

# TRADUÇÃO<sup>1</sup>

## Marx, Hegel e o valor dos ideais “burgueses”<sup>2</sup>

Frederick Neuhouser<sup>3</sup>

Uma boa parte do trabalho filosófico contemporâneo sobre Marx tenta esclarecer os recursos normativos e as pressuposições de seu pensamento - não só para determinar quais são seus padrões, mas, em primeiro lugar, se há (ou se pode consistentemente haver) qualquer padrão. Este texto tem a intenção de contribuir com essas investigações, não discutindo os conceitos mais proeminentes de alienação e exploração, mas perguntando qual papel normativo positivo, se houver algum, os ideais “burgueses” - liberdade, igualdade, e justiça - desempenham na crítica de Marx ao capitalismo e em sua visão do comunismo. Ao fazer isso, é necessário distinguir entre os papéis positivos e aqueles meramente negativos que esses ideais podem desempenhar. Por exemplo, o ideal de igualdade desempenharia um papel meramente negativo se o uso dele por parte de Marx fosse restrito a assumir uma concepção burguesa de igualdade e a mostrar que o capitalismo falha em levar a cabo seus próprios padrões (o que significa dizer, um dos padrões tipicamente assumidos pelos próprios participantes para justificar as relações capitalistas). O papel normativo da igualdade burguesa poderia permanecer meramente negativo se Marx não atribuísse nenhum valor positivo a ele fora do modo de produção capitalista - se, por exemplo, ele pensasse que tal ideal não desempenhasse nenhum papel naquilo que torna o comunismo uma ordem social boa. Em outras palavras, minha questão é a de se há qualquer sentido no qual os ideais burgueses aparecem positivamente nos valores que Marx endossa e os quais ele pensa que uma sociedade pós-capitalista boa deve realizar.

É bem claro que algumas vezes Marx emprega os ideais burgueses em sentido

---

1 Tradução de Felipe Taufer, doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Caxias do Sul. Contato: fe.taufer@hotmail.com. Sou muito grato ao professor Frederick Neuhouser por ceder os direitos de tradução para a publicação de seu texto em português. A versão original pode ser consultada em: Neuhouser, F. (2018). Marx and Hegel on the Value of ‘Bourgeois’ Ideals. In: Kandiyali, J. (Eds.) *Reassessing Marx’s Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, pp. 149-162. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - código de financiamento 001. Agradeço a CAPES pelo apoio. (N.T)

2 A Surhkamp Verlag me concedeu a permissão para usar partes do meu ensaio "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit" nesse capítulo. O ensaio foi publicado em: Jaeggi, R.; Loick, D. (Eds.) (2013). *Nach Marx*. Berlin: Surhkamp, 25-47 (N.A)

3 Columbia University.

negativo: em *O Capital*, parte de sua crítica do contrato de trabalho assalariado depende da argumentação de que este realiza incompletamente até mesmo as concepções burguesas de liberdade, igualdade e justiça. Do mesmo modo, é claro que esses ideais não constituem o principal critério ao qual Marx apela quando explica por que o comunismo é bom: o que torna o comunismo superior ao capitalismo não é o fato de que ele realiza de forma melhor os mesmos ideais que são amplamente usados para justificar o capitalismo. Se estas fossem as únicas alternativas relevantes para determinar a postura de Marx a respeito dos ideais burgueses, este seria um texto muito curto. Mas há uma possibilidade mais interessante que reside entre esses dois polos e ela é expressa na seguinte questão: há espaço na posição de Marx para a apropriação dos ideais burgueses, não para meramente mostrar que o capitalismo falha em realizar seus próprios padrões, mas como parte de uma visão positiva daquilo que torna o comunismo bom? Apropriar-se do ideal de uma ordem social precedente é assumir e endossar uma versão revisada daquele ideal que (em algum sentido a ser explicado) é superior à sua versão usada para justificar práticas da ordem anterior. Uma vez que esse modelo de apropriação de ideais do passado é central para a estratégia normativa de Hegel, uma outra maneira de formular minha questão é: em que extensão Marx de fato adota uma abordagem hegeliana dos presentes ou futuros valores dos ideais abraçados por sociedades passadas? Ou, mais precisamente: há, em Marx, espaço para a adoção de uma posição como essa e, caso haja, para tratá-la como uma possibilidade que os próprios marxistas deveriam aproveitar?

O mais perto que Marx chega de seguir essa estratégia hegeliana é em seu tratamento das concepções burguesas de liberdade - incorporadas a várias concepções de direitos individuais - em *Sobre a Questão Judaica*. Minha tese é a de que nesse texto de juventude Marx emprega aspectos da estratégia de Hegel para se apropriar de ideais do passado, no entanto, para seu prejuízo, falha em executar essa estratégia de modo completo. Depois de observar o tratamento que Marx dá à liberdade na obra referida, farei alguns breves comentários sobre problemas similares em sua abordagem das concepções burguesas de justiça e igualdade.

*Sobre a Questão Judaica* diagnostica a fonte dos males da sociedade moderna a partir da “separação” entre a sociedade civil e o Estado resultante da emergência do capitalismo e de sua contrapartida política, o Estado (burguês) liberal. O texto é uma crítica tanto à sociedade moderna quanto às tentativas de Hegel em encontrar um remédio para a separação dentro das instituições políticas do Estado Prussiano. Porém, a separação entre a sociedade civil e o Estado é também, para Hegel e Marx, um conflito entre concepções concorrentes de liberdade: a sociedade civil é a esfera na qual as liberdades individualistas associadas à posse da propriedade e dos Direitos do Homem são realizadas, enquanto o Estado oferece a seus membros, de um modo muito rousseuniano, uma liberdade que consiste em determinar publicamente a

vontade de determinadas leis destinadas a realizar o bem do Estado em geral. A última é considerada uma concepção de liberdade porque aqueles que estão sujeitos às leis do Estado também são autores delas. Para Marx, uma razão pela qual essas duas concepções de liberdade estão em conflito é que as duas pressupõem tipos diretamente opostos de relações entre os membros sociais: os Direitos do Homem tratam os indivíduos como átomos independentes com interesses definidos uns em oposição aos outros, enquanto a liberdade do Estado exige dos cidadãos que estes abandonem fins estritamente egoístas e se identifiquem com o bem de todos.

Se *Sobre a Questão Judaica* estivesse meramente preocupado em salientar o conflito entre essas duas concepções de liberdade, esse ensaio dificilmente valeria nossa atenção. O próprio Hegel estava ciente da tensão entre as concepções de liberdade que subjazem à sociedade civil e o Estado; contudo, sua tese é que a sociedade moderna é constituída de tal forma que a sociedade civil e o Estado operam como esferas semi-independentes que, ao mesmo tempo, formam uma totalidade coerente, na qual o individualismo da primeira é reconciliado com o espírito comunal exigido pela última. Em outras palavras, a tese de Hegel não é sobre a compatibilidade conceitual de duas concepções de liberdade, mas sobre se uma instituição social que fornece expressão a uma certa concepção de liberdade (sociedade civil) pode coexistir harmoniosamente com outra instituição (o Estado) cujo objetivo é realizar uma concepção de liberdade aparentemente oposta. O que está em jogo não é se as duas concepções de liberdade são logicamente contraditórias, mas se ambas podem ser realizadas em uma ordem social singular onde nenhuma delas é considerada como a totalidade da liberdade e onde nenhuma invade a esfera circunscrita à outra. A posição normativa de Marx em *Sobre a Questão Judaica* está fundada, não menos que a de Hegel, em uma compreensão empírica das circunstâncias institucionais específicas da modernidade - especialmente na natureza da sociedade civil - através das quais as concepções de liberdade em questão são realizadas. Para ambos os pensadores, a reflexão filosófica sobre a concepção de liberdade que devemos adotar precisa ser elaborada juntamente com uma teoria social empírica.

Expresso de modo geral, o que Marx aprendeu de Hegel é que a filosofia social que se restringe à teorização *a priori* acerca da “verdadeira” natureza da liberdade está fadada a permanecer desconectada do mundo. A visão de Hegel é que enquanto a filosofia não pode renunciar completamente a concepções abstratas de liberdade - definições de liberdade tais como, por exemplo, a de sujeição à lei autoimposta ou a de ausência de impedimentos externos às ações de um indivíduo -, ela não pode deliberar sobre essas concepções sem observar como elas são realizadas em qualquer mundo social real. Assim, Hegel não tenta reconciliar o conceito de liberdade liberal com o conceito de autogoverno político. Em vez disso, ele observa como essas concepções de liberdade são (ou poderiam ser) realizadas no mundo social

existente e pergunta se existem (ou se poderiam existir) instituições que tornam possível a realização (parcial e circunscrita) de ambas. Para Hegel, as concepções de liberdade associadas à sociedade civil e ao Estado são reconciliáveis apenas se estiverem presentes de modo que possam “mediar” o egoísmo da sociedade civil com o espírito comunal exigido pelo autogoverno coletivo do Estado. É bem conhecido o fato de que Hegel reivindicou encontrar essas instituições nas corporações, as quais, na sociedade civil, transformam os desejos egoístas em interesses mais universais e, no Estado, participam no processo legislativo de tal maneira que seus membros, a princípio dotados de interesses particulares bem definidos, venham a compreender e identificar o bem do todo.

De modo similar, quando Marx crítica a concepção liberal de liberdade em *Sobre a Questão da Judaica*, inicia a partir de uma compreensão do modo como essa liberdade aparece quando realizada sob as condições de um sistema econômico específico, a saber, o capitalismo.<sup>4</sup> Muito embora ainda não tenha chegado a sua compreensão madura do capitalismo, sua crítica aos Direitos do Homem depende de reivindicações sobre a forma que a liberdade liberal tem de assumir quando realizada em um mundo no qual a produção material é praticada por indivíduos motivados egoisticamente e onde os interesses econômicos particulares de seus participantes são opostos irreconciliáveis. Sua crítica a Hegel não é meramente a de que as corporações, tal como Hegel as concebe, não existem, mas, sim, a de que dado o caráter dos interesses particulares na sociedade civil, elas não podem existir. Seu desacordo não é sobre se a liberdade liberal é uma liberdade “real”, nem sobre a natureza da sociedade civil e suas implicações na maneira em que a liberdade tem de aparecer em tal sociedade.<sup>5</sup> De fato, seu desacordo diz respeito a duas questões: que forma a liberdade liberal - a proteção dos direitos dos indivíduos de agirem como bem-quiserem - realmente assume quando realizada na sociedade capitalista? Em que medida essa liberdade é compatível com a realização de outros conceitos de liberdade (bem como os outros valores além da liberdade)?

A resposta de Marx à primeira questão é que o ideal da liberdade liberal, quando realizado na sociedade civil moderna, é corrompido por meio de normas legais que privilegiam e absolutizam a forma específica de liberdade para agir “como bem-quiser” - nomeadamente, o direito à propriedade privada, “o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar os outros em consideração [...] o direito ao proveito próprio” (Marx, 2010, p. 49; MEW1, 1981, p. 365). Um bom exemplo disso

---

4 Nesse texto de juventude Marx ainda não fala de “capitalismo” e nem chegou a uma concepção madura de como este funciona. Todavia, o que ele tardiamente chamará de capitalismo é essencialmente o que está criticando aqui (N.A).

5 A explicação de Hegel sobre a sociedade civil não apenas carece de um conceito de capitalismo, como o mundo econômico por ele descrito não precisa ser capitalista (uma vez que o mercado livre que ele descreve pode ou não incluir a propriedade privada dos meios de produção) (N.A).

se encontra no tratamento dado por Smith à liberdade em *A Riqueza das Nações*, onde, quando fala concretamente acerca do sentido em que a sociedade comercial promove a liberdade, a ênfase é usualmente colocada no direito dos trabalhadores de venderem sua força de trabalho como bem-quiserem. Isso não quer dizer que as sociedades liberais modernas não protejam também outras versões da liberdade dos indivíduos de fazer o que querem - liberdade religiosa, liberdade de expressão, o direito à segurança do corpo -, mas em tais sociedades o direito à propriedade privada tende a ser consagrado como se fosse o paradigma da liberdade e seu centro de gravidade.

Uma manifestação dessa tendência é que outras liberdades garantidas em sociedades capitalistas são interpretadas de uma forma que conferem primazia ao direito à propriedade privada. Por exemplo, em tais sociedades a liberdade de imprensa fica protegida, mas somente até o ponto em que começa a ameaçar a liberdade mais importante para a sociedade civil, a saber, os direitos de propriedade. Uma tendência similar fica evidente no fato de que na sociedade moderna os outros ideais burgueses além da liberdade - a igualdade, e. g., - tendem a ser definidos em termos que confirmam a primazia dos direitos de propriedade. Na Constituição Francesa de 1795, a interpretação de “igualdade” não significa igualdade material ou mesmo igual participação política, mas meramente igualdade formal diante da lei - precisamente o tipo de igualdade que a sociedade civil defende quando a lei trata os indivíduos como partes iguais, segundo a qual cada um possui os mesmos direitos formais que o outro.

Aqui reside um outro aspecto da crítica de Marx inspirado pelo procedimento hegeliano de observar, além do conteúdo lógico das concepções de liberdade, as manifestações concretas destas em ordens sociais específicas: na sociedade civil moderna, os Direitos do Homem, codificados na lei, não funcionam meramente como constrangimentos externos àquilo que é permitido aos indivíduos fazer; eles também penetram a subjetividade de quem é governado por eles, favorecendo um tipo específico de autoconcepção e *ethos* entre os indivíduos. Em outras palavras, os Direitos do Homem apresentam a si mesmos como se expressassem uma certa concepção de liberdade (o direito dos indivíduos de agirem como “bem-quiserem”), mas, quando realizados em uma sociedade específica, inevitavelmente assumem também um caráter “ético”, extra-legal, que não é estritamente parte do conteúdo desse ideal de liberdade. Marx expressa esse ponto dizendo que nas sociedades civis modernas “os *droits de l’homme* [...] nada mais são do que os direitos [...] do homem egoísta, do homem separado da comunidade” (Marx, 2010, p. 48; MEW1, 1981, p. 364), aqueles que encorajam os indivíduos a definirem seus interesses em oposição aos dos outros e a conceberem suas associações como meros meios para seus próprios fins privados. O ponto aqui é que um sistema de direitos individuais manifestará a

si mesmo de forma diferente - possuirá um outro matiz ético e servirá a funções sociais distintas - dependendo do caráter da sociedade na qual é realizado. O modo como os indivíduos consideram e fazem uso de seus direitos, o significado que esses direitos vêm a ter para eles, é moldado pelos tipos específicos de projetos que eles são compelidos a perseguir, fora da política, em suas vidas cotidianas, “sociais”. Por conseguinte, aquilo que mais se sobressai no ideal liberal de liberdade aos membros de uma sociedade civil completamente egoísta é o direito desimpedido de acumular tanta riqueza quanto puderem. Acima de tudo, a liberdade significa a liberdade de enriquecer.

É importante notar que quando Marx caracteriza os Direitos do Homem como “os direitos do homem egoísta”, ele não está fundamentando essa crítica em um argumento *a priori* sobre o conteúdo conceitual da liberdade definido como o direito dos indivíduos de agirem sem constrangimento alheio. Ao invés disso, Marx está articulando o modo em que essa concepção de liberdade aparece “na carne” - qual significado ela adquire no contexto de um *ethos* mais amplo - quando realizada na sociedade capitalista. Em outros termos, não há nada de intrinsecamente egoísta ou competitivo na concepção vazia de liberdade na qual os Direitos do Homem estão embasados. De fato, considerados abstratamente e apartados da sociedade civil moderna, muitos desses direitos articulam interesses compartilhados que, na maioria das vezes, são assegurados não pela competição, mas pela cooperação. Não há nada de intrínseco em meu interesse na vida e em minha integridade corporal que me impulsione contra outros indivíduos com o mesmo interesse. Ambos os interesses podem ser satisfeitos por todos simultaneamente, e nos unirmos para proteger nossas liberdades comuns é certamente a melhor maneira de fazê-lo. Isso também vale para as liberdades religiosa e de expressão e, até mesmo, para a liberdade de dispor de nossa propriedade pessoal como bem-quisermos (contanto que a propriedade pessoal não assuma a forma que possui em sociedades capitalistas: a liberdade de ser dono dos meios de produção e explorar aqueles que somente trabalham para o lucro do dono). Repetindo: é apenas no contexto da sociedade civil moderna, na qual os interesses econômicos particulares são opostos irreconciliáveis e na qual a competição autointeressada reina soberanamente, que o egoísmo e o antagonismo social se tornam fundidos com a liberdade definida em termos de direitos individuais.

A crítica de Marx ao modo em que se configura o ideal liberal de liberdade realizado nas sociedades civis modernas é inspirada por uma versão modesta e saudável do holismo herdado de Hegel. Filósofos que insistem em separar o político do social - aqueles que elaboram ideais políticos abstraindo do papel que estes desempenham em uma ordem social específica - negligenciam a importante verdade segundo a qual, quando se trata da vida social, o que pode ser distinguido no pensamento é inseparavelmente conectado na realidade. Hegel defende isso contundentemente

na *Filosofia do Direito*, onde as esferas sociais por ele distinguidas, embora conceda a elas uma dose de autonomia, sempre são compreendidas como se infiltrando uma na outra - como afetando as práticas e as autocompreensões das quais cada uma depende. Para Hegel, o membro da sociedade civil sempre é, ao mesmo tempo, um membro da família, e os fins, projetos e atitudes que ele carrega consigo enquanto participante do sistema das carências são matizados pelos compromissos e ideais pelos quais ele vive nas outras esferas sociais. Além disso, em uma sociedade racional, o conteúdo real da concepção de liberdade em que qualquer esfera social está baseada é constrangido - adaptado de modo a ser compatível com - pelas concepções de liberdade realizadas nas outras esferas. Dessa forma, os critérios de Hegel para uma sociedade racional são satisfeitos somente se as liberdades individualistas da sociedade civil puderem ser realizadas de forma consistente junto a ideais que os indivíduos também devem adotar enquanto membros da família e cidadãos. Se fosse verdade que as liberdades realizadas na sociedade civil moderna estivessem completamente fadadas ao egoísmo e ao antagonismo social, tal como Marx afirma que elas estão, Hegel seria compelido a concordar com a avaliação negativa de Marx acerca da separação entre a sociedade civil e o Estado. Como sugeri, o desacordo entre eles é menos sobre as questões de fundamento normativo do que sobre o modo como a sociedade moderna realmente funciona e sobre a possibilidade de os interesses particulares naquela esfera serem tão irremediavelmente opostos que tal condição necessariamente faz surgir um *ethos* completamente estampado pelo egoísmo e, por conseguinte, o espírito comunal exigido pelas outras esferas se torna impossível.

O outro compromisso filosófico que alimenta a posição de Marx em *Sobre a Questão Judaica* é um materialismo também herdado de Hegel. Este materialismo - uma versão da tese de que o ser social condiciona a consciência social - é expresso na afirmação de Marx de que uma das esferas distinguidas por Hegel - a única na qual os humanos reproduzem a si mesmos materialmente por meio do trabalho - tem primazia sobre as outras na formação da visão de mundo dos membros sociais. Segundo a colocação de Marx, a atividade nessa esfera está destinada a ser experienciada pelos membros sociais como sua “realidade mais imediata”, precisamente porque ela está mais próxima de sua “vida individual real” - mais próxima de quem eles são em suas vidas ordinárias do que as atividades mais “espirituais” que produzem a unificação política no Estado (Marx, 2010, p. 40-41; MEW1, 1981, p. 355). Como mencionei anteriormente, aqui a crítica de Marx ganha mais força caso seja unificada à sua compreensão madura de capitalismo, a qual o mune de razões que ele ainda não possui em *Sobre a Questão Judaica* para poder argumentar que, dado o modo como os interesses particulares são necessariamente configurados no capitalismo, nenhuma medida política - de fato, nenhuma intervenção aquém de uma transformação

econômica completa - poderia reconciliar os conflitos entre eles. Essa abordagem materialista da consciência social não é estranha a Hegel. Ela é expressa em seu reconhecimento de que, se o Estado deve ter sucesso na harmonização dos interesses particulares por meio da legislação que serve ao bem comum (de tal forma que aqueles indivíduos que buscam seus interesses particulares na sociedade civil possam ver e desejar o bem comum enquanto cidadãos), então deve haver alguma instituição interna à sociedade civil (as corporações) com potencial de transformar o egoísmo dos membros da sociedade civil em um objeto de interesse do bem comum. Novamente, aqui o desacordo entre Hegel e Marx não diz respeito tanto às premissas filosóficas fundamentais - ambos reconhecem que um compromisso com o bem comum requer alguma fundação na vida material -, mas sobre até que ponto o conflito dos interesses particulares na sociedade civil é irremediável.

Um outro aspecto em que a posição normativa subjacente à crítica de Marx da sociedade civil se assemelha à de Hegel é o fato de ambos adotarem uma versão modesta do pluralismo normativo. Como já indiquei, cada um deles reconhece que há uma multiplicidade de maneiras de fornecer conteúdo à ideia de liberdade e que muitos desses ideais podem ser convincentes dependendo das circunstâncias nas quais são realizados. Mas o pluralismo de que compartilham vai além disso na medida em que ambos também reconhecem outros ideais e não só o da liberdade. Seria errado pensar que a *Filosofia do Direito* meramente mostrasse que, da forma em que são realizadas nas instituições modernas, as várias concepções de liberdade herdadas do passado podem ser todas realizadas em uma ordem social singular. Além do mais, Hegel deseja mostrar que as instituições modernas são boas, de modo que o bem inclui, mas não se esgota na liberdade.<sup>6</sup> O que faz com que a família e a sociedade civil sejam racionais não é meramente sua promoção da liberdade em vários aspectos, mas também o fato de que asseguram a seus membros outros bens substanciais além da liberdade. Em ambas as instituições os participantes também encontram várias formas de reconhecimento de seus participantes e companheiros; eles satisfazem carências naturais essenciais a seu bem-estar; e se aproveitam de um conjunto de vínculos sociais que enriquecem e orientam suas vidas. Em outras palavras, para Hegel, uma sociedade que dá espaço à liberdade de seus membros, mas que falha em promover o seu bem-estar nesse sentido mais amplo, merece ser criticada.<sup>7</sup> Isso significa que o *valor* da liberdade (de qualquer tipo) depende da medida de sua adequação dentro de um sistema social que realiza a totalidade

---

6 Este ponto é complicado pelo fato de que “liberdade” possui um significado muito extenso em Hegel, o qual muitas vezes inclui a ideia de bem. Abstraio dessas complicações aqui (N.A).

7 Hegel formularia diferentemente estes pontos da maneira que o fiz aqui. Ele diria que uma concepção de liberdade que é indiferente ao bem-estar dos indivíduos é uma concepção de liberdade deficiente e que liberdade completa deve incluir a realização do bem. O ponto essencial é que os padrões de Hegel para uma sociedade totalmente racional incluem o bem-estar de seus membros. Ver a nota anterior (N.A).



dos valores reconhecidos pela teoria social. Uma implicação disso - de papel muito importante para Marx - é que, caso sua realização atrapalhe o reconhecimento dos indivíduos de outros bens importantes que lhes são disponíveis, o valor de qualquer tipo específico de liberdade diminui.

Em *Sobre a Questão Judaica* este aspecto da posição de Marx fica mais nítido se comparado ao ideal de igualdade. Pois lá uma de suas principais críticas é que a liberdade tal como articulada nos Direitos do Homem, realizada sob as condições da sociedade civil, eviscera o ideal de igualdade que a ordem social moderna também reivindica promover. Mais precisamente, a forma na qual a liberdade é realizada no contexto da sociedade civil moderna impõe severos constrangimentos aos tipos de igualdade possíveis dentro dela. Em primeiro lugar, porque um direito de propriedade privada completamente ilimitado significa que a sociedade civil é compatível apenas com a igualdade formal e não com a material; em segundo lugar, as desigualdades na esfera econômica não podem deixar de ser sentidas na esfera política e, por essa razão, enfraquecem o próprio ideal do Estado liberal de igual participação política.

Esse pluralismo de valores fica mais evidente à medida que o pensamento de Marx se desenvolve. Ele fica especialmente claro no quarto capítulo do primeiro livro de *O Capital*, onde, depois de descortinar a verdadeira natureza da relação entre capitalista e trabalhador que torna a produção de mais-valor possível, Marx dirige sua atenção ao que parece ser uma crítica dessa relação. Sua crítica assume a forma de um desmascaramento das justificativas usuais do trabalho assalariado, não revelando sua falsidade, mas sua unilateralidade. Começemos com a liberdade. Primeiro - e consistente com sua abordagem em *Sobre a Questão Judaica* -, Marx, em *O Capital*, foca no modo como a liberdade liberal se manifesta na ordem capitalista, especialmente na relação contratual entre trabalhador e capitalista, e como a fetichização de uma efetivação singular da liberdade distorce o ideal que lhe subjaz. Em segundo lugar - e consistente com sua visão em *Sobre a Questão Judaica* no que diz respeito ao valor da emancipação política -, em *O Capital*, Marx não afirma que a liberdade realizada na troca do trabalho assalariado é ilusória ou sem valor algum. Ao contrário, ele parece acreditar que a liberdade legal de vender sua própria força de trabalho no mercado, como “bem se queira”, permite um tipo de autodeterminação que o servo não possui: no que diz respeito à realização da liberdade, o capitalismo representa uma avanço genuíno sobre o feudalismo. O problema, é claro, é que ao focarem exclusivamente na liberdade contratual de que os trabalhadores dispõem, os defensores do capitalismo têm de negligenciar as condições estruturais sob as quais estas escolhas livres são feitas, as quais reduzem significativamente seu caráter de liberdade - nomeadamente, a carência material e a falta de recursos que tornam a venda de força de trabalho necessária para o trabalhador, bem como as posições de barganha radicalmente desiguais a partir das quais as duas partes formam contrato.

O que aqui interessa ao pluralismo de valores é o fato de que Marx não se limita a considerar a tese de que o capitalismo promove a liberdade; ele também considera um conjunto de outras teses normativas levantadas em defesa do capitalismo - que ele realiza a justiça, maximiza a riqueza social para o benefício de todos e assegura uma igualdade universal. Melhor dizendo, sua crítica não é meramente que a liberdade realizada no capitalismo é unilateral, mas também que uma troca qualificada como justa sob a perspectiva da lei contratual - a troca da força de trabalho por salário - pode ocultar a profunda injustiça das posições originais de barganha por ela pressupostas, bem como o fato de que o valor adicionado pelos trabalhadores à produção é significativamente maior do que aquele que eles recebem em salários. Um processo de ocultação similar ocorre nas alegações de que o capitalismo promove o bem-comum e realiza a igualdade: a riqueza social imensa produzida pelo capitalismo beneficia alguns de seus participantes muito mais do que outros, e a igualdade formal das partes contratantes é compatível com desigualdades profundas de riqueza e poder social. O ponto de Marx não é que o capitalismo não realiza a liberdade absolutamente, mas que a liberdade por ele realizada não é tudo o que a liberdade pode ser e que seu valor é diminuído pelo fato de que coexiste com a exploração, desigualdade social e o empobrecimento da maioria da sociedade.

Agora considerarei como *Sobre a Questão Judaica* parte de uma crítica a Hegel e à sociedade moderna para construir uma posição normativa positiva. Mais especificamente, quero responder à questão: qual concepção de liberdade Marx adota, com base em sua crítica, como guia para a prática emancipatória? É em sua resposta a essa questão onde julgo podermos encontrar uma abordagem insuficientemente “dialética” (ou hegeliana) da questão da liberdade.

Na medida em que Marx possui uma concepção de sociedade livre nesse texto, ela está centrada na ideia de emancipação humana contrastada à emancipação política ou ao ideal liberal de liberdade que caracterizei até aqui. A ideia de emancipação humana parece carregar consigo uma variedade de elementos conceitualmente distintos que podem ou não ser separados da realidade, a saber: a superação da alienação religiosa e econômica; a eliminação da separação, do sofrimento da “dupla existência” que acomete os indivíduos tanto na consciência quanto na vida real; a realização do gênero humano, o qual possui, no mundo moderno, apenas uma existência ilusória na ideologia da vida política; e, finalmente, uma versão material da autodeterminação democrática que Rousseau atribuiu aos cidadãos da república. Deixe-me citar o parágrafo em que Marx define de modo mais completo a concepção de liberdade que adota inteiramente:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual,

nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (Marx, 2010, p. 54; MEW1, 1981, p. 365).

Não é difícil perceber como os vários elementos da concepção de liberdade aqui articulados decorrem da crítica à sociedade moderna apresentada por Marx acima. Em primeiro lugar, a visão de comunidade presente no núcleo da ideia de gênero tem sua fonte nas aspirações reais, mas não realizadas, dos indivíduos modernos, expressas de maneira velada nos ideais que animam suas consciências religiosas e políticas. Em segundo lugar, se um dos problemas revelados pela crítica de Marx é a separação nos indivíduos - uma incapacidade em reunificar dois aspectos de suas identidades em uma unidade coerente -, disso segue que a solução tem de encontrar uma forma de realização das aspirações pela individualidade enquanto satisfaça as carências de laços sociais baseados em algo mais do que no autointeresse. Por último, o ideal invocado no final dessa passagem - que os indivíduos coletivamente organizem suas forças produtivas com o objetivo de atender aos interesses de todos - assume a ideia de autodeterminação que deveria organizar o governo da vida política e nela infunde o conteúdo material derivado da análise da realidade social descrito em *Sobre a Questão Judaica*: em sua convocação para reconhecermos e organizarmos nossas forças como forças sociais, Marx assume uma versão do ideal rousseuniano de autonomia política na qual não são mais as leis que serão determinadas pela vontade geral, mas a realidade mais íntima da vida produtiva ordinária.

No entanto, dizer que Marx procede dialeticamente não é dizer que ele é hegeliano em todos os detalhes. Marx diverge obviamente de Hegel quando julga resolver a separação entre a sociedade civil e o Estado através da dissolução das duas esferas em uma, ao invés de manter algum tipo de separação na medida em que cada uma é reformada para que ambas possam funcionar como esferas complementares que reconciliam o desejo de seus membros de viverem, ao mesmo tempo, como seres individuais e comunais. Pode-se até mesmo dizer que Marx busca a unidade social através da abolição da diferença (no nível das esferas sociais), ao invés de preservá-la.<sup>8</sup> As razões de Marx para não preservar a dualidade das esferas sociais residem em

<sup>8</sup> Contudo, é importante ser preciso acerca do sentido em que Marx faz isso. Enquanto é verdade que ele procura eliminar a diferença no nível das esferas sociais, sua solução tem em vista o florescimento da diferença (ou “particularidade”) entre os habitantes de um mundo no qual a separação entre a sociedade civil e o Estado foi superada. Isso fica evidente pela frequência com que Marx usa o termo “indivíduo” na passagem que citei anteriormente: “a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o [...] homem individual [...] no seu trabalho individual e nas suas relações individuais [...] se tornar ente genérico”. Em outras palavras, Marx tem em vista um tipo de reconciliação entre os valores da individualidade e da vida comunal no qual viver em um certo tipo de comunidade é uma condição para os seres humanos expressarem de forma total suas naturezas particulares. A tese implícita é que pelo pertencimento a uma sociedade na qual o desenvolvimento das forças produtivas dos trabalhadores, ao invés da acumulação de lucro, é o objetivo organizacional da produção, alcançam-se as condições sociais, pela primeira vez, sob as quais os

duas considerações que já mencionei: a primeira, o egoísmo irrestrito e gerador de conflitos da sociedade civil e, a segunda, a tese materialista de que um *ethos* enraizado na vida econômica não pode ser desfeito por medidas meramente políticas. Porém, a despeito de quão convincentes essas razões possam ser, a solução proposta por Marx não encontra espaço, por mais circunscrita que seja, para a concepção específica de liberdade que a sociedade civil moderna quer realizar. Ou seja, não fornece nenhum espaço socialmente protegido no qual cada indivíduo é livre para perseguir uma variedade de fins simplesmente porque os escolheu - em outras palavras, um espaço social no qual os indivíduos são reconhecidos como possuidores de uma dignidade derivada simplesmente de sua habilidade em estabelecer fins para si próprios e em seguir suas próprias concepções de bem. Aqui Marx diverge radicalmente de Hegel, que trata as várias concepções de liberdade herdadas da história como conquistas culturais que devem ser preservadas, mesmo se limitadas e modificadas para que se tornem coerentes com concepções concorrentes de liberdade e de outros valores éticos. Além disso - assim quero argumentar -, Marx não possui boas razões para não seguir Hegel nessa importante questão.

Que uma posição mais hegeliana sobre o valor (limitado) da liberdade liberal está disponível a Marx, é algo que fica sugerido por sua própria ambivalência em relação à emancipação política em *Sobre a Questão Judaica*. Lá, o que distingue a posição de Marx do ultraesquerdismo de Bruno Bauer é sua insistência em que a emancipação política, embora não seja a forma completa e nem a mais desenvolvida de liberdade, ainda assim possui um valor genuíno e que, portanto, é errado dizer aos judeus para abandonarem sua luta por reconhecimento enquanto seres politicamente iguais aos cristãos pelo simples fato de que a realização de sua vontade não lhes trará a emancipação humana total. Marx, ao tomar essa posição contra Bauer, apresenta a si próprio como sendo o seguidor mais próximo de Hegel, quem atribui valor a todas as formas de autodeterminação, por mais que reconheça uma hierarquia que defina, entre essas, os limites do escopo e do valor de cada uma. Não obstante, até mesmo aqui há uma diferença sutil, mas relevante entre Marx e Hegel. Nesse texto de juventude, a visão de Marx parece ser a seguinte: a emancipação política é a forma de liberdade mais elevada na ordem presente, no entanto, uma ordem social melhor na qual essa forma de liberdade não será mais relevante está a caminho. Aqui, a premissa parece ser que se o egoísmo é superado no reino econômico, então não faz mais sentido garantir a proteção dos indivíduos da interferência dos outros, tal como os Direitos do Homem pretendem. Já que Marx

---

indivíduos podem se desenvolver completamente e “em todos os sentidos” (Marx, Engels, 2007, p. 64; MEW3, 1978, p. 74). Que esse ideal - o florescer da particularidade do indivíduo - esteja destinado a substituir a aspiração da liberdade individual que anima a sociedade moderna é algo que fica claro quando, mais tarde em sua carreira, Marx intitula esse ideal de “liberdade pessoal” (Marx, Engels, 2007, p. 64; MEW3, 1978, p. 74) (N.A).

não cede espaço para a liberdade liberal no comunismo, ele assume uma posição em relação à história que diverge significativamente da de Hegel: enquanto certas concepções de liberdade podem possuir valor em condições históricas específicas, quando a história progride se faz tábula rasa, como se as conquistas éticas do passado pudessem ser dispensadas - canceladas, mas não preservadas. Apesar desse movimento encontrar uma justificação teórica na obra tardia de Marx (na explicação do materialismo histórico acerca da relação entre a estrutura econômica da sociedade e a consciência social), vale a pena ressaltar que essa forma de radicalismo entra em conflito com sua posição em *Sobre a Questão Judaica* do modo como articulei aqui. Ao relegar o valor da liberdade liberal inteiramente ao passado, Marx esqueceu sua própria tese segundo a qual a filosofia não pode julgar concepções de liberdade separadamente do exame de como essas concepções se realizam em ordens sociais específicas. Isso implica que as deficiências da liberdade liberal sob o capitalismo não impugnam todas as possibilidades de realização do principal ideal liberal (o de que todos os indivíduos são merecedores de algum espaço socialmente protegido no qual são livres de interferência dos outros para perseguir os fins que estabelecem para si mesmos). Como sugeri, é somente nessa ordem social específica (como a sociedade civil moderna) que os direitos individuais e o egoísmo generalizado são inseparáveis. A despeito do fato de que não há nada intrinsecamente egoísta nos Direitos do Homem, é altamente implausível que os membros de uma cultura na qual a dignidade do indivíduo é fruto de uma longa história de luta, em uma nova ordem social simplesmente cessassem, todos de uma vez, de se importar com um ideal tão central para seu próprio legado cultural. Sem dúvidas, uma lição a ser aprendida do século XX - algo que Hegel já sabia - é que uma tábula rasa da bagagem cultural desse tipo está fadada a ser experienciada pelos que a ela estão sujeitos como uma forma de violência e que, para nós modernos, só se tem uma filosofia satisfatoriamente normativa através da integração de vários ideais éticos herdados do passado, de tal maneira que sejam superadas as deficiências que os maculavam em suas encarnações passadas. Além disso, no que diz respeito ao ideal rousseauiano de liberdade (a autodeterminação política coletiva), Marx adota precisamente o tipo de apropriação hegeliana, o qual estou sugerindo que ele deveria ter também assumido sobre a concepção de liberdade individualista: ele ressignifica - fornece um conteúdo material novo - o ideal subjacente ao conceito de vontade geral de forma a torná-lo adequado ao comunismo: o ideal da democracia política é transformado no ideal da organização coletiva das forças sociais ou, mais notavelmente, das forças produtivas dos trabalhadores livremente associados.

Recapitularei agora o que escrevi à luz das questões que levantei no começo deste texto. Argumentei que, no que concerne a seus próprios compromissos normativos, Marx, ao invés de se apropriar de alguma forma revisada de liberdade burguesa

que fosse adequada à sociedade comunista, substitui as concepções burguesas de liberdade por uma concepção “comunista” fundamentalmente diferente de liberdade. Em outras palavras, sua concepção de emancipação humana não encontra lugar para o ideal central da liberdade burguesa: o de que todos os indivíduos exigem um espaço socialmente protegido dentro do qual não são impedidos pelos outros de perseguirem os fins particulares que estabelecem a si mesmos. Também argumentei que essa posição entra em tensão com sua própria tese de que (no capitalismo, ao menos) a emancipação política possui um valor real, caso seja limitado, bem como com sua própria metodologia em *Sobre a Questão Judaica*, que se baseia em uma distinção entre o conteúdo abstrato de um ideal e a forma em que tal ideal se manifesta em sociedades específicas. Argumentei que, para condenar tal manifestação, não é necessário rejeitar a ideia geral sobre a qual ela está baseada em todas suas possíveis manifestações. Ou seja, apesar de parecer que o próprio Marx não tome esse caminho, há espaço em seu posicionamento normativo para reconhecer um valor positivo, caso seja limitado, para o ideal subjacente da concepção burguesa de liberdade, não meramente dentro da sociedade capitalista, mas também em futuras sociedades. Também sugeri a esse respeito que Marx deveria ter seguido Hegel mais do que seguiu.

Gostaria de finalizar com umas poucas palavras sobre igualdade e justiça. Sinto alguma hesitação no que diz respeito a estes ideais burgueses porque meu posicionamento sobre eles é diferente de minha posição sobre a liberdade, e acho difícil dizer por que esse deveria ser o caso. Pertencço ao grupo de intérpretes que acredita que o ideal de igualdade não desempenha ou, no limite, desempenha um papel positivo muito modesto em Marx; além disso, penso que esse é um aspecto atrativo de sua posição. Que a igualdade (em minha visão) não desempenhe nenhum papel central na explicação daquilo que torna o comunismo uma ordem social boa marca um contraste radical com a importância desempenhada por esse ideal na inspiração das revoluções burguesas e na justificação das relações capitalistas. Seja como for, acredito que aquilo que quero dizer aqui é que Marx se apropria, ou possui um espaço para apropriação, do ideal de igualdade em uma forma que tanto revisa o conteúdo daquele ideal quanto reduz grandemente sua significância, subordinando-o a outras ideias, tais como a liberdade, a autorrealização e assim por diante. Contudo, penso que há dois lugares onde concepções adequadamente revisadas de igualdade desempenhariam funções na posição de Marx. De uma parte, se, como argumentei, uma versão satisfatória do marxismo tem que reservar um lugar circunscrito para um conjunto adequadamente definido de direitos individuais, então a ideia de igualdade deverá desempenhar algum papel, vez que, presumivelmente, qualquer direito que se considere adequado conceder aos indivíduos, deve ser igualmente distribuído, já que cada indivíduo possui o mesmo direito que os outros. De outra, e mais importante,

a visão de Marx sobre o comunismo pode ser vista como uma apropriação do ideal de igualdade precisamente no sentido mais importante que motivou as revoluções burguesas do passado. Tenho em vista o ideal da igualdade de *status* que, expresso de modo negativo, não reconhece privilégio algum no nascimento e na casta. O ideal de uma sociedade sem classes, que desempenha um papel maior na visão comunista de Marx, pode ser compreendido como uma incorporação de uma versão ressignificada do ideal burguês segundo o qual, no que diz respeito ao *status* social fundamental, não deveria haver diferença entre os seres humanos.

A questão da justiça é ainda mais complexa. Não há dúvidas de que abolição da exploração - ou, como alguns marxistas diriam, a abolição da opressão - contém um ideal remanescente de justiça, mesmo que se distancie muito do uso liberal do termo. Todavia, a essa altura, não possuo nada de esclarecedor para dizer sobre esse assunto. Mas se minhas teses estão no caminho correto, então há uma outra semelhança impressionante entre a posição de Marx e a de Hegel. Até porque a apropriação de Hegel dos ideais burgueses, assim como elaborados na *Filosofia do Direito*, também confere um papel minoritário aos ideais de igualdade e justiça. Hegel, tal como Marx, da forma que o interpreto, faz da liberdade - uma concepção complexa e multifacetada de liberdade - o valor dominante na sua teoria de uma ordem social racional e atribui apenas uma importância limitada à igualdade e à justiça. Não sei o que fazer a respeito dessa similaridade, mas é um ponto interessante que merece outra reflexão.

### Referências

- Marx, K (2010). *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K; Engels, F (2007). *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K; Engels, F (1981). *Werke*. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K; Engels, F (1978). *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag.

Recebido em: 26.04.2021

Aceito em: 17.08.2021