

APRESENTAÇÃO

Liberdade, crítica e patologias sociais: Frederick Neuhouser e os compromissos normativos do “jovem Marx”. Apresentação à tradução de “Marx, Hegel e o valor dos ideais ‘burgueses’”, de Frederick Neuhouser

Felipe Taufer

fe.taufer@hotmail.com

(Universidade de Caxias do Sul, Brasil)

Entre tantas outras, há três razões pelas quais o público brasileiro pode ter interesse no texto “Marx, Hegel e o valor dos ideais ‘burgueses’” de Frederick Neuhouser. A primeira delas tem a ver com o que se pode chamar de uma função esclarecedora a respeito dos valores com os quais a crítica de Marx à sociedade capitalista está comprometida. Julgo que essa função esclarecedora demonstra a importância política e social do texto, a qual pode passar despercebida caso a atenção exclusiva do leitor se direcione à disputa teórica que Neuhouser enfrenta. A segunda razão é o caráter contextual que a disputa interpretativa sobre Marx apresenta. Neuhouser admite, logo na abertura de seu texto, que a questão sobre a possibilidade de uma *teoria normativa* em Marx - e se nela os valores burgueses (igualdade, liberdade e justiça) desempenham um papel positivo ao informar a crítica - é uma questão aberta à qual ele tenta apresentar uma solução. Por fim, mas não menos importante, a posição desse texto nas recentes reflexões de Neuhouser sobre as patologias sociais é certamente uma discussão importante.

A visão muito difundida de que Marx era um igualitarista não é perpetuada somente por seus críticos, mas é defendida por aqueles que compreendem a si mesmos como marxistas. Também não é uma visão restrita a discussões teóricas sobre a interpretação de sua crítica ao capitalismo.¹ Essa visão ainda inspira muitos movimentos sociais e partidos políticos que, de uma forma ou outra, dizem-se orientados pela crítica de Marx à sociedade capitalista como desigual.² No entanto,

1 Cf. Cohen (1988, p. 209-238), que defende que a crítica à exploração capitalista tem por base um igualitarismo. Uma versão mais recente desse igualitarismo, é defendida por Safatle (2016, p. 240, grifos meus) quando, ao incorporar a crítica do “jovem Marx” à sociedade moderna em sua noção de reconhecimento antipredicativo, argumenta que para Marx a “igualdade econômica” é “condição necessária [...] para o reconhecimento social”.

2 Um caricatura dessa posição é encontrada na declaração de abertura do texto de Wood (1972, p. 244): “Quando lemos as descrições de Karl Marx do modo de produção capitalista [...] todos nossos instintos nos dizem que são descrições de um sistema social injusto. Marx descreve uma sociedade na qual uma classe [...] singular de pessoas livres é ociosa e vive em conforto, enquanto outra classe

Neuhouser (2021, p. 156) defende, com razão, que o fato de o ideal de igualdade não desempenhar um papel relevante na crítica de Marx “é um aspecto atrativo de sua posição”. Neuhouser oferece uma interpretação convincente acerca do papel central que o valor da liberdade ocupa na noção de emancipação humana do “jovem Marx”. Há três compromissos normativos principais de Marx com esse ideal:

- (i) as aspirações reais de uma vida socialmente livre que subjazem à forma de vida moderna, mas que não podem ser realizadas devido à separação política entre as esferas pública e privada, a qual surge no interior do modo de produção capitalista - ou seja, para viver de modo livre, é necessário que as práticas da “esfera pública” estejam *refletidas* em meus “compromissos privados” e individuais e não opostas a eles;
- (ii) nossas carências não são satisfeitas por uma simples fusão abstrata entre a liberdade liberal e uma noção distributivista de justiça, mas somente por laços sociais livres - isto é, nossas carências só são efetivamente atendidas em sociedades nas quais o princípio social estruturador é (i); e
- (iii) para que nossa vida seja experienciada como livre é preciso que nossas forças sociais sejam coletivamente organizadas de modo autodeterminado - a saber, isso requer uma associação de indivíduos livres para governar a “realidade mais íntima da vida produtiva ordinária” (Neuhouser, 2021, p. 153).

Tais compromissos normativos se opõem ao igualitarismo do marxismo ordinário. Isso porque, embora a separação social entre as esferas pública e privada seja o alvo da crítica de Marx, ele não faz isso em nome de um superestatismo de esquerda no qual o planejamento público suprimiria qualquer espaço restante da vida privada em nome do ideal de igualdade.³ Como Neuhouser enfatiza, a diferença a ser abolida é

[...] vive carente e na miséria, trabalhando para produzir a riqueza desfrutada pela primeira. [...] Do modo como Marx descreve, não é somente a sociedade capitalista que nos parece injusta, mas as descrições dele sobre ela que parecem conotar injustiça”. Postone (2014, p. 61-104) também ofereceu uma crítica do paradigma do marxismo tradicional. De modo geral, o marxismo tradicional insiste que o ponto de Marx em sua crítica da economia política se restringe à *distribuição* do valor como forma histórica específica de riqueza. Essa má compreensão de Marx frequentemente leva a interpretações igualitaristas de sua crítica. Uma crítica similar pode ser encontrada em Arthur (2016, p. 62-70). Para uma versão politizada do igualitarismo do marxismo tradicional aqui criticado, ver o recente *Manifesto Socialista* de Sunkara (2020, p. 56, grifos meus), para quem “Marx descrevia uma democracia *igualitária*, participativa”.

³ Concepções parecidas, mas com algumas diferenças notáveis, encontram-se tanto em *A Ideia de Socialismo* de Axel Honneth (2017), quando demonstra os *déficits políticos* do “jovem Marx”, quanto

a diferença que a *vida social* assume no modo de produção capitalista - aquela entre a sociedade civil e o Estado. Em uma importante nota de rodapé, ele sublinha um aspecto da noção de emancipação humana não suficientemente observado na prática política ordinária e que permanece oculto em muitas elaborações acerca de certas experiências “revolucionárias” do passado: a emancipação está comprometida com o “florescer da particularidade do indivíduo” ou, para dizer de outro modo, a vida social pós-capitalista almejada por Marx é uma vida onde a *diferença* pode florescer (Neuhouser, 2021, p. 154). Essa é a função esclarecedora desse texto.

A relevância da interpretação de Neuhouser nas disputas teóricas contemporâneas sobre o estatuto da *crítica* de Marx à sociedade capitalista - especialmente no que diz respeito à querela a respeito de seu possível papel normativo positivo - se deve a sua posição original. Compreendo que há dois contextos em que essa discussão tem ocorrido e, se estiver correto, este texto oferece soluções para ambos. O primeiro é aquele desencadeado por discussões que originalmente tinham como ponto central saber se a crítica de Marx ao capitalismo é informada por critérios de justiça ou não (Wood, 1972; Allen, 1974; Geras, 2018). A despeito do fato de essas discussões centrarem-se na possibilidade conceitual de Marx condenar o capitalismo sob a base de uma *teoria da justiça*, elas implicam uma discussão de fundo sobre a *natureza* da crítica. Versões mais recentes desse mesmo debate esclarecem esse último ponto e questionam se Marx possui alguma *teoria normativa* e, caso a resposta seja sim, tentam identificar quais são os ideais ou valores que a informam (Leiter, 2015; Brudney, 2018; Quante, 2013). De outra parte, um segundo contexto ocorre nas interpretações de Marx da Teoria Crítica contemporânea (Jaeggi, 2015; Forst, 2015, p. 121-130; Honneth, 2017). Nesse caso, a noção de *liberdade social* é a chave para compreender a função da *crítica imanente*: o que significa dizer que as categorias econômicas que estruturam o modo de produção capitalista podem ser criticadas com base nelas mesmas? Ou, arriscando um pouco mais, teóricos críticos têm proposto discutir a seguinte questão: como a sociedade moderna pode ser criticada a partir dos próprios princípios normativos que a estruturam?

A originalidade da solução que Neuhouser (2021, p. 148) oferece para ambos os impasses reside na sua tese de que a crítica de Marx à sociedade moderna “é inspirada por uma versão modesta e saudável do holismo herdado de Hegel” e por

no penúltimo capítulo da obra de Moishe Postone (2014, p. 432, grifos meus): “O socialismo, segundo Marx, também envolve outro modo de produção, que não é organizado como uma metamáquina baseada essencialmente no trabalho humano direto. Ele, portanto, permitiria novos modos de trabalho e *atividade individual* que seriam mais ricos e gratificantes, e uma relação diferente entre o trabalho e outras esferas da vida [...] O entendimento de Marx da abolição da forma capitalista de trabalho e produção refere-se não à produção em um sentido estrito, mas ao *próprio princípio estruturador de nossa forma de vida social*. Nesse sentido, sua crítica do capitalismo não tem como alvo a mediação social *per se*, mas a forma específica de mediação constituída pelo trabalho [...] (o que de forma alguma origina necessariamente um modo de administração hierárquico, centrado no Estado)”.

“um materialismo herdado de Hegel” segundo o qual “o ser social condiciona a consciência social”. O ponto-chave dessa proposta de interpretação é que Hegel e Marx compartilham as mesmas premissas filosóficas fundamentais. Para Neuhouser, a crítica do “jovem Marx” a Hegel tem como alvo o modo como a sua teoria social empírica compreende os conflitos dos interesses particulares na sociedade civil e não os fundamentos normativos de sua avaliação da sociedade moderna. A diferença entre ambas as teorias sociais é que, para Marx, os conflitos que ocorrem no interior da sociedade civil - e. g., a luta de classes entre proletários e capitalistas - são específicos da modernidade. E é *por essa razão* que eles não podem ser superados por apelo a uma concepção harmoniosa entre sociedade civil e Estado que tenha em vista a preservação dos Direitos do Homem. Mas isso não significa que, para Marx, o desejo de uma vida social pós-capitalista não esteja comprometido com uma harmonia entre a particularidade e a universalidade. Acontece que o fundamento normativo se situa na defesa da abolição das diferenças sociais materiais entre as duas esferas. O que Marx denuncia como místico na filosofia social hegeliana é o diagnóstico e não as premissas filosóficas. Os princípios normativos que estruturam a vida social moderna só podem ser realizados por meio de *sua* própria superação *prática* e, por isso, Marx defende uma revolução histórica. Isso fica ainda mais evidente, segundo Neuhouser (2021, p. 150), quando se constata o “pluralismo normativo” que ambos defendem. Por conseguinte, a originalidade deste texto consiste no papel normativo destacado do ideal de liberdade na crítica social de Marx, o qual se enriquece conceitualmente com base na comparação das teses de *Sobre a Questão Judaica* com a doutrina do *Espírito Objetivo* de Hegel.

A solução de Neuhouser demonstra como o recurso à teoria hegeliana do Espírito lhe permite dizer que Marx possui uma *teoria normativa* e atende os critérios da relação entre *crítica imanente* e *liberdade social* tão debatidos na Teoria Crítica. Porém, ele não defende Marx até o fim, pois tanto a crítica do “jovem Marx” às limitações da emancipação política quanto suas tardias críticas aos ideais burgueses no capítulo 4 de *O Capital* possuem muitas ambiguidades. Uma ambiguidade fundamental é o papel que o direito à atividade individual em um espaço protegido de intervenções públicas poderia ter em sociedades pós-capitalistas. Marx não imaginou, e nem pensou ser necessário que se imaginasse, diretrizes normativas para defender esse tipo de individualidade. Ele assumia que sua crítica aos Direitos do Homem tinha fechado a questão. Neuhouser insiste que uma defesa desse tipo de atividade individual íntima - a qual Marx em algum grau desprezou - é algo que toda *teoria normativa* que queira tornar o ideal de uma vida pós-capitalista ou comunista mais convincente precisa dar conta.

Para ilustrar isso, talvez seja o caso de mostrar como questões caras à obra de Neuhouser aparecem em seu tensionamento de tais ambiguidades. Mais conhecido

pelo seu livro sobre Hegel, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom* (2000), e por seus trabalhos sobre a relação entre Rousseau e os compromissos filosóficos da teoria social moderna, Frederick Neuhouser recentemente tem se dedicado a pensar as patologias sociais. Em um livro sobre a noção de *amour propre* em Rousseau, ele apresenta uma interpretação distintiva segundo a qual tal conceito não é somente a fonte dos males da modernidade, mas “também é uma condição de quase tudo aquilo que faz a existência humana valiosa” (Neuhouser, 2008, p. 2). Ele não somente se contrapõe a algumas discussões especializadas sobre Rousseau, mas refina a concepção de liberdade social que havia defendido em seu livro sobre Hegel. Afinal, será que não poderíamos dizer que os seus tensionamentos daquelas ambiguidades são solidários da concepção segundo a qual o *amour propre* não é somente a causa de patologias sociais, mas também pode ser corretamente cultivado em nome “da virtude, da razão e da liberdade”? (Neuhouser, 2008, p. 3).

Recentemente, Neuhouser (2016, p. 32, grifos do autor) defendeu que a doutrina do *Espírito Objetivo* de Hegel é mais bem compreendida como uma “ontologia social”, caso por esta entendermos que o estudo da sociedade envolve a compreensão “de a quais *funções* ela serve [...] no interior do contexto da vida humana”. Pode-se sugerir que é o próprio modo de *existência* de uma sociedade que *funciona* bem ou mal. Patologias sociais, portanto, não se resumem a psicopatologias da vida social moderna, mas também contam como explicações e avaliações dos distúrbios que as *funções características* de uma sociedade possuem. Obviamente, não se trata de uma explicação funcionalista da ontologia social. O que se deve entender por “funções” nesse contexto são os *fins* e as *formas de ser* da sociedade. Se quisermos, sua referência são as relações entre a forma abstrata de princípios normativos estruturadores da vida social e a forma pela qual eles são articulados concretamente em formas sociais historicamente específicas. Tais *funções* são necessariamente normativas e não-metafísicas. Será que não poderíamos dizer que, em sua interpretação do “jovem Marx”, Neuhouser concebe os conflitos da sociedade civil como uma patologia social própria à *forma de ser* da organização capitalista da vida social?

Se minhas duas últimas indagações a respeito da obra de Neuhouser fazem sentido, então o que encontramos neste texto é muito mais do que uma interpretação da crítica de Marx ao capitalismo: é um fragmento de construção de uma *teoria normativa* própria. Uma teoria capaz de lidar com as patologias sociais da vida moderna sem apelar para qualquer metafísica externalista; e profundamente comprometida com uma teoria social empírica acerca de nossa paixão constitutiva mais íntima, o *amour propre*. O leitor brasileiro está diante de um texto seminal capaz de renovar tanto o horizonte de uma vida livre quanto expectativas normativas para outro futuro.

Referências

- Allen, D. (1974). Is Marxism a Philosophy? *The Journal of Philosophy*, 71(17), 601-612. DOI: <https://doi.org/10.2307/2025116>
- Arthur, C. (2016). Trabalho, Valor e Negatividade In: Arthur, C. *A Nova Dialética e “O Capital” de Marx*. Trad. Pedro C. Cadarevian. São Paulo: Edipro, 53-78.
- Brudney, D. (2018). Two Marxian Themes: The Alienation of Labour and the Linkage Thesis In: Kandiyali, J (Eds.) *Reassessing Marx’s Social and Political Philosophy: Freedom, Capitalism, and Human Flourishing*, Routledge. New York: Routledge, 211-238.
- Cohen, G. (1988). The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation In: Cohen, G. *History, Labour and Freedom: Themes From Marx*. Oxford: Oxford University Press, 209-238.
- Forst, R. (2015). Justice After Marx In: Forst, R. *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford: Oxford University Press, 121-130.
- Geras, N. (2018). A controvérsia sobre Marx e o conceito de justiça. Trad. Mozart Silvano Pereira. *Revista Direito e Práxis*, 9(1), 504-562.
- Honneth, A. (2017). *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*. Cambridge: Polity Press.
- Jaeggi, R. (2015). O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. Trad. Nathalie Bressiani. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 20(2), 13-36. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p13-36>
- Leiter, B. (2015). Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory. *Analyse & Kritik*, 37(1-2), 23-50. DOI: <https://doi.org/10.1515/auk-2015-1-204>
- Neuhouser, F. (2021). Marx, Hegel e o valor dos ideais "burgueses". *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 26(3), 143-157.
- Neuhouser, F. (2016). Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology In: Testa, I; Ruggiu, L (Eds.) *“I that is We, We that is I”, Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism and the Critique of Kantian Constructivism*. Boston: Brill: 31-48.
- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Desire for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Postone, M. (2014). *Tempo, trabalho e dominação social*. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo.
- Quante, M. (2013). Recognition in Capital. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(4), 713-727. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9410-y>
- Safatle, V. (2016). Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento In: Safatle, V. *O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 223-252.
- Sunkara, B. (2021). *O Manifesto Socialista: Em defesa da política radical numa era de extrema desigualdade*. Trad. Artur Renzo. São Paulo: Boitempo.
- Wood, A. (1972). The Marxian Critique of Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 244-282.

Recebido em: 26.04.2021

Aceito em: 17.08.2021