uma *nova filosofia*.

Ora, o conceito de trabalho que aparece nessa filosofia da história apreende aquela atividade sob o ponto de vista de sua negatividade. Com isso, o que Marx indica é que a atividade, inconscientemente, traz consigo algo além de si, um nexos social que não nasce da atividade mesma, mas que tampouco existe sem ela. Um universal não penetra a realidade sem uma prática que o instancie. A ideia, aqui, é hegeliana, o que para Marx constitui o limite e o mérito da dialética. A atividade depende de um outro que a nega; enquanto tal, essa atividade não se sustenta sobre si mesma. Enquanto a história transcorre desse modo, a dialética hegeliana constitui um modelo mais ou menos correto de compreensão da história. Mas como essa relação de negação e dependência é internalizada pelo próprio pensamento filosófico de Hegel – chamamos a isso de modelo discreto da dialética hegeliana –, ela se eterniza e se indis põe à possibilidade de pensar outras formas sociais, outras relações entre universal e particular, o que para Marx significa constringer a história nos limites do presente e, por isso, da alienação. Lembremos que Marx, em suas considerações acerca da economia política, estabelecia um duplo paralelo. De um lado, o trabalho como atividade pura; de outro, correspondentemente, o capital como propriedade pura. No idealismo hegeliano, essas relações puras são volatizadas pelo pensamento, convertendo-se em categorias puramente lógicas. Portanto, o que Marx censura em Hegel é a sublimação filosófica da constrição que a forma social exerce sobre a matéria e sobre os indivíduos em constrição lógica. A crítica do pendor abstrato da filosofia hegeliana encapsula a crítica do logicismo da própria realidade social da modernidade capitalista. A dialética hegeliana, sob essa perspectiva, é verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Com isso se indica, por consequência, que o horizonte histórico descortinado pelo capitalismo permite vislumbrar o devir em que a atividade não seja sempre automática, imediata e inconscientemente a instituição de nexos sociais. Também indica a possibilidade de atividades cuja racionalidade não dependam da adequação a um universal posto. Em termos filosóficos, tal horizonte sinaliza a possibilidade de um universal que não constitua

uma espécie de *a priori* social das atividades e dos objetos. Pelo contrário, no horizonte pós-capitalista, o universal se disponibiliza como resultado da concertação consciente entre os indivíduos, o que esvai a ideia de uma determinação do universal na qual os sujeitos sejam predicados. De fato, na última página dos Manuscritos, Marx alude a essa ideia, empregando as noções de vontade e indivíduo no contexto da pressuposição do “*homem enquanto homem*”, isto é, como resultado da história natural da humanidade.³⁴⁷ Nesse sentido, o esforço antropologizante de Hess também se torna objeto de crítica, na medida em que fixa um universal que, a despeito do humanismo de seu conteúdo, opera como uma instância de determinação prévia das particularidades, que então devem se alçar à instância do universal a fim de obter sua validade racional. Não é por outro motivo que, depois de oscilar em suas formulações, Hess termine por conceber o trabalho em termos antropológicos, do que resulta a proposta de organização do trabalho, e não de sua superação, como Marx propõe. Este é, na verdade, o segredo do limite da concepção do trabalho como esfera universal positiva da humanidade, uma vez que ela consiste na variação humanista que não obstante fixa o esquema hegeliano.³⁴⁸

Isso porque, na terminologia predominante nos escritos de juventude que elaboram uma crítica da economia política, a expressão “trabalho” demarca o momento de inconsciência da determinação da sociedade pela atividade. Desse ponto de vista, a crítica da economia política, especificamente, é a crítica não de uma ciência que precisaria ser aperfeiçoada, mas a crítica de sua categoria fundamental. Essa categoria é lida por Marx como a síntese social alienada, no terreno mundano, que faz a conexão entre o universal e o particular por meio do sacrifício deste último. A crítica da economia política, como crítica do trabalho, equivale, no universo do discurso de juventude, à crítica do Estado como crítica da política. Pode-se arriscar uma caracterização geral sobre a natureza dos estudos e perspectiva

³⁴⁷ “Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma *externação determinada* de tua vida *individual efetiva* correspondente ao objeto da tua vontade.” *Manuscritos*, p. 161.

³⁴⁸ Isso é, ela implica uma relação entre o universal e os particulares na qual os últimos são incapazes de articular uma relação universal plenamente consciente. É justamente essa perspectiva que caracteriza a filosofia hegeliana sobre o universal: “No parágrafo 192 da *Filosofia do direito*, e em sua adição, Hegel precisa que é porque ‘devo afirmar meu comportamento ao dos outros que **a forma da universalidade se introduz**’, o que significa dizer que a legalidade que se presume vigente nesta interação aparentemente desordenada das ações individuais tem sua raiz nas limitações materiais dos indivíduos, os quais, a despeito de suas vontades livres, não são materialmente autossuficientes, vendo-se inelutavelmente obrigados, ao contrário, a trocar os produtos de seus trabalhos respectivos. Ora, ao fazerem isto, diz Hegel, ao se entrelaçarem no movimento de intercâmbio, convertem eles o ‘egoísmo de cada um em contribuição às carências de todos os outros, em mediação do particular pelo universal, de tal sorte que por este movimento dialético’ a unidade mostra-se como ‘fundamento e forma necessária da particularidade, potência que a ultrapassa e lhe constitui o fim último.’” TORRES, J. C. B. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, 2004, p. 204.

teórica de Marx no contexto de seus manuscritos juvenis: seus objetos de crítica são todas as formas sintéticas por meio das quais a totalidade social da modernidade se constitui.

Cabe uma última palavra a respeito da visão filosófica sobre o socialismo e a filosofia de Feuerbach. O socialismo, representando a dissolução das formas alienadas de síntese das atividades e dos objetos, nomeia o estado de coisas histórico no qual os objetos sensíveis se põem no mundo segundo suas determinações sensíveis mesmas, o que é impossível nos limites da história natural da humanidade. Ora, o programa filosófico de Feuerbach exigia justamente que se partisse da sensibilidade como regime autônomo da vida e da natureza. No entanto, ao colocar essa exigência em termos filosóficos, ele antecipava no pensamento o que, para Marx, em sua filosofia da história de corte hessiano, competia ao devir histórico. Nessa antecipação, Feuerbach falseava o presente. Para Marx, porém, o programa feuerbachiano era projetado para o fim da história natural da humanidade, um fim que a modernidade mesma punha no horizonte, e como tal ainda esperava por ser realizado. O advento da modernidade, cujas formas abstratas são vistas como universais abrangendo todas as esferas da vida, coloca a necessidade da negação daquelas formas.³⁴⁹ De fato, em uma carta para Feuerbach de 11 de agosto de 1844, Marx afirma, sobre os escritos do primeiro: “[...] você forneceu – eu não sei se intencionalmente – uma base filosófica para o socialismo, e os comunistas imediatamente os entenderam desse modo.”³⁵⁰ Assim, longe de constituir um fundamento, o pensamento de Feuerbach é um horizonte.

³⁴⁹ É aqui que se abre a perspectiva política da revolução e do lugar do proletariado em Marx, um assunto de que não nos ocupamos, mas cujo lugar lógico e filosófico fica registrado. Aludimos, a respeito dessa necessidade, à ideia de Marx segundo a qual a modernidade instaura uma relação de tensão que tende à sua dissolução.

³⁵⁰ MARX, Karl. Letters (Outubro de 1843 – Agosto de 1844). In: *Collected Works* [MECW], vol. 3 (1843-1844). Trad. M. Milligan and D.J. Struik London: Lawrence and Wishart, 1975, p. 354.

Bibliografia

- ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética*. Dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- ARTHUR, C. *Dialectics of Labour: Marx and his relation with Hegel*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- BRECKMAN, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Nova Iorque: Cambridge Press University, 1999.
- BROWN, N. et al (org.). *Marxism and critique of value*. Chicago: MCM' Publishing, 2014.
- CALDWELL, P. C. *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.
- CHAGAS, E. F. A primazia da natureza ante o espírito em Ludwig Feuerbach. In: *Trans/form/ação*, São Paulo, 32(2), 119-133, 2009.
- CHITTY, A., MCIVOR, M (org.) *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan, 2009.
- COLLETTI, L. (org.). *Marx's Early Writings*. Nova Iorque: Penguin Books, 1975.
- ELBE, I. Between Marx, Marxism, and Marxisms: Ways of Reading Marx. In: *Viewpoint Magazine*. Disponível em: <<https://viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxs-theory>>. Acesso em 28/01/2015.
- FAUSTO, R. Dialética marxista, antropologismo, antiantropologismo. In: *Discurso*, n. 8, p. 67-105, São Paulo, 1978.
- _____. *Marx: lógica e política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.
- _____. Sobre o jovem Marx. In: *Discurso*, v.1, nº 13, p. 7-52. São Paulo, 1980.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007
- _____. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.
- _____. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

- FILHO, A. V. S. FILHO, A. V. S. Crítica à posição economista nacional de Hegel nos *Manuscritos* de Marx. In: *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 9, n. 17, 2012.
- GIANNOTTI, J. A. *Exercícios de filosofia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.
- _____. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- GRESPLAN, Jorge. Marx, crítico da teoria clássica do valor. In: *Crítica Marxista*, n. 12, São Paulo, Boitempo, 2001.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, F. W. G. *Fenomenologia do espírito*. Trad: Paulo Meneses. 5ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. Segunda seção – A sociedade Civil. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: Cadernos de Tradução, nº 6, 2003.
- HEINRICH, M. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Trad. Alexander Locascio. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2004.
- HESS, M. The Essence of Money. Trad. Andrew Chitty, Meade McCloughan. Acesso em: <<http://marxandphilosophy.org.uk/assets/files/society/pdfs/HessEssenceofMoney.pdf>>.
- Acesso em 08/12/2014.
- _____. *The Holy History of Mankind and Other Writings*. Trad. Schlomo Avineri (org.). Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.
- _____. Über das Geldwesen. In: *Sozialistische Aufsätze (1841-1847)*. Theodor Zlocisti (org.). Berlin: Welt-Verlag, 1921.
- HOOB, S. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Michigan: The University of Michigan Press, 1962.
- HOROWITZ, D. (org.). *Marx and Modern Economics*. Londres: Monthly Review Press, 1968.
- JAPPE, A. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. In: *Limiar*, vol. 1, n. 2, 2014.
- _____. *As aventuras da mercadoria*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.
- KERVÉGAN, J-F. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvuculo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

- KURZ, R. Die Substanz des Kapitals: Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute Schranke der Verwertung. In: *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, n. 1, Bad Honnef: Horlemann Verlag, pp. 44-129, 2004.
- LEOPOLD, D. *The Young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora UNESP, 2014
- LUKÁCS, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (org. e trad.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009
- MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O capital*. 2.ed. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência*. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. New Sources on the Foundation of Historical Materialism. In: *Heideggerian Marxism*. Richard Wolin e John Abromeit (org.). Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- MARX, K. Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*. In: *Collected Works [MECW]*, vol. 3 (1843-1844). Trad. M. Milligan and D.J. Struik London: Lawrence and Wishart, 1975.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. Draft on an article on Friedrich List's book *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*. In: *Collected Works [MECW]*, vol. 4 (1844-1845). Trad. M. Milligan and D.J. Struik London: Lawrence and Wishart, 1975.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *O capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MOGGACH, D. (org.). *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MURRAY, P. *Marx's Theory of Scientific Knowledge*. New Jersey: Humanities Press International, 1988.
- MUSTO, M. A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos *Grundrisse*. In: *Crítica marxista*, São Paulo, n. 33, p. 31-65, Boitempo, 2011.
- _____. Marx in Paris: Manuscripts and notebooks of 1844. In: *Science & Society*, vol. 73, n. 3, pp. 386-402, 2009.
- POSTONE, M. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.
- RANCIÈRE, J. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos Manuscritos de 1844 a O Capital. In: *Ler O Capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- RENAULT, E. (org.). *Lire les Manuscrts de 1844*. Paris: PUF, 2008.
- _____. *Vocabulário de Marx*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SAYERS, S. *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2011.
- _____. *Marxism and Human Nature*. Nova Iorque: Routledge, 1998.
- SOUZA, J. C. Moses Hess como espectro feuerbachiano de Marx. In: *Philosophos*, Goiania, v. 18, n. 1, p. 191-218, 2013.
- STEPELEVICH, L. S. (org.) *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. O livro foi publicado em 1835.
- TORRES, J. C. B. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- TUCKER, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press, 1972.
- VINCENT, J-M. *Critique du travail: Le faire et l'agir*. Paris: PUF, 1987.
- WENDLING, A. E. *Karl Marx on Technology and Alienation*. Londres: Palgrave Macmillan, 2009.

WINFIELD, R. *The Just Economy*. Londres: Routledge, 1988.