

Possui o “jovem Marx” uma Teoria do Reconhecimento?

Has the “young Marx” a Theory of Recognition?

Felipe Taufer

Doutorando em Filosofia Política no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul. Bolsista PROSUC/CAPES. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço ao PROSUC/CAPES, pelo apoio.

Resumo

Trata-se de uma contestação de uma tese interpretativa segundo a qual o “jovem Marx” teria herdado de Hegel um modelo normativo de crítica. A versão mais sofisticada dessa interpretação encontra-se nas críticas endereçadas por Honneth à suposta teoria do reconhecimento do “jovem Marx”. Busco não só desabilitar a crítica de “reduccionismo economicista” que Honneth imputa a Marx, mas mostrar que não há nenhuma sustentação de “critérios normativos de reconhecimento” em Marx. Só poderia haver uma redução normativa do reconhecimento a demandas “econômicas”, se antes houvesse uma crítica normativa. O que ali se encontra é uma formulação não acabada da crítica da economia política. Afirimo que no “jovem Marx” encontramos uma implícita crítica da possibilidade de elaboração de critérios normativos de reconhecimento. Para Marx, reconhecimento é o nome da aparência social objetiva que legitima práticas sociais historicamente específicas onde a propriedade privada é a relação social fundamental.

Palavras-chave: Normatividade. Reconhecimento. Liberdade. Crítica imanente.

Abstract

This essay presents a counterargument to an interpretive thesis according to which the “young Marx” would have inherited from Hegel a normative model of critique. The most sophisticated version of this interpretation amounts to Honneth’s critique of young Marx’s supposed Theory of Recognition. I want not only to disable the critique of “economic reductionism” attributed to Marx but to show that in young Marx one cannot find any “normative criteria of recognition”. It could only be a normative reduction of recognition to “economic” demands if there was any normative model of critique. What we find there is an unfinished formulation of critique of political economy. I claim that in “young Marx” we find an implicit critique of the possibility of normative criteria for recognition. For Marx, recognition is the concept of the objective social appearance that legitimates historically specific social practices in which private property is the fundamental social relation.

Keywords: Normativity. Recognition. Freedom. Immanent critique.

Toda vida social é essencialmente prática

Karl Marx

I Introdução

A tese que busco defender nesse texto é a de que o “jovem Marx” não possui uma teoria do reconhecimento. O sentido em que esta afirmação pode ser relevante não é evidente e necessita de uma explicação prévia. Este será meu primeiro esforço para tornar inteligível o sentido específico em que a afirmação de que o “jovem Marx” não possui uma teoria do reconhecimento é algo relevante para a filosofia política em geral (seções II e III). Depois, pretendo desabilitar as críticas que Honneth dirige ao suposto “modelo de reconhecimento marxista” que, segundo sua visão, supostamente reduziria economicamente a compreensão de Marx acerca das exigências do reconhecimento. Nesse sentido, procuro isolar argumentos que compõe as duas críticas de Honneth a esse “modelo de reconhecimento marxista” que, de acordo com ele, está presente no “jovem Marx”. Ao mesmo tempo, tento mostrar como cada uma dessas críticas não prosseguem porque erram de alvo. Por essa razão, trata-se de uma desabilitação da crítica de Honneth e não de defender a “utopia negativa” do ‘jovem Marx’. A primeira crítica de Honneth se dirige a algumas passagens dos cadernos de anotação hoje conhecidos como os *Manuscritos de 1844* nos quais Marx supostamente ofereceria, em contraposição ao estranhamento do trabalho em sociedades capitalistas, uma teoria normativa da superação dos efeitos danosos desse estranhamento a partir de um apelo à constituição social do ser humano no trabalho (seção IV). A segunda crítica, mais recente, se dirige a compreensão estreita que Marx teria da “liberdade social” em seu *Excertos sobre o Tratado de Economia Política de James Mill*, escrito datado da mesma época dos *Manuscritos* (seção V). O ponto todo é mostrar como os textos de Marx não pressupõem nenhum modelo normativo de crítica e, por isso, não revelam nenhuma redução do “espectro das exigências do reconhecimento” à uma presumida antropologia filosófica fundada no trabalho. Minha posição é a seguinte: talvez a forma mais adequada de compreendermos os textos juvenis de Marx seja

a de interpretá-las tanto como tentativas ainda imaturas de formulação da crítica da economia política quanto escritos de autoesclarecimento.

Muito embora não desempenhem um papel primário na redação desse texto, há duas razões de fundo que aqui me inspiraram. A primeira diz respeito a algumas considerações importantes sobre o estágio de desenvolvimento da crítica da economia política de Marx em 1844 e será explicitada ao longo do texto; e a segunda um comprometimento de fundo, que não será explicitado aqui, com a tese de que o tratamento da política em Marx tem de estar vinculado àquilo que se poderia chamar de uma ontologia histórica constituída por distintas formas sociais. Minha ideia é a de que esse texto é um primeiro passo para elaborar uma interpretação mais ampla segundo a qual Marx seria um crítico da possibilidade da Filosofia Prática e de toda tentativa de estabelecer modelos de crítica ancorados em teorias normativas.

II Contextualização

A Teoria do Reconhecimento, pouco tematizada na história da filosofia, passou a ser palco de grandes atenções a partir da década de 1990. Tudo então se passava como se a filosofia política tivesse tomado um novo rumo em suas discussões sobre normatividade e passasse a avaliar a justiça social com bases em critérios de reconhecimento: autoestima, respeito à diferença das identidades, garantia de acesso aos bens básicos na formação de cidadãos etc. Nos anos que se seguiram, o campo de pesquisa hegeliano só teve a acrescentar a esse debate e discutir diversos aspectos políticos e morais da estrutura dessa teoria. Todavia, vale lembrar que nem sempre as discussões sobre reconhecimento ficaram restritas aos interesses exegéticos sobre a obra de Hegel. É preciso chamar atenção ao fato de que nem mesmo em sua obra (ao menos aquela conhecida em vida) Hegel deu tanta importância para esse conceito.

Remonta ao cenário das décadas de 30 e 40 um interesse inicial amplamente difundido sobre a Teoria do Reconhecimento. Tornou-se famosa a leitura *marxizante* que Alexandre Kojève fez da seção sobre autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito*. Segundo ele, a parábola da dialética do senhor-servo não deveria ser lida somente como uma tese sobre o papel do desejo na constituição da autoconsciência

humana e nem sobre a formação social de nossa consciência perceptiva a partir de exigências de justificativas e horizontes de expectativas acerca da validade de nossas afirmações. Para Kojève (2002), deveríamos ler essa seção como a apresentação de uma gênese antropológica do ser humano através do trabalho.¹ Não seria difícil, a partir daí, notar os vínculos que Kojève estabeleceria entre o conceito de lutas de classes, tal como presente na versão ordinária do marxismo, e o de dialética do senhor-servo. Seja como for, depois que aquele clima “existencial-marxista” da década de 40 foi se apagando nos anos que se seguiram ao pós-guerra, a noção de “reconhecimento” deixou de exercer força nas discussões políticas do tempo presente. O que em parte costumeiramente se explica por apelo ao diagnóstico da satisfação generalizada com as políticas compensatórias do Estado de Bem-Estar cujo principal sintoma ideológico estaria expresso no ofuscamento do interesse pela Filosofia Política. Disciplina que só viria voltar a despertar grande interesse filosófico a partir da década de 70, quando do importante lançamento de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls.

Quando Axel Honneth escreveu *Luta por reconhecimento* (1992) e tentou fazer uma reconstrução exegética das obras do “jovem Hegel”, sua leitura “antropologizante” colocou toda ênfase no fato de que nessas obras o conceito de reconhecimento teria um lugar privilegiado. Muito mais do que na *Fenomenologia do Espírito*, onde a exegese apontaria que este conceito estaria restrito à tentativa hegeliana de derivar o conceito de autoconsciência do choque entre duas consciências empíricas, aquelas tentativas juvenis estariam dedicadas à contestação da noção naturalizada de indivíduo reivindicada pelos teóricos do contrato. Mais recentemente, Honneth reformulou a sua teoria normativa sobre as esferas de reconhecimento social tornando ela um instrumento sofisticado de diagnóstico das patologias sociais. A essa nova tarefa, lhe coube dedicar maior atenção ao “Hegel maduro” da *Filosofia do Direito*. Por isso, a Teoria do Reconhecimento e o método da reconstrução normativa são considerados as maiores contribuições de Honneth à filosofia política contemporânea. O interesse por Hegel, desse modo, não foi

¹ Um pouco da interpretação apresentada aqui está de acordo com a crítica de Robert Pippin (2011, p. 77 fn): “Kojève, quem basicamente infla esse capítulo tornando-o uma antropologia filosófica completa e independente, conseguiu fazer isso afirmando que, para Hegel, aquilo que é distinto no desejo humano é que este pode tomar como seu objeto algo que nenhum outro desejo animal pode: o desejo de outro. Este desejo de ser desejado (ser devidamente reconhecido), de acordo com Kojève, explica o impulso básico ou o *conatus* da história humana” (grifos do autor).

puramente exegético, mas serviu como ponto de partida de uma atualização dos critérios normativos de avaliação e crítica das sociedades contemporâneas. De modo muito geral, a Teoria do Reconhecimento é uma teoria social normativa dos valores morais latentes – cujas expectativas sociais e demandas subjetivas não realizadas geram frustrações e patologias sociais – que constituem o processo de socialização da modernidade: igualdade, liberdade e fraternidade. A assunção principal é a de que para que tenhamos instituições que propiciem o reconhecimento mútuo dos seres humanos e uma formação social livre de patologias, precisamos encontrar a melhor maneira de realizar esses valores a partir de modelos distintos de socialização que atendam as expectativas de reconhecimento que constituem as identidades práticas de todos os membros da sociedade.

Seja como for, o que aqui me interessa é o mero fato de que, em suas obras, Honneth não deixou de se valer do espectro de exigência normativa que seu conceito renovado de reconhecimento parecia ter para criticar o “jovem Marx” por sustentar um “modelo de reconhecimento marxista” que alegadamente reduziria as expectativas normativas da noção de liberdade social ao âmbito econômico de autorrealização individual no trabalho. Isto é, de acordo com Honneth, a suposta Teoria do Reconhecimento de Marx seria economicista e carregada de déficits políticos e morais. Não é desnecessário lembrar que, na base dessa crítica, há uma tese implicitamente assumida sobre como se deve interpretar os textos do “jovem Marx”. Pois Honneth não só admite a leitura *marxizante* do reconhecimento em Hegel (defendida por Kojève), mas vai além e fornece uma caricatura *hegelianizante* das formulações teóricas do “jovem Marx”. Como procurarei mostrar logo adiante, para Honneth (2009, p. 230-32), os textos do “jovem Marx” devem ser lidos como uma teoria humanista acabada que futuramente inspirou as supostas críticas normativas que embasariam a redação de *O Capital*. O que mais chama atenção, e essa é a interpretação que aqui quero contestar, é a surpreendente conclusão de Honneth segundo a qual o presumido estatuto normativo da crítica da Marx à sociabilidade capitalista comportaria uma implícita Teoria do Reconhecimento. Como veremos, são duas as ocasiões mais claras onde Honneth desempenha este tipo de crítica.

Dizer que o “jovem Marx” não possui uma Teoria do Reconhecimento é uma forma geral de contestar a interpretação de que o tão comentado humanismo de Marx admite uma fundamentação normativa da liberdade social como um valor. De certa forma, a tentativa de desabilitar as críticas de Honneth é uma maneira de contestar a tão difundida interpretação de que o “jovem Marx” teria herdado de Hegel um programa humanista de crítica para informar seus pressupostos normativos. Por essa razão, a escolha de Honneth como alvo não é gratuita: ela representa a versão mais sofisticada da crítica aos pressupostos normativos de Marx. Nesse sentido, negar a existência de tais pressupostos normativos em Marx é negar que Marx forneça qualquer fundamentação normativa à sua teoria crítica do capitalismo. Se isso procede, também cai por terra a tese de que a especificidade da crítica normativa em Marx diria respeito à utopia do reconhecimento mútuo entre seres humanos em uma sociedade pós-capitalista. Até onde consigo ver, em Marx, o reconhecimento e a liberdade social não desempenham nenhum papel normativo e é por essa razão que sua crítica da sociabilidade capitalista não precisa elaborar critérios de reconhecimento mútuo que possam satisfazer pressuposições normativas. Mas antes quero explorar um pouco mais o vínculo entre reconhecimento e liberdade social, pois nem sempre a Teoria do Reconhecimento foi assim concebida.

III Reconhecimento em que sentido?

A história recente da filosofia prática conheceu, no mínimo, duas possibilidades centrais de compreender os usos da Teoria do Reconhecimento em Hegel. A primeira, e talvez mais difundida, trata a Teoria do Reconhecimento como uma tese acerca do conceito de liberdade social. Essa é a interpretação mais recorrente entre aqueles comprometidos com uma reatualização da filosofia prática de Hegel. Honneth é um dos grandes expoentes dessa tradição. Claro que, mesmo ela, é constituída por disputas conceituais internas: (a) há aqueles que consideram teoria do reconhecimento apenas a “madura” teoria da liberdade social

apresentada na *Filosofia do Direito* de Hegel (Habermas, 2000)²; e (b) há quem considere reconhecimento uma categoria chave para todos escritos sociais e políticos de Hegel (Cf. Honneth, 2009, p. 69 e ss). Seja como for, muito dessa tradição está de acordo com o quadro geral de interpretação fornecido por Robert Pippin (2000, p. 155-156) segundo o qual a Teoria do Reconhecimento é uma resposta à questão sobre a “natureza e a própria possibilidade da liberdade”. A resposta hegeliana, nesse sentido, seria a de que um “sujeito não pode ser livre ‘sozinho’ [...]”, ou seja, a Teoria do Reconhecimento de Hegel estaria comprometida com uma tese acerca a natureza social da liberdade, “especialmente porque pensa que os sujeitos não podem ser livres a não ser que sejam reconhecidos pelos outros”.

A segunda tradição, e a que mais interessa aqui, amplia o escopo da Teoria do Reconhecimento e passa a considerar como objetos de suas análises o processo de formação da identidade prática da subjetividade humana, da autoconsciência e do que significaria, para Hegel, estar em relação consigo mesmo quando nossa consciência está em relação às coisas do mundo. Em suma, ampliariam o espectro da Teoria do Reconhecimento como explicação do processo de formação social da autoconsciência apresentado no quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que, além de uma tese sobre as condições sociais de possibilidade da liberdade, reconhecimento seria um processo segundo o qual duas autoconsciências empíricas apercebem-se autoconscientes mediante a constatação de que uma outra consciência sempre é portadora de um desejo que pode problematizar ou confirmar seus próprios desejos (Hegel, 2014; §182 até §197).³ Trata-se de uma interpretação ampliada porque não ignora o papel que a

² Também a obra tardia de Honneth, em livros como *Sufrimento de Indeterminação e O Direito da Liberdade* reatualiza a Filosofia Prática hegeliana nos termos da Filosofia do Direito de Hegel.

³ Em linhas gerais, concordo aqui com uma interpretação do seguinte tipo “Em sua *Fenomenologia* Hegel defende a tese de que a autoconsciência só pode ser instanciada como um certo tipo de interação de duas autoconsciências empíricas. Isso significa que a instanciação do conceito de autoconsciência exige uma estrutura totalizante que apenas pode ser realizada através da interação de duas autoconsciências. Além disso, as reflexões de Hegel dizem que nem toda interação de uma autoconsciência empírica com outra autoconsciência empírica forma uma instanciação do conceito de autoconsciência. Na especificação deste tipo de interação o ‘processo de reconhecimento’ é introduzido. Dentro da quarta ‘ambiguidade’ ou do duplo significado do processo de reconhecimento que Hegel identifica na *Fenomenologia*, encontramos o tipo específico de interação entre duas autoconsciências que é necessário e suficiente para a instanciação do conceito de autoconsciência. Nessa interação a ‘noção pura de reconhecimento’ (PhS § 185) manifesta a si mesma; “pura” porque apenas é compreensível para a consciência filosófica. A

formação da identidade prática de nossas autoconsciências cumpre na constituição da condição de possibilidade da liberdade social. Tais interpretações vinculam os temas desenvolvidos por Hegel nas esferas da vida ética da *Filosofia do Direito* com uma passagem específica desse quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*: a parábola da dialética do senhor-servo. Esse vínculo é estabelecido porque tais interpretações estão comprometidas com a ideia de que a parábola da dialética do senhor-servo opera uma “virada prática” no interior da economia discursiva da *Fenomenologia* (Pippin, 2011, p. 28; Neuhouser, 2009, p. 43; Honneth, 2008, p. 83; Thompson, 2020, p. 191-193).

Marx não teve contato com interpretações do primeiro tipo e, ele próprio, não viu na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ou, ao menos não comentou, acerca do papel das relações de reconhecimento na teoria hegeliana sobre a natureza social da liberdade. Daí que o meu interesse está centrado nas interpretações do segundo tipo. Afinal, Marx leu e criticou a *Fenomenologia* em seus Manuscritos de 1844. Já que teorias do primeiro tipo em algum grau também estão em consideração na segunda crítica de Honneth abaixo apresentada, penso que a negação de que Marx não tenha uma Teoria do Reconhecimento tal como as de segundo tipo, é suficiente para abandonar qualquer suspeita inclusive de que tenha sustentado qualquer teoria similar as do primeiro tipo. Negar, no entanto, que Marx tivesse uma Teoria do Reconhecimento não é meramente negar que Marx tinha uma teoria da autoconsciência humana, mas negar que se valeu dessa teoria para construir um ideal regulatório de reconhecimento que vigoraria como princípio estruturador de sociedades pós-capitalistas. Isso porque as tentativas juvenis de

perspectiva dos agentes A e B, o tópico da dialética do senhor e do servo, ainda não é relevante para este ‘puro’ nível estrutural. Hegel postula quatro ‘ambiguidades’ nesse processo de reconhecimento. As três primeiras dizem respeito à estrutura dialética básica da autoconsciência: a primeira é a necessidade do objeto enquanto objeto, cuja independência é, em segundo lugar, negada, e esta negação, em terceiro lugar, é, por conseguinte, performada de forma autônoma em si própria. Tudo isso pertence à estrutura do conceito puro de autoconsciência e não é específico para o reconhecimento. Contudo, a quarta ambiguidade a qual Hegel então explica (PhS § 182-3) é de um tipo distinto. O próprio Hegel enfatiza isso chamando atenção para o fato de que a essa altura (concernente às três primeiras ambiguidades) o reconhecimento foi imaginado não mais do que ‘como a ação de *uma* autoconsciência’ (PhS § 182). Porém, já que a terceira condição constitutiva para a autoconsciência exige que autoconsciência feita objeto performe ela mesma sua negação, é conceitualmente necessário que esse reconhecimento na parte da primeira autoconsciência ‘tenha ele próprio o duplo significado de ser ambos: sua próprio agir e o agir de um outro também’ (PhS, § 182)” (Quante, 2013, 715). Para uma interpretação um pouco diferente, ver a discussão de Pippin com Robert Brandom em seu *Hegel on Self-Consciousness* (2011), especialmente as partes IV e V da segunda parte.

formulação da crítica da economia política por parte de Marx não são críticas que apontam para um estado onde todos os conflitos humanos seriam resolvidos.

O alvo de Marx é específico: ele pensa que a crítica da economia política pode fornecer uma alternativa às relações de produção capitalistas que tornam inviável a nossa própria sobrevivência caso não vendamos nossa força de trabalho ao mercado. Há duas implicações em afirmar isso. A primeira é a de que em 1844 Marx não tinha formulado a crítica da economia política em toda sua inteireza. A segunda, por sua vez, é a de que se o alvo da crítica *é* a economia política – tanto a ciência teórica quanto a organização econômica real –, isso não implica nenhuma variante de economicismo. Afinal, se o alvo é específico, disso pode se seguir que lutas por reconhecimento são, ao menos em algum grau, autônomas em relação às relações de produção. Ou seja, elas *não são* objeto da consideração de Marx em sua crítica da economia política. O que de cara já mostra que, para Marx, tais lutas não são lutas secundárias. Elas somente seriam lutas secundárias se suas demandas *fossem* consideradas como objetos da crítica da economia política, pois dessa forma estariam subordinadas à dimensão das relações de produção. O que não significa que em sua formulação tardia da crítica da economia política Marx tenha desconsiderado o fato de que a forma social capitalista reforça a opressão a grupos sociais minoritários cuja identidade sofre da falta de reconhecimento social. Mas isso já sairia do escopo desse texto. Por ora, basta indicar que uma última implicação da interpretação que aqui defendo é a de que se não há Teoria do Reconhecimento de segundo tipo em Marx, fica impossível atribuir-lhe qualquer teoria da antropogênese da autoconsciência na história, tal como interpretações como a de Kojève poderiam sugerir. Se isso estiver correto, não somente consigo dizer que Marx não adotou um conceito de essência humana para fundamentar normativamente sua crítica do capitalismo, mas também que ele não forneceu *fundamento normativo* algum. O que não descarta a possibilidade, como tentarei demonstrar em outros lugares, de que Marx tenha adotado uma concepção de normatividade derivada em oposição a uma concepção de normatividade fundamentada.

IV Uma redução dos espectros de exigências de reconhecimento ao trabalho?

Em *Luta por Reconhecimento* (1992), Honneth (2009, p. 228) defende que o “jovem Marx” reduziu sua teoria normativa do reconhecimento economicamente e não foi capaz de penetrar na infraestrutura moral da gramática social das lutas sociais. Muito embora não tivesse tido acesso às formulações político-sociais do conceito de reconhecimento presente nas críticas às concepções naturalistas de indivíduo do jovem Hegel, o Marx de Honneth teria tido acesso à teoria da autoconsciência e da famosa dialética do senhor-servo na *Fenomenologia do Espírito*. Para Honneth, a fonte da incapacidade do jovem Marx em formular uma teoria crítica mais ampla sobre como deveríamos superar os efeitos danosos do estranhamento na sociabilidade capitalista remontaria ao fato de que Marx teria assumido uma interpretação da luta por reconhecimento “somente na versão estreita que havia assumido na dialética do senhor e do servo; com isso [...] sucumbiu já no começo de sua obra à tendência problemática de reduzir o espectro das exigências de reconhecimento ao trabalho” (Honneth, 2009, p. 230). Talvez Honneth tenha como alvo a seguinte formulação de Marx:

Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se [...] que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, *mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal*. Mas [...] está aí encerrada *porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção*, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (MARX, 2011, p. 88-89, grifos nossos)

Talvez Honneth estivesse localizando nessa identificação entre função emancipadora geral e emancipação política dos trabalhadores uma pressuposição normativa. Como se essa identificação representasse como uma redução econômica das exigências emancipatórias. O que faria todo sentido para alguém como Honneth que interpreta Marx como se esse sustentasse uma antropologia do “homem” e do “gênero humano” fundada na relação do trabalho. O jovem Marx só

poderia sugerir que todas as opressões humanas particulares (digamos de raça, de gênero etc.) não passariam de “modificações [...] dessa relação”, já que na base de sua antropologia filosófica encontraríamos o trabalho como essência. Um conceito de “trabalho”, de acordo com Honneth, “tão fortemente carregado em termos normativos que Marx pôde construir o ato de produzir como um processo de reconhecimento intersubjetivo” (Honneth, 2009, p. 230). Por isso, Marx apresentaria em seus *Excertos do livro de James Mill* a teoria da dupla afirmação como o “modelo de reconhecimento” das sociedades pós-capitalistas. Por ora, no entanto, quero apenas especificar o modo pelo qual Honneth entende que Marx pressupõe normativamente uma antropologia filosófica fundada no conceito de trabalho.

Para Honneth (2009, p. 232), foi somente porque Marx assumiu que as relações de reconhecimento em Hegel estariam reduzidas a versão apresentada na dialética do senhor-servo que, com o seu conceito antropológico de trabalho, ele pôde identificar “imediatamente o elemento da autorrealização pessoal com o do reconhecimento intersubjetivo”. Tanto é assim que, do modo como Honneth compreende, não seria preciso grande esforço para traçar paralelos entre a história do servo e do senhor com história das lutas de classes dos trabalhadores que, ao final de tudo, viriam a se reconhecer um na produção do outro em um suposto estágio pós-capitalista. Com isso em mente, Marx entenderia que no capitalismo o “gênero humano” estaria estranhado do “indivíduo pessoal” porque o indivíduo não reconhece sua objetivação particular como “um reconhecimento efetivo de todos os seus parceiros de interação, visto que ele os antecipa como co-sujeitos carentes” (Honneth, 2009, p. 232). Tudo se passando como se Marx fosse portador de uma teoria sobre a dialética histórica das relações de reconhecimento entre duas classes sociais antagônicas (proletários vs capitalistas, senhores vs servos etc.). Então, o efeito mais danoso do estranhamento presente na sociabilidade capitalista seria o da incapacidade de fazer com o que o ato de trabalho humano mais básico fosse também um ato de reconhecimento intersubjetivo. Reconhecimento intersubjetivo que não só constituiria a essência do trabalho, mas a essência do gênero humano enquanto trabalho. Como se nas relações de produção capitalistas a essência do “homem” se dilacerasse pela ausência de reconhecimento intersubjetivo. O ser humano apareceria como mercadoria e não como ser humano e não se

autorrealizaria em seu trabalho. Disso se seguindo que com base nesse conceito normativamente carregado de trabalho Marx poderia lançar um programa utópico de restauração dos laços essenciais e originários de reconhecimento para superar o horizonte burguês. De fato, essas passagens não deixam de soar familiares. Afinal, a maioria dos marxistas humanistas do Século XX não defenderam, se não exatamente essa, uma interpretação muito parecida? Mas será que é este mesmo o caso?

Quero levantar três contra-argumentos contra essa interpretação. O primeiro não necessitará ser desenvolvido, mas apenas mencionado. Diz respeito ao uso “estreito” que Marx fez da dialética do senhor-servo nos *Manuscritos de 1844*. Como Chris Arthur (1983) já mostrou, quase dez anos antes de Honneth escrever *Luta por Reconhecimento*, Marx jamais menciona nos *Manuscritos* a dialética do senhor-servo.⁴ Além disso, o próprio Marx adverte que seu conceito de trabalho objetivado e estranhado foi herdado “certamente [...] da economia nacional como um movimento de *propriedade privada*” (Marx, 2011, p. 87). Se o conceito de trabalho não tem origem em Hegel, cabe notar que nem David Ricardo, nem Adam Smith estavam preocupados com o processo de formação social da autoconsciência com base nas relações de reconhecimento. Talvez a hipótese interpretativa de Honneth ficaria já de começo inviabilizada e carente de boa vontade hermenêutica. Porém, reconheço que dizer isso não constitui uma objeção muito forte.

O segundo ponto requer um exame daquilo que se pode chamar de ‘primeira parte’ da suposta Teoria da Alienação do “jovem Marx”.⁵ Segundo interpretações muito difundidas, Marx dividiu sua ‘Teoria da Alienação’ em quatro momentos: (a) estranhamento em relação aos produtos do trabalho; (b) estranhamento em relação ao ato de trabalho; (c) estranhamento em relação ao gênero e (d) em relação aos

⁴ “No trecho em que Marx afirma que o ‘resultado final’ da *Fenomenologia* é ‘a dialética da negatividade enquanto princípio motor e gerador’ é a *todo este trabalho do espírito*, presente na *Fenomenologia*, que ele se refere. Naturalmente, na concepção de Marx o homem produz a si mesmo através do trabalho material. Porém, seria um erro derivar daí que seu elogio a Hegel se deve ao fato deste falar a respeito do trabalho material, tal como o trabalho do servo. Assim como, quando Marx declara que Hegel apreende o trabalho como sendo a essência, ele não está falando do que Hegel *realmente diz sobre o trabalho material* (por isso não se refere à relação ‘Senhor-Escravo’), mas está se referindo ao significado esotérico da dialética da negatividade na totalidade do movimento de autoposição do espírito [...]. Marx identifica na dialética da negatividade de Hegel a hipóstase da reflexão abstrata na filosofia em relação ao processo material através do qual o homem produz a si mesmo por meio de seu próprio trabalho [...]” (ARTHUR, 1983, p. 72, grifos nossos).

⁵ Em outro lugar pretendo mostrar como não há uma teoria unificada do estranhamento presente no “jovem Marx”.

outros seres humanos. Contudo, não se deve perder de vista que o principal objetivo de Marx nessa parte dos *Manuscritos de 1844* é mostrar que a propriedade privada não é um fato natural. Enquanto os economistas políticos “partem” do “fato natural” da “propriedade privada”, Marx (2011, p. 80) quer mostrar que a regulação da produção pela apropriação privada é a expressão necessária de um modo de organização social do trabalho especificamente determinado. Nesse sentido, Marx (2011, p. 80) se opõe a hipótese de explicação da propriedade privada que remonta ao exercício hipotético de um estado primitivo onde a propriedade privada seria necessária como uma suposição metafísica. Para se distanciar desse tipo de erro metafísico, Marx (2011, p. 80, grifos do autor) é enfático ao sublinhar que seu ponto de partida é um “fato nacional-econômico, *presente*”. De modo que, já de saída, estabelece uma cláusula sobre a extensão de suas afirmações: a validade de suas considerações posteriores vale somente para o *presente histórico* do capitalismo, ou seja, são historicamente determinadas. O que também o distingue de posições empiristas que poderiam se contentar em analisar somente fatos imediatos como, por exemplo, um ato qualquer de produção isolado na Inglaterra do Século XIX. Por isso, apesar de Marx (2011, p. 80) escolher um fato empiricamente verificável, este fato possui uma generalidade contextual: “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz”. É justamente essa generalidade contextual que será por ele conceituada por meio das quatro partes da Teoria da Alienação.

Como já comentei, considerarei aqui apenas a primeira parte. Ela diz o seguinte: na produção de riqueza, o trabalhador necessita objetivar seu trabalho e, ao fazer isso, necessita da natureza como *meio de vida* (MARX, 2011, p. 81). Marx observa que as relações de produção capitalistas colocam o ser humano diante da natureza *somente* enquanto trabalhador e assevera que este é um modo específico de se encontrar diante da natureza. Daí que é duplo o sentido em que a natureza é *meio de vida* para o trabalhador: (i) meio de atender suas necessidades físicas; (ii) e fornece os meios para o seu trabalho. Nessa relação, (i) quanto mais trabalho se objetiva na sociedade, tanto mais o trabalho se torna o meio social – e não natural – do próprio trabalho; e (ii) quanto mais o trabalhador trabalha, tanto mais o trabalhador vê o trabalho objetivar-se como seu *meio de vida*, isto é, seu meio de atender suas próprias necessidades físicas (MARX, 2011, p. 81). Por conseguinte, “o auge desta servidão é que somente como trabalhador se pode se manter como

sujeito físico” (MARX, 2011, p. 82).⁶ Na base destes fatos Marx explica que há uma relação social invisível a proposições empíricas imediatas: um certo tipo de condição de possibilidade prática da atitude do trabalhador moderno. Grosso modo, Marx quer dizer de modo enfático: *é assim que o trabalho se objetiva em sociedades capitalistas*. Salta à vista que, quando o trabalho vira elemento antropológico central da vida humana, outras possibilidades de relação entre “ser humano” e “natureza” são bloqueadas. Uma vida baseada normativamente no trabalho e que procura *nele* a autorrealização é aquela em que quanto mais produzimos, menos temos. Ou seja, o trabalho é o exato oposto da autorrealização. Marx está dizendo que o trabalho enquanto *meio de vida* produz efeitos danosos à nossa vida sensível. O que contraria diretamente a hipótese de Honneth segundo a qual em Max encontraríamos o trabalho enquanto um requisito antropológico universal capaz de estabelecer a base de critérios normativos de avaliação dos efeitos patológicos da sociabilidade capitalista.

Em terceiro lugar, tenho que encarar a passagem de maior dificuldade para minha interpretação, a saber, aquela onde Marx supostamente operaria uma identificação redutora entre emancipação humana e emancipação política. De fato, Marx (2011, p. 87) afirma que “todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências” do trabalho estranhado. É preciso lembrar, entretanto, que na ordem da exposição de sua Teoria da Alienação, a conclusão de Marx (2011, p. 89) é a de que o trabalho como meio objetificado de vida gera as seguintes consequências: (i) o trabalho só é passível de posse porque tem existência externa, uma espécie *sui generis* de “objetividade social”; (ii) e que essa é uma condição necessária para que a apropriação privada dos produtos do trabalho seja a regulação geral da organização social do trabalho moderna. Até porque não existe apropriação privada de sujeitos, mas somente de objetos e coisas objetificadas. Porém, essa conclusão sobre a propriedade privada, objetivo central dessa parte dos *Manuscritos*, não cumpre apenas a função de explicar o fato historicamente presente do desapossamento constante dos trabalhadores por meio de seu próprio

⁶ Em todas as sociedades o trabalho é indispensável para que a condição biológica dos seres humanos seja mantida. Mas o que Marx está querendo chamar atenção aqui – e só fará com a devida exatidão com o conceito de “trabalho abstrato” em *O Capital* – é que no modo de produção capitalista só sobrevivemos ao vender força de trabalho ao mercado. O que significa que o trabalho é uma atividade generalizada de todas as classes sociais e, por essa razão, torna-se uma categoria específica desse modo de sociabilidade.

trabalho. Com ela, e aqui penso que meu ponto se torna mais forte, Marx quer chamar atenção para o fato de que sua crítica ao capitalismo *não pode* ser construída “do ponto de vista do trabalho”.⁷ Afinal, é exatamente isso que ele censura a Proudhon na seguinte passagem:

A economia nacional parte do trabalho como sendo propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho e contra a propriedade privada. Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo [...] (MARX, 2011, p. 88, grifos do autor).

Claro que esta não constitui a versão acabada da crítica da economia política. Mas é verdade, no entanto, que esse avanço na formulação já determina a ausência de interesse por parte de Marx em qualquer tipo de fundamento externo para criticar o capitalismo com base no trabalho. O que não somente anula a interpretação de Honneth de que o trabalho fornece a Marx a base de critérios de reconhecimento, mas também nega a presença de toda e qualquer externalidade como fonte de crítica. Como se vê, Marx está interessado em desenvolver uma crítica sobre a “contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo” e evita cair na “aparente contradição” de que o trabalho poderia ser mobilizado como categoria crítica das relações sociais nas quais a propriedade privada é o fundamento geral. Por essa razão, Marx sugere que é preciso se emancipar *do trabalho enquanto meio de vida* e não “concluir em favor do trabalho”.

O motivo, porém, não é apresentado por Marx nesses termos, mas com uma consideração sobre o que aconteceria caso considerasse o “trabalho” enquanto “ponto de vista da crítica”: pleitearia a mera *igualdade salarial* (se quisermos, um tipo específico de relação de reconhecimento) e não a abolição completa das relações de produção modernas (MARX, 2011, p. 89). Além disso, a *igualdade salarial* pressupõe a existência da apropriação privada que, por sua vez, pressupõe o trabalho tornado objeto de apropriação. Ou seja, a *igualdade salarial*, enquanto tipo específico de relação de reconhecimento, só é possível (ainda que seja de todo improvável) em sociedades capitalistas. Disso se seguindo que Honneth tem razão

⁷ Para uma interpretação geral do mesmo tipo sobre a crítica da economia política em Marx, ver Postone (2014, p. 22-26).

sobre o fato de que em Marx há uma ausência de gramática moral. O que Honneth se esquece é que a ausência desta gramática não diz respeito à redução dos “espectros das exigências de reconhecimento ao trabalho” – isso implicaria assumir que a posição do ‘jovem Marx’ fosse a de que o estranhamento humano teria fim com a *igualdade salarial* dos trabalhadores que, como vimos, além de não ser o caso, é motivo da censura marxista a Proudhon –, mas sim ao fato de que Marx está tentando fazer uma *crítica imanente* do capitalismo; uma crítica da “contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo”.⁸ Ou seja, não só o trabalho não é uma pressuposição normativa, como não há pressuposição normativa alguma. O ponto da crítica é a contradição da *estrutura interna* das relações de produção modernas.

Tudo que podemos falar é que Marx pensa que “todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências” do trabalho estranhado e não das relações de produção em todos os tempos históricos. Quanto mais não seja para efeitos de precisão: *só* no modo de produção capitalista é que “as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação”. O meu ponto é que o mote de Honneth só faria sentido *se houvesse* uma pressuposição normativa e se, por sua vez, os critérios de tal pressuposição estivessem ancorados em uma antropologia filosófica fundada no trabalho. Como procurei demonstrar acima, nenhuma dessas condições é o caso. Tudo o que se pode concluir daqui com relação às outras opressões é que, em um futuro estágio pós-capitalista, elas não dependeriam mais de seu caráter “econômico”. O que não quer dizer que, superada esta condição moderna, não haverá mais trabalho, mas somente que o trabalho não será um princípio antropológico da organização social de nossa vida coletiva.⁹

⁸ Discordo aqui de Hans Flickinger (1986, p. 69, grifos nossos) que, embora leia os textos juvenis de Marx como tentativas inacabadas de formular a crítica da economia política, pensa que o grande empecilho de conclusão da crítica ao trabalho estranhado ser uma formulação adequada era uma espécie de pressuposição normativa: “Penetrando na realidade social aparentemente deformada pelo poder do capital, Marx *pressupunha, ao fundo, a ideia de crítica de uma sociedade de homens que se reconhecessem mutuamente como pessoas autônomas, tomando este ideal como medida argumentativa*”.

⁹ Concordo com Safatle (2016, p. 236) que os textos do ‘jovem Marx’ revelam que “a condição proletária não se confunde com alguma demanda de reconhecimento de formas de vida desrespeitadas, claramente organizadas em suas particularidades”. Porém, discordo de sua tentativa em forjar um conceito antipredicativo de reconhecimento *a partir* do “jovem Marx”. Especialmente quando sugere que “a luta de classes em Marx não pode ser compreendida como mera expressão de formas de luta contra a injustiça econômica, já que ela é também modelo de crítica à tentativa de transformar a individualidade em horizonte final para todo e qualquer processo de reconhecimento social” (SAFATLE, 2016, p. 237). Como vimos, para Marx, a “igualdade econômica” não é “condição necessária, [...] para o reconhecimento social [...]” (SAFATLE, 2016, p. 240). Marx não está em busca de uma organização social onde laços de reconhecimento igualitários sejam necessários.

V Uma concepção estreita de liberdade social?

Passo agora a análise da crítica de Honneth, em *A Ideia de Socialismo*, à suposta teoria da dupla afirmação apresentada nos *Excertos sobre James Mill*. Honneth não pretende fazer “um debate fundamental sobre a teoria geral” de Marx, mas apenas ressaltar aspectos relevantes “para a autocompreensão do movimento socialista” (HONNETH, 2017, p. 31). Para Honneth, o “jovem Marx” teria sido primeiro socialista a tentar propor uma solução conceitual para a compatibilização da liberdade individual com a convivência comunitária. Honneth, no entanto, usa citações de Marx para situar o lugar dessa presumida solução na história hermenêutica do conceito socialista de liberdade social. O lugar que os *Excertos* ocupam nessa hermenêutica é o de apresentação da ideia de uma “sociedade intacta”, já que neles, mais do que nos *Manuscritos*, ficaria revelada “toda dependência de Marx em relação a Hegel” (HONNETH, 2017, p. 32). Pois, para Honneth (2017, p. 32) Marx oporia “dois modelos sociais contrastantes [...] recorrendo a dois modos distintos de reconhecimento mútuo”: o modo de reconhecimento mútuo capitalista e o modo de reconhecimento mútuo socialista. Neste último, vigoraria um princípio normativo de constituição de uma “sociedade intacta” informada por um conceito de liberdade social cujo aspecto central seria o reconhecimento intersubjetivo e coletivo de sujeitos economicamente iguais, onde as ações sociais dos indivíduos implicariam uma “dupla afirmação” de suas identidades: (i) o trabalho próprio individual autêntico e (ii) o reconhecimento de meu trabalho na produção do outro, bem como o reconhecimento da participação coletiva na minha produção. De outra parte, em uma sociedade capitalista o sistema de ações sociais “levadas a cabo individualmente” ou por uma “afirmação unilateral de si” estabeleceria vínculos sociais *somente* com base no interesse privado de indivíduos atomizados (HONNETH, 2017, p. 32-33).

É verdade que nos *Excertos* Marx faz uso do termo “reconhecimento” para expressar o modo de sociabilidade atomizado engendrado pelo trabalho estranhado e pela propriedade privada. Marx (2016, p. 158) afirma que na sociabilidade capitalista “nosso reconhecimento recíproco sobre o poder recíproco dos nossos objetos é [...] uma luta, e na luta triunfa quem possui mais energia, força,

inteligência e habilidade”. É dizer, o reconhecimento recíproco da propriedade privada entre dois indivíduos só é possível em um modo específico de organização social onde o aspecto mais generalizado da vida social, o estranhamento do trabalho ou a compra e a venda da força de trabalho, gere a necessidade de relações recíprocas de reconhecimento que garantam, através de “uma luta”, o “poder recíproco de objetos”. Portanto, Honneth tem razão quando diz que Marx enxerga nessa forma de sociabilidade capitalista um modelo de reconhecimento mútuo. O que lhe escapa é que, para Marx, “reconhecimento” é a aparência especificamente necessária de uma sociabilidade baseada, como vimos na seção anterior, na antropologia do trabalho estranhado.

Além disso, Honneth (2017, p. 33) afirma que Marx recorre “a uma ideia da *Fenomenologia do Espírito*”; a mesma “versão estreita da dialética do senhor-servo” da sua crítica a Marx em *Luta por Reconhecimento*. Por certo, nos *Excertos* Marx diz que a sociedade capitalista “*aparece [...] de fato* como a relação de dominação e escravidão” (MARX, 2016, p. 159, grifos nossos). Porém, Marx nem menciona Hegel. Se por “ideia da *Fenomenologia do Espírito*” Honneth tem em mente a mesma associação com Hegel que fizera em *Luta por Reconhecimento*, sua hipótese deveria ser filologicamente mais bem explicada. Pois, até onde posso ver, a evidência mais imediata nos levaria a crer que aqui apenas há uma repetição do *dictum* de Marx presente nos *Manuscritos*: “o auge desta servidão é que somente como trabalhador se pode se manter como sujeito físico” (MARX, 2011, p. 82). Até porque essa passagem está localizada em um momento do discurso dos *Excertos* totalmente apartado daquela passagem acima mencionada na qual Marx fala de “reconhecimento recíproco”. Em todo caso, se mesmo assim supormos que a sociedade capitalista “*aparece [...] de fato*” como uma luta por reconhecimento entre senhor e servo, Marx não estaria a considerar o reconhecimento um modo necessário específico das relações sociais capitalistas aparecerem, isto é, um modo de apresentação? E como poderia ele, então, desejar que em uma sociedade emancipada do trabalho as relações sociais aparecessem sob essa forma se ela é própria de relações sociais onde a propriedade privada é uma forma generalizada?

Seja como for, o argumento de Honneth chama atenção para uma passagem específica dos *Excertos*:

Suponhamos que nós tivéssemos produzido enquanto homens: cada um de nós teria, em sua produção, afirmado duplamente a si mesmo a ao outro. Eu teria 1) objetificado minha individualidade e sua peculiaridade em minha produção e, assim, fruído tanto de uma manifestação vital individual durante a atividade como, na contemplação do objeto, da alegria individual de saber minha personalidade como um poder objetivo, sensivelmente contemplável e, por isso, elevado acima de toda dúvida. 2) Em tua fruição ou em teu uso de meu produto, eu teria imediatamente a fruição tanto da consciência de ter satisfeito em meu trabalho uma carência humana, isto é, de ter objetificado a essência humana e, assim, de ter proporcionado à carência de um outro ser humano seu objeto correspondente, 3) de ter sido para ti o mediador entre ti e o gênero, de ser sentido e sabido por ti mesmo como complemento de teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, portanto, de me saber confirmado tanto em teu pensamento quanto em teu amor, 4) de ter produzido imediatamente em minha manifestação vital individual a tua manifestação vital, portanto de ter confirmado e efetivado imediatamente em minha atividade individual o meu ser, minha essência humana, minha comunidade (MARX, 2016, p. 160, grifos do autor).

É essa específica interpretação de Honneth que quero contestar. Sobre essa passagem, Honneth (2017, p. 34) diz:

Embora Marx apenas mencione aqui a ‘dupla resposta afirmativa’ dos membros da sociedade entre si, **é óbvio** que tem em vista relações de produção as quais os seres humanos se reconhecem reciprocamente na sua necessidade individual (grifos nossos).

À luz de todas as considerações anteriores, no limite, parece implausível simplesmente dizer que isso “é óbvio”. Mas contra-argumentar apenas isso é ainda muito pouco. O que se deve questionar é se é possível ou não interpretar essa suposição do ‘jovem Marx’ como um modelo distinto e, por conseguinte, ‘pós-capitalista’ de reconhecimento mútuo. De saída, essa sugestão de Honneth encontra sérias dificuldades, porque no caso das relações sociais capitalistas o reconhecimento a que Marx se refere é, como vimos, seu modo específico de aparência. O que implica assumir que reconhecimento, nos termos por Marx empregados, não é um conceito que tem por referência a **constituição** geral de relações sociais (em todas as sociedades possíveis) que supostamente, variaria entre “afirmação unilateral de si” ou “dupla afirmação de si” (MARX, 2016). Ao contrário, trata-se de uma expressão conceitual que denota **um modo de apresentação**. Como tentei sugerir, o reconhecimento mútuo do “poder recíproco sobre objetos”

pressupõe o trabalho estranhado para que as relações sociais entre os indivíduos atomizados possam aparecer como uma luta pelo reconhecimento de suas propriedades privadas. Porém, há ainda um segundo problema com essa passagem e talvez meus contra-argumentos só adquiram eficácia caso eu solucione este problema, além de apontar que o reconhecimento é a expressão conceitual propícia da sociedade capitalista. Trata-se do seguinte: o que devemos entender, na passagem acima citada, por “essência humana”?

Para assumir uma posição, explorarei dois modos distintos de interpretação desse conceito. Michael Quante (2013, p. 719), por exemplo, nega que haja qualquer essencialismo antropológico no “jovem Marx” e sugere, em parte com razão, que

Marx utiliza ‘essência’ em um sentido que não exclui mudanças no curso do desenvolvimento histórico [...] O tópico aqui é a **essência do trabalho** em sua forma estranhada [não a essência humana – F.T] [...] e não a essência invariante do trabalho durante suas diferentes mutações históricas [...] (grifos nossos)

Porém, no item 2) dessa “utopia negativa”,¹⁰ Marx é enfático ao dizer que os indivíduos teriam consciência “de ter objetificado a **essência humana**”. Ou seja, a despeito de Quante ter razão quanto ao fato de que se trata de uma noção historicamente mutável de essência, Marx emprega “essência humana” positivamente. Portanto, podemos reter a ideia de uma essência não-imutável, mas negar que Marx se refira somente a “**essência do trabalho**”.

Luiz Phillippe de Caux (2016, p. 225) afirma que se encontra aí uma “suposição contrafática” que contempla o “ideal regulatório” da sociedade pós-capitalista. Para ele, Marx defende a substituição do reconhecimento formal e materialmente assimétrico, próprio da “luta” pelo “poder recíproco sobre os objetos”, por uma regulação social onde as relações de reconhecimento socializariam sujeitos igualmente. Ou seja, a “dupla afirmação de si” tornaria possível a efetivação igualitária da simetria material entre os trabalhadores na sociedade pós-capitalista. Para Marx, entretanto, reconhecimento é um conceito que

¹⁰ Termo cunhado por Quante (2013). A passagem de Marx citada é característica do que podemos entender por “utopia negativa”: uma rejeição dos elementos constitutivos da presente sociedade capitalista que não apresenta os elementos constitutivos da sociedade do futuro.

denota um modo específico de apresentação, supor que este conceito também tivesse uma conotação normativa (um “ideal regulatório”) seria contradizer o próprio modo de uso deste termo por parte de Marx. Como se poderia admitir que um conceito que tem em vista a descrição de um processo historicamente específico de **apresentação formal** possa também explicar a **constituição material** de uma outra sociedade? Deste autor, podemos reter a ideia de que a “utopia negativa” se compromete com uma “suposição contrafática”, mas seria implausível assumir que ele tenha qualquer tipo de conotação “regulatória” ou normativa.

Sumarizemos a coleta de posições: o conceito de “essência humana” é uma noção historicamente variável e a hipótese de sua realização no mundo é introduzida por Marx em termos contrafactuais. Porém, não permanece sem resposta aquilo que Marx entende por “essência humana”? Gostaria de chamar atenção para um ponto cego dessas interpretações. A “suposição contrafática” de Marx descreve duas coisas: i) uma espécie de **confirmação** intencional e sensível da ação individual na ação de um outro, ou seja, uma afirmação dupla de si; ii) e que isso é **resultado** da objetificação da essência humana. O que podemos inferir disso é que o termo “resultado” revela que aquela “confirmação” é **prática**. Ou seja, não existe antecipação teórica sobre modos futuros de apresentação de práticas sociais que ainda não existem. Já que “reconhecimento” é uma descrição da apresentação específica da prática da “afirmação unilateral de si” – a luta pelo “poder recíproco sobre os objetos” –, deveríamos notar que “afirmação dupla de si” descreve uma prática social e não o modo de apresentação dessa prática social.

Mas o que significa dizer que a objetivação da essência é uma prática? Talvez seja útil introduzir a distinção entre “essência humana” de re e “essência humana” de dicto para explicar este ponto.¹¹ Se adaptarmos a clássica distinção de Pedro Abelardo e tirarmos de cena os modais, poderíamos dizer que interpretar a essência humana como de re significa que o termo se refere ao próprio humano, tal como ele é independente das condições históricas do trabalho. Por outro lado, caso a interpretação seja de dicto, aquilo que o ser humano **pode vir a ser** é uma espécie de “abstração razoável” que sempre depende da variação da organização da vida

¹¹ Para isso, ver a seção 2 do capítulo 10 de De Re/De Dicto de Keshet e Schwarz (2019, p. 2- 3). Para uma referência moderna acerca do tema, conferir a distinção de Quine (1956, p. 184) que, ao invés de chamar de proposições *de re* ou proposições *de dicto*, classifica entre termos relacionais e termos nocionais. (Sou muito grato ao meu colega e amigo Andrew Moura por chamar minha atenção para essa distinção e seus usos interpretativos).

social; não se trata uma forma específica de ser que lhe seja essencial.¹² Se essa for a interpretação correta, “essência humana” não é abstração que constitui o indivíduo isolado enquanto gênero, mas de uma abstração feita “na cabeça” do próprio Marx para afirmar o seguinte: se há uma “essência humana”, então ela está sujeita a mudar de acordo com os diferentes modos de organização das relações sociais. O ônus de quem insiste em uma interpretação *de re*, é o de que, além de possuir uma referência específica e invariável, “essência humana” seria apenas um complemento causal da objetificação do trabalho, um resultado do trabalho humano. Como se “essência humana” fosse um modo de dizer “trabalho”. A plausibilidade dessa distinção é sugerida pelo fato de que “essência humana” é um substantivo indeterminado, o que lhe confere a capacidade para interpretações distintas. Isto é, “essência humana” só se distingue de qualquer sentença ambígua do tipo “Ralph acredita que *x* é um espião” – para ficar com o exemplo de Quine (1956) – por ser um substantivo complexo, mas nada perde em indeterminação. Nesse caso, pode se atribuir a Ralph a crença de uma descrição definida (uma proposição *de re*) ou de que essa crença é uma atitude proposicional que compromete Ralph com o conteúdo formal da sentença, por exemplo, um alguém *qualquer* é um espião (uma proposição *de dicto*). E muito provavelmente Marx não empregou “essência humana” como um termo singular dotado de uma referência específica e invariável. Uma interpretação *de dicto* nos permite insistir no fato de que o conteúdo “universal” do substantivo “essência humana” é uma questão gramatical e, por conseguinte, a realidade da “essência humana” não tem nada de fixo, abstrato e geral.

De acordo com uma interpretação *de dicto*, “essência humana” não passa de uma espécie de “abstração razoável”. Trata-se de uma sentença abstrata e não de uma realidade abstrata. O que implica dizer que não há uma única forma concreta que a “essência humana” pode assumir, uma vez que varia historicamente e contextualmente. Trata-se de uma proposição empiricamente genérica e, quando

¹² Essa ideia não é tão clara nos *Manuscritos de 1844*. No entanto, nas passagens desse Manuscrito onde Marx (2011, p. 105ss) discute o comunismo como ‘negação da negação’ e procura criticar a ideia de “comunismo grosseiro”, ele levanta objeções contra Feuerbach que em um certo sentido antecipam o conteúdo de uma das teses que viria a escrever somente em 1845. É o seguinte: “[...] a essência humana não é um abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx, 2007, p. 534). Isso marca o rompimento definitivo de Marx com qualquer noção antropológica de gênero humano.

muito, trivial que, por sua vez, sugere uma mera concepção e não uma proposição acerca do núcleo normativo intrínseco ao conceito de “essência humana”. Se assim for, então, ter a consciência “de ter objetificado a essência humana” é **ter domínio consciente** sobre como organizamos nossas carências naquele momento e não consciência acerca de um dever específico sobre como organizar socialmente o atendimento de nossas carências. Nesse caso, a organização social seria inseparável da consciência humana e não adquiriria nenhum **modo de apresentação** alheio às consciências – nem mesmo o de reconhecimento. A conclusão mais consequente dessa interpretação é a de que Marx está postulando que **não se precisa de reconhecimento mediador** para atender essas carências, pois “reconhecimento” não é uma relação constitutiva das relações sociais, mas a forma específica delas aparecerem sob o capitalismo. Pode-se mesmo sugerir que o caráter “utópico” dessa “suposição contrafática” é que ela almeja uma situação pós-capitalista onde as práticas sociais da “afirmação dupla de si” sejam uma expressão **sem representação** da vida social. Pois está implícito nessa tese que um conjunto de práticas sociais só pode se apresentar de qualquer modo específico – e o “reconhecimento” seria um –, caso haja uma **representação real** das relações sociais que exista fora da consciência humana: o trabalho estranhado, como vimos na seção anterior. Podemos ver com mais clareza aqui que a tentativa de crítica do capitalismo por parte Marx é imanente: ele tenta não supor nenhum critério externo de crítica, mas atenta para **uma possibilidade** no interior do estado atual de coisas. Não há nenhuma **fundamentação normativa** que diga: “você deve realizar a essência humana”. O ponto de Marx é o de que, para que os humanos possam fruir de suas próprias expressões práticas, não há **necessidade** de reconhecimento da propriedade alheia. É possível que exista uma situação na qual a ausência do trabalho estranhado permita relações sociais de outro tipo. A ausência de representação suposta por Marx revela que a sociedade pós-capitalista impediria a formação de um complexo identitário entre trabalho, troca e propriedade. Sendo assim, não haveria uma imagem objetiva para a **expressão social** de nossa vida, tal como é o caso do “reconhecimento”. Segundo uma leitura de re, Marx teria como referência o trabalho como “essência” e forneceria uma antecipação teórica da imagem da “essência humana” e de sua realização como um dever sobre como as relações sociais teriam de ser representadas e apresentadas no “pós-capitalismo”.

Meu ponto é o de que a leitura correta é a interpretação de dicto. Isso porque o modo pós-capitalista de expressão da “essência humana” não funciona como um “ideal regulatório” ou como um critério normativo exterior. Caso não tenha tido sucesso, ao menos era isso que Marx **tentou** evitar. Marx almejava uma outra expressão da vida humana; uma possibilidade latente no próprio modo moderno da vida social. Por isso, ele não apresenta nenhum critério material de avaliação e, muito menos, um critério normativo de reconhecimento. Afinal, relações de reconhecimento são modos de apresentação e não práticas constituintes de sociedades. A “dupla afirmação de si” é uma prática social sem imagem. Não é à toa que Marx a introduz contrafactualmente.

Se em parte concordei com De Caux e Quante, a interpretação de Honneth não se sustenta. Pois além de assumir uma interpretação de re do texto de Marx, Honneth implausivelmente considera que Marx tem em vista um “ideal regulatório” informado por critérios de reconhecimento oriundos de uma antropologia filosófica cuja essência é o trabalho estranhado. Basta lembrar que na seção anterior vimos, para usar os termos desta seção, que Marx descreve que o trabalho é a “essência humana” no capitalismo. O que colocaria Honneth numa aporia: i) ou aceitar que Marx possui um critério trans-histórico e normativo de reconhecimento; ii) ou aceitar que a essência humana trans-histórica é a antropologia que Marx atribui ao capitalismo. O que ele parece fazer é assumir os dois. Mas não é possível comer o bolo e guardá-lo ao mesmo tempo.

VII Considerações Finais

A crítica do “jovem Marx” à sociabilidade capitalista não escapa a objeção de utopia. O fato de Marx introduzir um contrafactual já demonstra seu insucesso na tentativa de formulação da crítica imanente. Isto é, ele não consegue mostrar nos Manuscritos e nos Excertos que o capitalismo é internamente insustentável. Naturalmente, no curso de sua vida, Marx abandonou essa “utopia negativa” e adotou o “socialismo científico”.¹³ Mas isso se deve ao fato de que demorariam

¹³ Com o termo “socialismo científico” não me refiro à concepção divulgada por Friedrich Engels – a partir do opúsculo *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* – e adotada pela maioria dos marxistas de final do Século XIX e começo do Século XX – notadamente aqueles lugares comuns da Segunda Internacional –, mas tenho em vista o conjunto de críticas que Marx e Engels

muitos anos até que sua crítica da economia estivesse completa. Por essa razão, não devemos esquecer que esses manuscritos juvenis não foram obras escritas com o intuito de publicação. Eles **não apresentam** a sua posição definitiva. Espero ter aqui esclarecido como **mesmo** no “jovem Marx” não há nenhum reducionismo economicista. E que só haveria se, de fato, houvesse uma Teoria do Reconhecimento em seus textos. Mas esses escritos não só expõem tentativas da crítica imanente do capitalismo, pois, como procurei sugerir, também apresentam esboços de críticas a teorias normativas em geral.

Referências

ARTHUR, Christopher. Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. *New Left Review*, n. 142, p. 67-75, 1983.

DE CAUX, Luiz Philipe. Reconhecimento como Categoria Crítica em Marx. *Constelaciones. Revista de Teoria Crítica*, n. 8/9, p. 211-235, 2017.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: O Porão de Uma Filosofia Social*. L&PM: Porto Alegre, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 9. ed. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 2014.

HONNETH, Axel. From desire to recognition: Hegel's account of human sociality In: QUANTE, Michael; MOYAR, Dean (Eds.) *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 76-90.

_____. *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. 2. Ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *A Ideia de Socialismo: Tentativa de Atualização*. Trad. Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017.

KESHET, Ezra e SCHWARZ, Florian. De Re/De Dicto In: GUNDEL, Jeanette e ABBOTT, Barbara. *The Oxford Handbook of Reference*, 2019. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199687305.001.0001/oxfordhb-9780199687305-e-10>> Acesso em: 20 out. 2020.

endereçaram ao que se pode chamar de “teorias alemãs da razão prática”. Em outro lugar, procurarei mostrar que essas críticas desempenharam um papel fundamental na construção dos pressupostos da crítica da economia política de Marx. Versões – pouco exploradas, é verdade – dessa crítica se encontram na crítica de Marx e Engels (2007, p. 192-202) a Max Stirner e nas críticas ao “verdadeiro socialismo” presentes no *Manifesto Comunista* (Marx e Engels, 2017, p. 44-46).

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

MARX, Karl. Excertos do Livro de James Mill ‘Éléments d’économie politique’. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21., n. 1., p. 147-161, jan./jun. 2016.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 2 ed. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____; ENGELS Friedrich. *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. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; _____. Manifesto Comunista. In: MARX, Karl et al. *Manifesto Comunista / Teses de Abril*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2017, pp. 21-52.

NEUHOUSER, Frederick. Desire, Recognition and the Relation between Bondsman and Lord. In: WESTPHAL, Kenneth R (Eds.). *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008, p. 37-54.

PIPPIN, Robert. What is the Question for which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer? *Blackwell Publishers*, p. 155-172, 2000.

_____. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

QUANTE, Michael. Recognition in Capital. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 16, n. 4., p. 713-727, 2013.

QUINE, Willard von. Quantifiers and Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*. v. 53, n. 5., p. 177-187, 1956.

SAFATLE, Vladimir. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. In: SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, pp. 223-252.

THOMPSON, Michael J. *The Specter of Babel: A Reconstruction of Political Judgment*. New York: State University of New York Press, 2020.

RECEBIDO: 23/07/2020

RECEIVED: 23/07/2020

Aprovado: 25/05/2021

Approved: 25/05/2021