

## Sobre o jovem Marx<sup>1</sup>

---

RUY FAUSTO

A obra do jovem Marx ficou um pouco esquecida depois da crítica althusseriana e também da crise do althusserianismo. Ela oferece, entretanto, um interesse considerável. Por um lado, ela se situa certamente aquém do marxismo, mas, ao mesmo tempo — pelo menos no que se refere a alguns dos textos do jovem Marx, e de uma forma que não é simples —, ela nos conduz além do marxismo. Os problemas que serão discutidos aqui são, em primeira instância, históricos. Mas a partir dos problemas históricos, se esboça uma discussão sobre a dialética. Na análise das obras, seguiremos uma ordem inversa à ordem cronológica, começando pelos *Manuscritos de 1844*, e terminando pela *Crítica do Direito do Estado de Hegel*. Pareceu-nos que, em se tratando de uma exposição reduzida, os problemas aparecem melhor dessa forma.

(1) As idéias deste texto foram expostas ou desenvolvidas (total ou parcialmente) em diversas ocasiões em forma oral, inclusive em dois cursos universitários, um em 1968, no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia da USP (pós-graduação), outro em 1979, no Departamento de Filosofia da Universidade de Paris VIII (no quadro da série "Marxismo, Humanismo, Anti-humanismo"). (Um longo artigo sobre o jovem Marx de 1966/67, escrito de uma perspectiva diferente, mas que continha algumas das idéias desse texto, se perdeu.) O texto contém uma apresentação reduzida, em forma mais ou menos livre (que segue freqüentemente o andamento da exposição oral de idéias) de um texto bem maior que aparecerá como um dos volumes de uma série em publicação. Uma versão mais reduzida foi incluída em apêndice na nossa tese de 3º ciclo *Marx: Lógica e Política* defendida na Universidade de Paris I, na primeira quinzena de junho de 1981.

O que é preciso ressaltar, a propósito dos *Manuscritos de 1844*, é que, se por um lado eles representam um discurso diferente de *O Capital*, nem por isso eles se situam no interior de um universo simplesmente antropológico ou humanista. Na realidade, passou-se muito rapidamente do continuísmo entre o jovem Marx e o velho Marx à idéia de um jovem Marx essencialmente feuerbachiano.<sup>2</sup>

O discurso dos *Manuscritos* não se confunde com o de *O Capital*. Mas daí não se deve concluir que só se trata de um discurso moralizante e antropológico.

1. Em primeiro lugar é preciso dizer que os *Manuscritos* representam mais uma *antropologia negativa* do que uma antropologia positiva — o que já é diferente. O fundamento antropológico nos *Manuscritos* é menos o homem do que o *homem alienado*. Isto não nos remete ao velho Marx, mas representa uma diferença importante em relação à antropologia feuerbachiana. Diríamos que para passar dos *Manuscritos* ao universo do velho Marx, é necessário pôr (*setzen*) a “negação” do homem *enquanto* “negação”, ou se se quiser, é preciso “negar” o próprio homem “negado”: isto representa, sem dúvida, um passo fundamental, mas diferente da simples passagem do homem à sua “negação” (da antropologia positiva à “negação” da antropologia). O que se perde de vista, freqüentemente, é a idéia de que o homem “negado” está nos *Manuscritos*, com o que isto significa: nos *Manuscritos* temos, sem dúvida, o homem: antropologia, mas “negado”: antropologia *negativa*.

Essa *negação da antropologia no interior da antropologia* — uma outra maneira de dizer a mesma coisa —, se efetiva na crítica da antropologia (ou do antropologismo) de Feuerbach a partir de Hegel, à qual corresponde uma espécie de reabilitação da racionalidade da economia política (que os comentadores não vêem), e ao mesmo tempo uma mudança no nível dos problemas filosóficos mais gerais (argumento ontológico). Os que nos apresentam um jovem Marx só feuerbachiano<sup>3</sup> esquecem vários textos (mesmo se citam alguns, mas sem

(2) É a dificuldade principal, do ponto de vista histórico, das *Origens da Dialética do Trabalho* de Giannotti. Giannotti não deixa de se referir ao lado hegeliano dos *Manuscritos* (ver *Origines de la Dialectique du Travail*, Aubier-Montaigne, 1971, por exemplo p. 125, 163, 165, etc.). Mas o livro só *pensa efetivamente* a relação entre o jovem Marx e Feuerbach.

(3) É, como dissemos, o caso das *Origens da Dialética do Trabalho*. Aproveitamos a ocasião para fazer — ainda que de uma forma breve — uma crítica mais geral

tirar conclusões), como se o universo dos *Manuscritos de 44* fosse idêntico ao das notas sobre James Mill, escritas entretanto, provavelmente, muito pouco tempo antes dos *Manuscritos*.<sup>4</sup>

Assim, se de Feuerbach ao jovem Marx, se passa da antropologia positiva à antropologia negativa, essa operação é solidária de uma crítica da antropologia de Feuerbach a partir de Hegel, de uma espécie de reabilitação da economia política, e em geral de uma crítica do entendimento (ou do entendimento na sua forma clássica, digamos, pré-fichteano). Descrevemos aí um dos movimentos dos *Manuscritos*. A obra contém, também, um movimento contrário. Aqui acentuaremos o primeiro, mas a nossa análise mostra, pelo menos, o lugar em que o segundo movimento encontra o primeiro.

A crítica da antropologia feuerbachiana se faz pela introdução da idéia de que a história do homem não é uma verdadeira história, mas uma *história natural* do homem, uma história da gênese do homem. Se se ler esta operação de um modo vulgar, como em geral é o caso, ela aparece como uma banal “historicização” do homem. Na realidade, uma operação como esta põe em cheque — num primeiro momento — a antropologia. Com efeito, *se se afirma que a história não é mais do que pré-história do homem, o homem não está lá: perde-se então o direito de falar do homem* (senão como pressuposição). Tal é a contradição dos *Manuscritos*. Contradição que eles resolvem, ou pretendem resolver pela antropologia negativa. O homem, que a idéia de pré-história reduz a uma pressuposição, é *posto* como homem “negado”. O que significa, se se pensar no movimento anterior: o homem é *posto como pressuposição*. Mas, na realidade, com isto os *Manuscritos* fixam (e portanto negam) o resultado desse momento anterior: a “negação” do homem se torna posição do homem “negado” — não obtemos o homem como fundamento “negado” mas o fundamento como homem “negado”. No resultado, a negação afeta o conteúdo do fundamento, não o ato de fundar — mas o caminho que a legítima afeta o ato de fundar. Mas, para passar ao universo da maturidade será necessário, assim — não pressupor um homem que estaria posto, pois o homem, considerado positivamente, já está pressuposto —, *pôr a pressuposição enquanto pressuposição*. Ou, em outros termos, passar da *negação do homem à negação do homem*. Deslocar a negação do *conteúdo do*

---

das *Origens da Dialética do Trabalho*, e numa certa medida do conjunto dos textos de Giannotti (ver Apêndice).

(4) Ver *Werke*, Ergänzungsband, erster Teil, Dietz, Berlim, 1968, p. 445 e s. Observe-se o peso — excessivo se se trata de pensar o conjunto da obra de juventude de Marx — que tem no livro de Giannotti as notas sobre Mill.

fundamento ao fundamento como *forma*, operação que, como vemos, os *Manuscritos* pressupõem (porque ela está “lá” como leitura da história do homem como pré-história do homem, embora “negada” pela antropologia negativa).

Os textos que introduzem a noção de pré-história são bem conhecidos, mas se reflete pouco sobre as suas implicações (implicações que se não estão postas nos *Manuscritos*, estão “lá” como implicações pressupostas): “Mas considerando a negação da negação — segundo a relação positiva que existe nela, como o verdadeiro e único positivo, segundo a relação negativa que se encontra nela, como o único ato verdadeiro e ato de manifestação de si (*Selbstbetätigung*) de todo ser, Hegel só encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a qual ainda não é história efetivamente real do homem enquanto sujeito pressuposto, mas somente *ato de engendramento (Erzeugungssakt), história do nascimento (Entstehungsgeschichte)* do homem” (Marx-Engels, *Werke*, Ergänzungsband, I, Dietz Verlag, Berlim, 1968, p. 570, tr. franc. *Manuscrits de 1844*, tr. de Émile Bottigelli, Ed. Sociales, Paris, 1969, p. 128, sublinhado por Marx, nós traduzimos). “E como tudo o que é natural deve *nascer (entstehen muss)*, o *homem* tem também o seu ato de nascimento (*Entstehungsakt*), a história, que entretanto é para ele uma história conhecida (*gewusste*) e por isso enquanto ato de nascimento, ato de nascimento que se suprime conscientemente (*mit Bewusstsein sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem” (*Werke*, Ergänzungsband, I, *op. cit.*, p. 579, *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 138, sublinhado por Marx, nós traduzimos). “Mas como para o homem socialista *toda a assim chamada história universal (die ganze sogenannte Weltgeschichte)* nada mais é do que o engendramento do homem pelo trabalho humano, do que o *dever* da natureza para o homem, ele tem assim a prova intuitiva, irrefutável, da sua *nascença (Geburt)* através de si mesmo, do seu processo de nascimento (*Entstehungsprozess*)” (*Werke*, Ergänzungsband, I, *op. cit.*, p. 546, *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 99, sublinhado por Marx, nós traduzimos).

Historicamente, a referência importante para a noção de pré-história ou de história natural do homem é Moses Hess. Assim, escreve Hess em “Über das Geldwesen”: “A essência efetivamente real, a cooperação (*Zusammenwirken*) dos indivíduos do gênero humano, têm como toda ‘coisa’ real uma história de desenvolvimento ou uma história do nascimento (*Entwickelungs — oder Entstehungsgeschichte*). O mundo *social*, a organização *humana*, tem a sua história natural (*Naturges-*

*chichte*), sua gênese (*Genese*), a história da sua criação (*Geschichte der Schöpfung*), como qualquer outro mundo, como qualquer outro corpo orgânico. Mas a história natural da humanidade havia *começado*, quando a história natural da terra havia *terminado*..." ("Über das Geldwesen" in Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften* (1837-1850), ed. por Auguste Cornu e Wolfgang Mönke, Akademie-Verlag, Berlim, 1961, p. 331, sublinhado por Hess). (Ver, também, o texto em que Hess teoriza a distinção entre as duas histórias: *Fortschritt und Entwicklung*, p. 281 a 284 do mesmo volume.<sup>5</sup>) A pré-história do homem representa para ele um universo de violência e de *auto-destruição* que Hess caracteriza pela inversão da relação indivíduo/gênero: na pré-história o gênero é o meio, e o indivíduo o fim. "Uma necessidade no desenvolvimento humano, na história da formação ou da história natural do homem, necessária na *história do nascimento* do homem, é a sua *destruição* recíproca, o que provém da contradição das suas relações (*Verkehr*) no interior do seu isolamento (*Vereinzelnung*). A *história do nascimento* da essência humana ou humanidade, aparece inicialmente como autodestruição (*Selbstzestörung*) dessa ciência ("Über das Geldwesen", *op. cit.*, p. 332, Hess sublinha). "Até aqui, a história (*die bisherige Geschichte*) nada mais é do que a história da regulação (*Regelung*), da fundação (*Begründung*), da execução (*Durchführung*), da generalização (*Verallgemeinerung*), do assassinato (*Raubmord*, latrocínio) e da escravidão" (id., p. 333). Os problemas da antropologia negativa já estão presentes em Hess. Trata-se de uma "autodestruição" da essência humana — mas a essência humana ainda não se constituiu — ou da autodestruição de *alguma coisa* que representa a pré-história dessa essência? É interessante observar que Hess se liga explicitamente a Fichte (ver *Philosophie der Tat*, id., p. 210 e s.). Ora, Fichte representa precisamente a primeira grande tentativa de dialetização do entendimento, para além da dialética transcendental.

2. Mas a "negação" da antropologia aparece ao mesmo tempo (se trata de uma outra face de um mesmo movimento), como uma espécie de reabilitação da racionalidade da economia política. Nos últimos tempos, insistiu-se a tal ponto sobre o moralismo dos *Manuscritos* que a *leitura* de certos textos tornou-se impossível. Entretanto,

(5) Hess opõe "desenvolvimento" como idêntico a "gênese" — processo de constituição — e a "progresso" — processo no interior do ser. A terminologia de Hess é discutível. Preferimos opor "gênese" a "desenvolvimento".

lê-se nos *Manuscritos*: “Assim, o senhor Michel Chevalier acusa (*wirft... vor*) Ricardo de fazer abstração da moral (*dass er von der Moral abstrahiert*). Mas Ricardo deixa a economia política falar a sua própria língua. Se ela não fala moralmente (*moralisch*) isto não é culpa de Ricardo. M. Chevalier faz abstração da economia política, à medida que ele moraliza, mas ele abstrai necessária e efetivamente da moral, à medida que faz economia política. A relação da economia política com a moral, se por outro lado ela não for arbitrária, acidental e em consequência não fundada e não científica, se ela não for exibida *pela aparência* (*zum Schein*), mas (ao contrário), se for visada como essencial, só pode ser, sem dúvida, a relação das leis da economia política com a moral; se ela não se verifica — ou, antes, se o contrário se verifica — que pode (fazer) Ricardo (*was kann Ricardo dafür?*). De resto, a oposição entre a economia política e a moral é também só uma *aparência*, e *assim como ela é uma* oposição, de novo ela não é nenhuma. A economia política exprime à sua maneira as leis morais” (*Werke*, Ergänzungband, I, *op. cit.*, p. 104, 105, sublinhado por Marx, nós traduzimos). “Grande progresso de Ricardo, Mill, etc., diante de Smith e Say, que eles declarem a existência (*Dasein*) do homem — a maior ou menor produtividade humana da mercadoria — como *indiferente* e mesmo *prejudicial*. (Que) a verdadeira finalidade da produção seja não quantos operários (*Arbeiter*) um capital mantém, mas quanto juro ele produz, a soma das economias (*Ersparungen*) anuais. Foi igualmente um grande e conseqüente progresso da economia política inglesa moderna, que ela — que eleva o trabalho (fazendo dele) o princípio *único* da economia política — tenha explicado ao mesmo tempo com plena clareza a relação *inversa* (que existe) entre o salário (do trabalho) (*Arbeitslohn*) e o juro do capital, e que o capitalista em regra (geral) *só* possa ganhar pela redução do salário e vice-versa. Que não a exploração (*überteuern*) do consumidor, mas a exploração recíproca do capitalista e do operário seja a relação *normal*” (*Werke*, Ergänzungsband, I, *op. cit.*, p. 524, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 73, sublinhado por Marx, nós traduzimos). E ainda: “Não só o *cinismo* da economia política cresce relativamente de Smith — passando por Say — até Ricardo, Mill, etc., à medida que as conseqüências da *indústria* (*Industrie*) aparecem (*vor die Augen treten*) aos últimos (como) mais desenvolvidas e mais cheias de contradição (*widerspruchsvoller*), mas também positivamente eles vão sempre e conscientemente mais longe do que os seus predecessores na alienação em relação ao homem, mas *somente* porque sua ciência se desenvolve de um modo mais conseqüente e mais verdadeiro. Fazendo da propriedade privada, na sua configuração ativa, o sujeito, e fazendo ao mesmo

homem a essência e do homem como não-essência (*Unwesen*) a essência, a contradição da realidade (*Wirklichkeit*) corresponde assim, plenamente, à essência cheia de contradição que eles reconheceram como princípio. Longe de refutá-lo, a realidade dilacerada (*Die zerrissene Wirklichkeit*) da indústria confirma o princípio em si dilacerado da ciência deles. Com efeito, o princípio deles é o princípio desse dilaceramento" (*Werke, Ergänzungsband, I, p. 531, Manuscripts de 1844, op. cit.*, p. 81, sublinhado por Marx, nós traduzimos). No movimento desse último texto, estamos realmente no limite extremo da antropologia (negativa). *A contradição do sujeito (do economista) aparece como verdade porque o real é contraditório*: o princípio dilacerado de uma realidade dilacerada é um princípio verdadeiro. E o "dilaceramento" do princípio — este conceito se encontra no mesmo texto: — é a contradição. A contradição do sujeito aparece como verdade porque o real é contraditório.<sup>6</sup> *Se a não-essência se tornou essência no objeto, o discurso da não-essência é o discurso da essência*. Entretanto, a contradição está mais no princípio do que no desenvolvimento do discurso dos economistas ("essa essência cheia de contradição que eles reconheceram como princípio" (nós sublinhamos). Isto distingue o movimento do discurso da juventude do da maturidade: mas o fato de o "dilaceramento" ser pensado como contradição, a contradição como real, e o discurso da contradição como discurso objetivo, marca a distância em relação à antropologia.

(6) Giannotti cita o último texto de Marx (*Origines...*, *op. cit.*, p. 88), mas não tira nenhuma consequência dele. E num texto da *Origens da dialética do trabalho* que vem logo em seguida ao que comentamos na nota 3, ele faz uma citação da *Miséria da Filosofia*, a qual deveria ilustrar oposição entre o moralismo da juventude e a crítica dialética do após 1845: Giannotti: "Quando esta (a essência humana abstrata) não aparece mais como o fator mais precioso da análise, o cinismo dos economistas, que não descobrem o princípio moral sob a realidade aparente, se incorpora então à própria coisa. (Agora, a citação da *Miséria da Filosofia*. O trecho entre parênteses foi suprimido na transcrição de Giannotti. RF) 'Sem dúvida, a linguagem de Ricardo é a mais cínica possível. Pôr na mesma linha os gastos de fabricação de chapéus e os gastos na manutenção do homem, é transformar o homem em chapéu. (Mas não denunciemos tanto o cinismo.) O cinismo está nas coisas e não nas palavras que exprimem as coisas'" (Marx, *Oeuvres I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 26, Origines...*, *op. cit.*, p. 110). Infelizmente, para essa contraposição, um texto — e não só um texto — dos *Manuscritos*, diz, como vimos, a mesma coisa: "(...) Michel Chevalier acusa Ricardo de fazer abstração da moral. Mas Ricardo deixa a economia política falar a sua própria linguagem. Se ela não fala moralmente isto não é culpa de Ricardo" (*Werke, Ergänzungsband, I, op. cit.*, p. 551, *Manuscripts de 44, op. cit.*, p. 104). Uma tal coincidência não elimina evidentemente a diferença entre o discurso posterior a 1845 e o discurso dos *Manuscritos*, mas mostra que a diferença é mais complicada do que se supõe, e que é preciso repensá-la.

Para pôr em relevo tudo o que um discurso como esse tem de novo seria interessante, por um lado, compará-lo com o dos críticos pré-marxistas da economia: Hodskin, Ravenstone, Bray, e o anônimo autor de *The Source and Remedy of the National Difficulties...*<sup>7</sup> Nessas críticas cuja base é a teoria do valor e em última análise a antropologia positiva (a teoria do valor é pensada de uma forma antropológica), se trata de denunciar a contradição dos economistas que partem da idéia de que o trabalho é o princípio do valor, mas que acabam admitindo, contraditoriamente, um enriquecimento que não se faz pelo trabalho. Assim, o tema central de *Labour's Wrongs and Labour's Remedy* de Bray é a idéia de que é preciso voltar aos "primeiros princípios", entre os quais está a apropriação da riqueza pelo trabalho: embora partam desse princípio correto, os economistas acabam admitindo contraditoriamente um intercâmbio desigual, cuja base não é o trabalho, entre capitalistas e operários.<sup>8</sup> Tal tipo de crítica representa

(7) Marx estuda esses autores no capítulo 21, "Oposição aos economistas (com base na teoria ricardiana)", do tomo III das *Teorias sobre a Mais-Valia*. É num desses autores — o anônimo, autor de *The source and remedy of the national difficulties...*, que Marx encontrou a "bonita frase" (*der schöne Satz*): "Uma nação é realmente rica, quando se trabalha 6 horas em lugar de 12 (paráfrase de Marx). Texto: *A riqueza é o tempo disponível (disposable time) e nada mais*" (*Werke*, 26, 3, *Theorien über den Mehrwert*, 3, *op. cit.*, 1968, p. 151, *Théories sur la Plus-value, III*, sob a responsabilidade de Gilbert Badia, Ed. Sociales, Paris, 1976, p. 300, sublinhado por Marx, nós traduzimos). O texto é citado de *The source and remedy of the national difficulties deduced from principles of political economy in a letter to Lord John Russell*, Londres, 1821 (anônimo) (*British Museum*, referência 2027, b. 22 (8)). Alguns dos textos dos críticos pré-marxistas da economia política foram reeditados, entre os quais: *Labour defendend against the Claims of Capital* (1825, reedição 1969) e *Popular Political Economy* (1827, reed. 1966) de Thomas Hodgskin (editados por A. M. Kelley-Publishers, New York); e *Labour's Wrongs and Labour's Remedy* (1839, reed. 1968) de John Bray (Frank Cass, Londres).

(8) Ver John Bray, *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, por exemplo, p. 42, p. 53 e s., p. 61, 62. São os críticos ricardianos (ou smithianos) da economia política e não os *Manuscritos de 44* que representam a tendência (*aufklärer*) a negar a realidade objetiva das categorias econômicas, e, se convém a alguém, é a eles e não ao jovem Marx que convém a imputação das *Origens da Dialética do Trabalho*: "a realidade econômica não possui valor em si mesma, não existe em si" (*Origines...*, *op. cit.*, p. 106). Crítica do caráter *contraditório* da economia, e crítica do *realismo* da economia, em nome respectivamente de uma lógica da *identidade* (de uma demonstração clara e consistente no sentido pré-hegeliano e que se situaria, no limite, no terreno de uma ciência *natural*) (Hodgskin), e de um *nominalismo* das categorias econômicas (visando, sem dúvida, sobretudo o capital), tais são as linhas gerais do programa desses críticos. Os *Manuscritos*, pelo contrário, aceitam a *contradição*, mesmo se se trata da *contradição do princípio*, e a *realidade* das categorias. Alguns exemplos interessantes da crítica pré-marxista da economia: "Entretanto, não é muito fácil obter uma idéia justa



bem, se não a antropologia positiva, pelo menos uma antropologia positiva e sua crítica da contradição; a antropologia negativa, pelo contrário, repensando o significado do trabalho que funciona como

---

(*accurate*) da natureza do capital. (...) A renda e as taxas têm existência aberta e reconhecida (*avowed*); vemos de que maneira elas operam. (...) Elas são substâncias visíveis e tangíveis. Suas propriedades podem ser constatadas no cadinho da experiência. (...) Não é assim com o capital. *Ele só tem uma existência metafísica*. Ainda que os seus efeitos sejam sentidos por toda parte, sua presença não pode ser detectada em nenhum lugar. Sua natureza incorpórea evita sempre que se o apanhe (*for ever eludes our grasp*). Ninguém viu sua forma; ninguém pode dizer onde ele mora. Seu poder não reside no interior dele mesmo, ele só age por meios que toma de outros (*by borrowed means*). *Seus tesouros não são riqueza real, são somente representações da riqueza (not real wealth... the representations of wealth)*. Eles podem ser aumentados até qualquer quantia imaginável, sem acrescentar nada (*without adding*) à riqueza (*real riches*) da nação. *O capital é como o éter sutil dos filósofos antigos*; ele está à nossa volta, ele está sobre nós, ele se mistura em tudo o que fazemos. Ainda que invisível, seus efeitos são, entretanto, muito aparentes. *Ele não é menos útil aos nossos economistas do que aquele era útil para os filósofos. Serve para explicar (account) o que não pode ser explicado de nenhum outro modo. Onde a razão falha, onde o argumento é insuficiente, ele opera como um talismã para calar todas as dúvidas*. Ele ocupa o mesmo lugar em suas teorias que tomava a escuridão na mitologia dos antigos. Ele é a raiz de todas as suas genealogias, é a grande mãe de todas as coisas, é a causa de todo acontecimento (*event*) que ocorre no mundo. Segundo eles, o capital é o pai da indústria e o precursor de todos os aperfeiçoamentos (*improvements*). Ele constrói nossas cidades, cultiva nossos campos, contém as águas errantes dos nossos rios, arboriza nossas montanhas áridas, converte nossos desertos em jardins, faz aparecer (*its bids... arise*) a fertilidade onde antes tudo era desolação. É a divindade 'objeto' da sua idolatria que, para adorar eles intronizaram (*set up*) no lugar elevado de Deus; e se o seu poder fosse o que eles imaginam, ele não seria indigno da sua adoração. Antes de entrar na análise dessas arrogantes e suficientes pretensões (*lofty and high-sounding pretensions*), antes de nos perguntar qual é realmente a natureza do capital e os seus efeitos, não é sem propósito mostrar como essa teoria é pouco consistente consigo mesma, como ela se sustenta pouco no que se passa em volta de nós. Para um entendimento aberto (*plain understanding*) não é muito fácil compreender como o capital pode ser, ao mesmo tempo, o pai e o filho da indústria: como aquilo que, segundo a teoria é somente o resultado do produto da indústria, pode ser a causa daquela indústria: como ele pode criar aquilo cuja existência deve necessariamente preceder à sua própria existência: como a acumulação da produção pode ser causa da produção. É uma razão singular (*odd reason*) para cultivar mais trigo, (o fato de) que já tenhamos mais do que podemos consumir. A atividade do fabricante (*manufacturer*) não parece (*not likely to be*) acelerada (*quickened*) pelo conhecimento de que o seu armazém já está abarrotado com o produto de sua fabricação (*manufactory*) *correria o risco de ser considerado como demente (would be in danger of a statute of lunacy) o homem que desse como razão para comprar mais móveis, o fato de que ele já tivesse mais móveis do que a sua casa pode conter*" (Piercy Ravenstone, *A few Doubts as to the Correctness of some opinions generally entertained on the Subjects of Population and Political Economy*, Londres, 1821, nós sublinhamos, nós traduzimos). Não faremos aqui o comentário detalhado desse texto, mas tudo está aí: o capital como objeto imaginário (ele é comparado com um

fundamento, válida a contradição. Por outro lado, à medida que esses textos dos *Manuscritos* supõem uma racionalidade do real (do real irracional), supõem uma necessidade interna (cujo fundamento é nega-

---

deus, mas para mostrar a sua *irrealidade*, ver mais adiante sobre esse ponto), a ciência econômica é contraditória e fere o "*plain understanding*", pensar como pensam os economistas é alienação mental, loucura (*lunacy*). Só quando a loucura for pensada como loucura das coisas é que a ciência que diz esta loucura será considerada como o contrário do discurso do louco. Em John Bray — já dissemos — a idéia de que *a troca entre capitalista e operário não é uma troca de equivalentes* — mas pensada como *contradição vulgar* em relação ao princípio, que é troca de equivalentes, e não como *interversão racional-irracional*, isto é, pensada como *roubo* — é o tema dominante: "No atual sistema injusto e iníquo, as trocas são *não* somente mutuamente benéficas para as duas (*all*) partes, como afirmam os economistas (*political economists*), mas é claro, pela própria natureza de uma troca, que na maioria das transações entre o capitalista e o produtor, não há, após a primeira 'remoção' (*after the first remove*), nenhuma *troca* (*no exchange whatever*). Uma troca implica que se dê uma coisa por uma outra coisa. Mas o que é que dá o capitalista, seja ele fabricante (*manufacturer*) ou proprietário rural, em troca do trabalho (*labour*) do operário (*working man*)? O capitalista não dá trabalho (*labour*) porque ele não trabalha (*work*), ele não dá capital, porque a sua provisão de riqueza está sendo incessantemente aumentada. É verdade que o capitalista só pode ter seu trabalho ou seu capital para trocar pelo trabalho do operário; e se, como vemos diariamente, o capitalista não dá nenhum trabalho, e a sua provisão original de capital não diminui, segundo a natureza das coisas, ele não pode fazer uma troca com algo que lhe pertence. Portanto, o conjunto da transação mostra claramente que os capitalistas e os proprietários não fazem mais do que dar ao operário, pelo seu trabalho de uma semana, a parte da riqueza que eles obtiveram dele na semana precedente! — o que só equivale (*just amounts*) a lhe dar *nada por alguma coisa* e é um método de fazer negócio (*doing business*) que, ainda que conforme aos usos estabelecidos do sistema atual, não é de modo algum compatível com as idéias de justiça do operário. A riqueza que o capitalista parece (*appears*) dar em troca pelo trabalho do operário não foi produzida nem pelo trabalho nem pelas riquezas do capitalista, mas foi originariamente obtida pelo trabalho do operário; e é ainda tirada dele diariamente, por um sistema fraudulento de trocas desiguais. Portanto, o conjunto da transação entre o produtor e o capitalista é um engano (*deception*) palpável, uma mera farsa: é, na realidade, em milhares de casos, não mais do que um roubo descarado (*barefaced... robbery*) ainda que legalizado, por meio do qual os capitalistas e proprietários encontram o meio de submeter (*contrive to fasten themselves upon*) as classes produtivas e tirar (*suck*) delas toda a sua substância" (John Bray, *Labour's Wrong and Labour's Remedy*, "1839", Frank Cass & Co., Londres, 1968, p. 50, sublinhado por Bray, nós traduzimos). A idéia central desse texto notável é a idéia de que há *intercâmbio desigual* entre operário e capitalista e de que esse intercâmbio é *roubo* (*robbery*). Para terminar, alguns textos de Thomas Hodgskin: "Se é quase tentado a acreditar que o capital é uma espécie de palavra cabalística (*cabalistic word*) como igreja ou estado, ou qualquer outro desses termos gerais que são inventados por aqueles que escorcham o resto da humanidade, para ocultar a mão que os despoja. É uma espécie de ídolo diante do qual dos próprios homens são chamados a se prosternar, enquanto o astuto padre, por trás do altar, profanando o Deus que ele pretende servir, e escarnecendo aqueles doces sentimentos de devoção e gratidão, ou aquelas terríveis

tivo) eles vão contra um texto bem conhecido das notas sobre o manual de economia política de James Mill. Nesse texto, Marx faz do acaso (*Zufall*) a verdadeira lei da economia política e critica o trabalho dos economistas menos a partir de uma razão crítica que se opõe ao entendimento (como se pode dizer desses textos dos *Manuscritos*, mesmo se essa razão crítica não é a do *Capital*) do que em nome de uma não-razão (objetiva) que resiste à racionalidade ilusória do entendimento.<sup>9</sup>

---

emoções de medo e ressentimento, dos quais um ou outro parece comum a toda a raça humana, conforme eles sejam esclarecidos (*enlightened*) e sábios, ou ignorantes e vis, estende a sua mão para se apropriar das oferendas que ele pede em nome da religião" (Thomas Hodgskin, *Labour defended against the Claims of Capital*, "1825", Augustus M. Kelley, New York, 1969, p. 60, nós traduzimos). Ainda a comparação (aqui um alinhamento) entre o capital — palavra cabalística — e a religião, mas no contexto da crítica *aufklärer*, do que resulta numa crítica da *linguagem* dos economistas: "Segundo o modo comum de falar, o poder produtivo dessa habilidade (a habilidade das diferentes classes de operários) é atribuído aos seus produtos visíveis, os instrumentos, e aqueles que são meros proprietários dos instrumentos que nem os fizeram nem os utilizam, imaginam que são pessoas muito produtivas; particularmente, se eles são ao mesmo tempo trabalhadores (*labourers*), planejando e dirigindo as operações daqueles que fazem e utilizam os instrumentos. Provavelmente, os economistas foram levados a (cometer) os seus erros, por esta linguagem incorreta" (Thomas Hodgskin, *Popular Political Economy*, "1827", Augustus M. Kelley, 1966, p. 251, 252, nós traduzimos). "Os homens podem e freqüentemente têm sido expulsos de sua terra natal por leis arbitrárias e opressivas, e por um sistema fiscal esmagador e ruinoso; mas, a menos que os homens o sejam, o capital nunca é expulso ou enviado para o estrangeiro. Falar da expedição de estradas, pontes, canais, e campos cultivados, é um absurdo, chocante, e entretanto ouvimos perpetuamente uma espécie de canto de cuco entre membros do Parlamento, que são eles próprios capitalistas, sobre o perigo de *expulsar* do país *essas coisas* sob o nome de *capital*" (*id.*, p. 253, sublinhado por Hodgskin, nós traduzimos). Nessas condições *pelo caminho do nominalismo econômico*, a economia política é reduzida a uma ciência natural: "A economia política não é uma ciência política, mas uma ciência natural, e não deve ser deixada exclusivamente ao estadista" (*id.*, p. 263).

(9) "Naquela compensação do dinheiro e do valor dos metais, como na apresentação dos custos de produção como único momento na determinação do valor, Mill — como em geral a escola de Ricardo — comete o erro de enunciar a *lei geral* sem a mudança (*Wechsel*) ou a supressão constante (*beständige Aufhebung*) — só através da qual ele vem a ser — dessa lei. Se é uma lei *constante*, por exemplo, que os custos de produção em última instância — ou antes, quando esporadicamente, acidentalmente ocorre a coincidência entre procura e oferta (*bei de sporadisch zufällig eintreffenden Deckung...*) —, determinam o preço (valor), é uma lei não menos *constante*, que essa relação não coincide, assim, de que o valor e os custos de produção não estão em nenhuma relação necessária. De fato, procura e oferta coincidem sempre só momentaneamente através da flutuação precedente da procura e da oferta, através desproporção (*Missverhältnis*) entre custos de produção e valor de troca, assim como, do mesmo modo, essa flutuação e essa desproporção sucedem de novo à coincidência momentânea. Esse movimento *efetivamente real*, do qual aquela lei é só um momento abstrato, acidental e

3. Essas mutações na relação com a antropologia e com o discurso econômico aparecem finalmente, num plano mais geral, nos textos sobre a passagem do pensamento ao ser, sobre o argumento ontológico. Contra Hegel, Feuerbach aceitava a crítica de Kant ao argumento ontológico: “Como se sabe, Kant afirmou, na sua crítica da existência (*Dasein*) de Deus, que não se pode provar racionalmente (*aus der Vernunft*) a existência (*Dasein*) de Deus. Kant não merecia por isso o reproche (*Tadel*) que lhe faz Hegel. Pelo contrário (*vielmehr*), Kant tinha plenamente razão: de um conceito não posso deduzir a existência (*Existenz*)” (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam Stuttgart, 1971, p. 306, tr. fr. de J.-P. Osier c/a colaboração de J.-P. Grossein, Ed. Sociales, 1968, p. 349, nós traduzimos). “A prova de que algo é, não tem nenhum outro sentido se não o de que algo não é somente pensado. Mas esta prova não pode ser tirada do próprio pensamento. Deve-se acrescentar o ser a um objeto do pensamento, deve-se acrescentar ao próprio pensamento algo diferente do pensamento. O exemplo escolhido por Kant, na crítica da prova ontológica para indicar a diferença entre o pensamento e o ser, o da diferença entre cem talers na representação e cem talers na realidade efetiva, exemplo que Hegel escarnece, é perfeitamente correto. Pois (desses talers), uns eu os tenho só na minha cabeça, mas os outros na mão; aqueles estão lá só para mim, estes, porém, (estão lá) também para outros — eles podem ser sentidos, tocados; porém, só existe o que é ao mesmo tempo para mim e para outros, aquilo sobre que eu e o outro concordamos, o que não é só meu — o que é universal (*allgemein*)” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 25, in Ludwig Feuerbach, *Kleine Schriften*, nachwort von Karl Löwith, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, p. 182, 183, *Manifestes Philosophiques*, trad. L. Althusser, PUF, 1960, 10/18, p. 219, sublinhado por Feuerbach, nós traduzimos). A única passagem possível do pensamento ao ser, para Feuerbach, é o amor: “Os sentimentos humanos não têm (...) uma (*keine*) significação empírica, antropológica no sentido da antiga filosofia

---

unilateral, é transformado em acidente, em inessencial, pela economia política mais recente. Por quê? Porque entre as fórmulas bem marcadas e exatas (*den scharfen und exakten Formeln*) a que eles reduzem a economia política, se eles quisessem exprimir aquele movimento, a fórmula fundamental deveria significar (*heissen*): A lei na economia política é determinada pelo seu contrário, a ausência de lei (*Gesetzlosigkeit*). A verdadeira lei da economia política é o acaso (*Zufall*), de cujo movimento nós, os cientistas, fixamos alguns momentos arbitrariamente na forma de leis” (*Werke*, Ergänzungsband I, *op. cit.*, p. 445, *Oeuvres*, II, *op. cit.*, 1968, p. 16, 17, sublinhado por Marx, nós traduzimos).

transcendente, eles têm uma significação ontológica, *metafísica*: nos sentimentos, e mesmo nos sentimentos cotidianos, se escondem as verdades mais profundas e mais altas. Assim, o amor é a verdadeira prova ontológica da existência (*Dasein*) de um objeto fora da nossa cabeça — e não há nenhuma outra prova do ser se não o amor, o sentimento em geral” (*Grundsätze...*, in *op. cit.*, §§ 33, p. 197, 198, tr. fr. Althusser, *op. cit.*, p. 238, sublinhado por Feuerbach, nós traduzimos).

Analisemos agora os textos do jovem Marx sobre a prova ontológica. O primeiro deles se encontra no apêndice da tese de doutoramento de Marx sobre Demócrito e Epicuro. O texto é longo, mas é preciso citá-lo inteiramente: “As provas da existência (*Dasein*) de Deus são ou nada mais do que *tautologias vazias* — por exemplo a prova ontológica não significa senão: ‘o que eu me represento (como) efetivamente real (*wirklich*, realiter), é uma representação efetivamente real para mim’, isto é, age sobre mim, e nesse sentido *todos os deuses*, tanto os pagãos como os cristãos, tiveram uma existência (*Existenz*) real. O antigo Molloch não reinou? O Apolo de Delfos não era uma força efetivamente real na vida dos gregos? Aqui, também a crítica de Kant não procede (*heisst... nicht*). Se alguém supõe (*sich vorstellt*) possuir cem talers, se essa representação não for para ele uma representação qualquer, subjetiva, se ele acredita nela, os cem talers imaginados têm para ele o mesmo valor que cem talers efetivamente reais. Por exemplo, ele contraíra dívidas com base (*auf*) na sua imaginação, ela *terá eficácia (wirken) do mesmo modo (wie) que o conjunto da humanidade contraiu dívidas com base nos seus deuses*. Pelo contrário. O exemplo de Kant poderia fortalecer o argumento ontológico. Talers efetivamente reais têm a mesma existência que deuses imaginados. Um taler real tem existência em algum lugar que não seja a representação, ainda que uma representação universal ou antes social dos homens? Introduza papel-moeda num país em que não se conhece esse uso do papel e todos rirão da sua representação subjetiva. Venha com os teus deuses a um país em que estão em curso (*gelten*) outros deuses, e lhe provarão que você sofre de imaginações e de abstrações. Com razão. Quem levasse um deus cambiante aos antigos gregos, teria a prova da não existência desse deus. Pois para os gregos ele não existia. *O que um país determinado é para deuses determinados estrangeiros (aus der Fremde), o país da razão é para o deus em geral, uma região em que cessa a sua existência (Existenz)*” (*Werke, Ergänzungsband, I, op. cit.*, p. 371, *Différence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et Epicure*, trad., intr. e notes para Jacques Ponnier, Ducros, Bordaux, 1970, p. 285, 286, sublinhado por Marx, nós traduzimos).

O texto começa, na linha de Feuerbach, afirmando que o argumento ontológico é uma "tautologia vazia". Entretanto, à medida que ele desenvolve a argumentação, ela aparece na realidade como uma crítica de Feuerbach, e uma justificação da crítica de Kant por Hegel. Entretanto, como veremos, Marx toma distância também em relação a Hegel. Por outro lado, de um modo geral, a justificação tem ainda alguma coisa de subjetiva. Se não, vejamos: a "tautologia vazia", "o pensamento de Deus = o pensamento de Deus", já se modifica. Supondo o pensamento como pensamento *efetivo*, e em consequência como *força* sobre o sujeito ou os sujeitos que pensam, passamos da identidade de uma representação consigo mesma à identidade de uma força (de uma representação como força) consigo mesma. O importante (até) aqui é que o pensamento como *força* anuncia a idéia do pensamento como *posição* (a continuação mostra que essa observação não se limita a projetar o velho Marx sobre o jovem). A representação é pensada como representação que age. Seguem-se exemplos dos deuses antigos, etc. Marx retoma, então, o argumento ontológico (que ele considera, de início, como tautológico) para afirmar: "Aqui (...) a crítica de Kant não procede (*heisst... nicht*)". E pouco mais adiante: "O exemplo de Kant poderia fortalecer o argumento ontológico". Se, com isto — observemos em primeiro lugar — Marx toma distância em relação a Kant e a Feuerbach, ele se separa também da maneira pela qual Hegel reabilita o argumento: Hegel insiste sobre o fato de que os cem talers não representam um conceito, sem explorar as possibilidades particulares que oferece esse exemplo.<sup>10</sup> Mas, mais importante

(10) Hegel trata várias vezes, na *Lógica*, do argumento ontológico. É na observação 1. "Oposição entre o ser e o nada na representação" ao capítulo primeiro ("o ser") da primeira secção da lógica do ser, que ele se refere mais precisamente ao exemplo dos cem talers. As versões da primeira edição e da segunda não são, nesse ponto, idênticas. Em geral, Hegel procura mostrar que "cem talers" não são um conceito, e que eles designam um objeto finito. "É um logro (*Täuschung*) transferir (*hinausschieben*) ao ser e ao não-ser a diferença de que eu *tenha* ou *não tenha* cem talers" (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, erstes Buch, Das Sein, Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, p. 28, *Science de la Logique*, premier tome, premier livre, l'être, ed. de 1812, traduction, présentation, notes par P.-J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Aubier-Montaigne, p. 65, sublinhado por Hegel). Por outro lado, "se eles forem considerados realmente como determinados e em relação a outra coisa, (...) eles não são mais indiferentes diante do ser-aí (*Dasein*) e do não ser-aí (*Nichtdasein*) mas entraram na esfera em que é válida (*gültig*) a diferença entre o ser e o não-ser, sem dúvida não enquanto tal, mas enquanto diferença entre *alguma coisa* (*Etwas*) e outra coisa (*Anderem*)" (*Wissenschaft der Logik*, Erstausgabe, op. cit., p. 29, *Science de la Logique*, premier tome, premier livre, ed. de 1812, op. cit., p. 65,

é a própria reabilitação do argumento. Analisemos o conjunto do movimento do texto. A passagem do sujeito ao objeto que precede e torna possível a demonstração é a identidade de situação entre os deuses e o dinheiro: por outras palavras, a representação que é efetiva é a dos deuses, a realidade efetiva que é representação é o dinheiro. A propósito dessa comparação, é preciso observar, em relação a Feuerbach: ela se fundamenta, como sempre, no lado negativo, lá onde Feuerbach se fundamenta no lado positivo. Como vimos, era o *amor* que em Feuerbach tomava o papel de Deus. Aqui não é a forma concreta e positiva de "comércio", mas a forma abstrata e negativa — o dinheiro — que ocupa esse lugar. Vimos anteriormente que essa mudança é mais do que uma mudança de sinal. Por outro lado, a comparação dinheiro/deus não é nova (ver também Hess), mas aproveitando as possibilidades que a mudança (do positivo ao negativo) oferece. Marx tira conseqüências lógicas novas que aparentemente vão além do próprio Hess. Uma vez introduzido o dinheiro, objeto efetivamente real (no exemplo de Kant), trata-se de mostrar que ele é representação: assim, a prova desse ponto é complementar e inversa ao desenvolvimento do primeiro ponto (em que se mostra como o pensamento, a representação é efetivamente real (*wirklich*); aqui, pelo contrário, trata-se de mostrar que o efetivamente real é representação. E, mais do que isso, é representação *abstrata*: aquele que vai com deuses ou dinheiro estrangeiro numa terra em que eles não têm curso, aparecerá como alguém que "sofre de imaginações e abstrações". Assim, se o pensamento apareceu como *wirklich* (o que em princípio só convém ao real), a realidade — através do exemplo "negativo" do dinheiro — aparece como representação e abstração (o que em princípio só convém ao pensamento). Vemos que se esboça aqui um movimento

---

sublinhado por Hegel). Assim, se Hegel recusa o exemplo porque ele não serve para pensar a distinção entre o ser e o nada, ele admite, entretanto, a possibilidade de obter alguma coisa dele, isto se retirarmos dos cem talers "a forma da relação simples a si" (*id.*): pensados na sua relação a "outra coisa", verdadeiramente determinados, eles nos levariam não à esfera em que se passa da essência à existência, mas pelo menos onde se passa do *alguma coisa* a *outra coisa*. Entretanto, se o exemplo não é assim inteiramente recusado, Hegel não explora — o que nos interessaria aqui — o caráter particular do objeto que serve como exemplo. Ele vê nos cem talers, o finito, mas nestes textos não tira nada do fato de que se trate de um finito de caráter bem particular, de uma abstração real, embora soubesse disto: no "dinheiro (...) o valor *abstrato* de todas as mercadorias é *efetivamente real* (...)" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 204, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 357, nós sublinhamos). É o fato de explorar o caráter particular desse finito (abstração real) introduzido pelo exemplo de Kant, que é importante no texto de Marx.

que vai além de Feuerbach e do entendimento (ainda que se pudesse dizer que Feuerbach poderia tirar as mesmas conseqüências a partir do sujeito-objeto positivo, o amor — e na realidade ele não poderia — ele não tirou essas conseqüências, o que é fundamental). Entretanto, a justificação da passagem é (ainda) duplamente subjetiva: primeiro porque o primeiro movimento introduz *força* psicológica mas não posição (esse primeiro momento é o menos importante). E, em segundo lugar, quanto ao segundo movimento, porque a demonstração de que o real é representação e abstração, tem (ainda) muito de subjetivo. No seguinte sentido: o real aparece como representação, mas como representação “*dos homens*”. A realidade da abstração é aqui realidade de uma *consciência* objetiva. A articulação do pensamento e do real — da representação e da efetividade — se faz (no segundo movimento, o primeiro, já vimos, é ainda mais psicologista) menos por uma “realização” da abstração do que por uma subjetivação do real. A frase final sobre o “país da razão” reforça ainda essa tendência: mas se trata de novo de Deus e não do dinheiro.

O segundo texto é dos *Manuscritos*: “A demanda (*demande*) existe também para aquele que não tem dinheiro, mas a sua demanda é pura essência da representação, que não tem nenhum efeito, nenhuma existência (*Existenz*) sobre mim, sobre um terceiro, sobre os outros, ‘e’ assim para mim mesmo permanece *irreal* (*unwirklich*) e *sem objeto* (*gegenstandlos*). A diferença entre a demanda efetiva (*effektiven*) baseada no dinheiro e a demanda sem efeito (*effektlosen*), baseada na minha necessidade, na minha paixão, no meu desejo, etc., é a diferença entre *ser* e *pensar* (*Denken*), entre a representação que *existe* simplesmente em mim (*der blossen in mir existierenden Vorstellung*) e a representação tal como ela é para mim como objeto efetivamente real (*wirklicher Gegenstand*) fora de mim” (*Werke*, *Ergänzungsband*, I, *op. cit.*, p. 565, 566, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 122, sublinhado por Marx, nós traduzimos). Nesse texto, não há referência ao conceito de Deus. Por outro lado, o primeiro movimento do texto anterior desaparece (a efetividade da representação a partir da suposição efetiva de que o objeto existe), movimento que anuncia a posição, mas que permanecia no primeiro texto num nível psicológico. Aqui se opõe a demanda baseada na minha necessidade, na minha paixão, no meu desejo; isto é a representação que existe simplesmente (*existierend*) para mim — o pensar, à representação para mim, mas efetivamente real (*wirkliche*) fora de mim, isto é, à representação sem necessidade, sem paixão, sem desejo (pelo menos sem a *minha* necessidade, etc.) — o *ser*: o dinheiro. Se o primeiro movimento do texto anterior desaparece (com a sua carga psicologista), o segundo é apresentado de uma ma-



neira muito menos subjetiva: por um lado não se trata propriamente de mostrar que o real é representação, como no primeiro exemplo, o que acentua o lado subjetivo, aqui se “põe” imediatamente um real-representação; por outro lado, não há referência aos “homens”, à humanidade como sujeito dessa representação. De um modo mais geral, nesse texto é visível o “glissement” que se introduz com a antropologia negativa: o mais concreto, o desejo, é pura representação; o abstrato, o dinheiro, é o mais concreto, é o ser. Isto, sem dúvida, no interior do universo da alienação. Mas esse universo vai investindo assim o conjunto do universo do discurso e reduzindo o fundamento já negativo mas posto a “fundamento” pressuposto.<sup>11</sup> A continuação do texto, que não vamos analisar aqui porque isto nos levaria muito longe, faz aparecer o dinheiro como a *potência da imaginação* — mas se desenha o *investimento real da imaginação* no nível da história (da pré-história) que se toma como objeto. O imaginário, poder de perversão da razão para o *Aufklärung*, se investe no real. O dinheiro aparece como o poder de transformar tudo no seu contrário — o feio em belo, o velho em jovem, etc., mas como poder imaginário-real (efetivo) de operar essa transformação de *contrário a contrário*. Se esse investimento da imaginação nos remete de novo a Fichte, o dinheiro como “operador” real da contradição (ou pelo menos da contrariedade), nos remete a Hegel (não evidentemente na forma da lógica de *O Capital*). “A lógica ‘é’ o dinheiro do espírito (...)” (*Werke, Ergänzungsband, op. cit.*, p. 571, *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 130). Ao abstrato da representação (no sentido mais geral), corresponde o abstrato do “comércio” humano. Essa observação representa uma crítica da lógica a partir da crítica do dinheiro? Sem dúvida. Mas se o dinheiro representa o “comércio” real, a lógica da abstração representa a lógica desse real. O paralelismo das duas séries de abstrações dá “concreção” à representação abstrata. Se a lógica é o dinheiro do espírito, ela aparece como a lógica “do” dinheiro — e assim como a lógica apta a pensar o dinheiro. Não se suponha que essas considerações são exteriores aos *Manuscritos*, absolutamente exteriores aos *Manuscritos*. Sem dúvida, estas reflexões não estão lá, mas elas também não estão absolutamente ausentes, ou os textos que examinamos não significam nada. Na realidade elas estão *pressupostas* nos *Manuscritos*.<sup>12</sup>

(11) No final discutiremos um pouco a legitimidade dessa posição “em movimento” do objeto que expressões como “vai investindo, vai reduzindo” (como anteriormente “anuncia”) introduzem. Não há aí historicismo.

(12) Sobre o conjunto desses problemas, a propósito dos *Manuscritos*, poderíamos lembrar as observações de Adorno em *Três Estudos sobre Hegel* (Theodor

## II. Sobre os textos dos Anais Franco-alemães

Nos dois textos dos *Anais Franco-alemães* — “A Propósito da Questão Judaica” (*Zur Judenfrage*) e “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) —, o universal concreto e a contradição têm — na mesma ordem de considerações — um estatuto que deve ter estudado na sua particularidade.

1. A coisa mais importante a observar na “Questão Judaica” é a definição do Estado cristão como o Estado *que não tem religião* “A realização plena do Estado cristão é o Estado que se reconhece

---

Adorno, *Schriften*, editado por Gretel Adorno e Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, 1971, vol. 5, sobretudo p. 265 a 274, Theodor Adorno, *Trois Études sur Hegel*, Payot, Paris, 1979, p. 25 a 37). Fizemos uma referência a esse texto, comentado no nosso primeiro curso sobre o jovem Marx, em “Abstraction réelle e contradiction: sur le travail abstrait et la valeur” (I), *Critiques de l'Économie Politique*, nouvelle série n° 2, janeiro-março de 1978, Maspero, Paris, p. 121.

Adorno, que cita os *Manuscritos*, discute o problema da tradução do “espírito” hegeliano por trabalho social: “Mas à medida que (*indem*) Hegel não opõe mais à matéria o produzir (*Erzeugen*) e o fazer (*Tun*) como pura prestação (*Leistung*) subjetiva, mas os busca no objeto determinado, na realidade objetiva, ele toca (*rückt... dicht ans*) no segredo que se oculta sob a apercepção sintética e o eleva para além da simples hipótese arbitrária do conceito abstrato. Ora, isso não é mais do que o trabalho social. Isto será reconhecido pela primeira vez no *Manuscrito filosófico-econômico* só descoberto em 1932: ‘O que é grande (*das Grosse*) na *Fenomenologia* de Hegel e no seu resultado final — a dialética da negatividade como princípio motor e criador (*bewegende und erzeugende*) está (...) em que ele (...) apreende a essência do trabalho e concebe a homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivamente real, como resultado do seu próprio trabalho’” (Adorno, *Schriften*, 5, *op. cit.*, p. 265, *Trois Études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 26, nós traduzimos). O texto de Adorno indica que o caráter social do trabalho que resulta da tradução do “espírito” não foi tomado pelo jovem Marx em sentido subjetivo. “A referência (*Rückverweis*) do momento produto do espírito a um sujeito universal e não a cada pessoa singular individual que trabalha (*anstatt auf die individuelle, je arbeitende Einzelperson*) define o trabalho como organizado, social; a sua própria ‘racionalidade’ (*Rationalität*), a ordenação (*Ordnung*) das funções, é uma relação social” (Adorno, *Schriften*, 5, *op. cit.*, p. 266, *Trois Études...*, *op. cit.*, p. 26, 27, nós traduzimos). O trabalho social é um “abstrato real” como o conceito, à “coerção lógica” corresponde — ou ela é — “coerção social”: “O princípio da equivalência do trabalho social faz da sociedade no sentido burguês moderno um abstrato (*zum Abstrakt*) e, ao mesmo tempo, aquilo que é mais real (*zum Allerwirklichsten*), assim como Hegel ensina a propósito do conceito enfático do conceito” (Adorno, *Schriften*, 5, *op. cit.*, p. 267, *Trois Études...*, *op. cit.*, p. 28, nós traduzimos). “(...) o *fatum brutum* que desaparece no conceito total do espírito reaparece nele como coerção lógica. O particular (*das einzelne*) não pode escapar dele mais do que o indivíduo particular (*der Einzelne*) da *contrainte sociale*. Só

como Estado e faz abstração da religião dos seus membros" (*Werke*, I, "Zur Judenfrage", Dietz, Berlim, 1964, p. 361, *À Propos de la Question Juive*, ed. bilíngüe, introd. F. Châtelet, trad. Marianna Simon, Aubier-Montaigne, 1972, p. 95, nós traduzimos). Primeiro ponto importante nessa definição: o Estado que realiza plenamente a forma religiosa que melhor corresponde às condições modernas, portanto o Estado que realiza a religião da maneira mais perfeita, é um Estado que não tem religião *particular*. Assim, a realização política da religião só se faz, plenamente, através do *gênero*. O Estado cristão perfeito, portanto o Estado religioso perfeito, só se realiza como *universal* — como um Estado cuja religião não se particulariza. Ele não professa nenhuma religião particular, mesmo a religião cristã. O Estado cristão

---

uma tal brutalidade da coerção produz a aparência da reconciliação na doutrina da identidade restabelecida (*hergestellten*)" (Adorno, *Schriften*, 5, *op. cit.*, p. 267, *Trois Études...*, *op. cit.*, p. 28, 29, nós traduzimos). O problema de Adorno não é propriamente o dos *Manuscritos*, mas em geral o da "tradução" de Hegel. Mas à medida que ele se refere ao texto dos *Manuscritos*, é importante assinalar a convergência dessa análise com a que fizemos no texto. A questão da tradução da "consciência de si" por "homem" — ou por "homem negado" — é complementar à questão da tradução de "espírito" por "trabalho" — ou por "trabalho social". Adorno procura mostrar que do espírito hegeliano, já o jovem Marx não obtém o trabalho entendido subjetivamente mas o trabalho como o verdadeiro sujeito. Na realidade, trata-se do espírito *em devir* na *Fenomenologia*, o espírito *substancial* que ainda não se tornou "sujeito" (no sentido de que ele está em formação mas também de que lhe falta o princípio subjetivo da consciência de si). Esse espírito em devir é o equivalente do trabalho social como sujeito *substancial*. Do mesmo modo, nesse nível, o princípio subjetivo — o da consciência de si — só pode representar o homem como homem "negado" ou pressuposto. Em suma, o espírito *pressuposto* da *Fenomenologia* se traduz por um sujeito — mas um sujeito *substancial*; a consciência de si, que só se elevará a sujeito — deixando de ser consciência de si — no final do processo, se traduz, ou deve se traduzir, pelo homem que ainda não é sujeito, o homem pressuposto. O espírito posto, o espírito que se torna sujeito — no duplo sentido de que ele completou a sua história de formação e de que ele interiorizou o princípio subjetivo da consciência de si — é a história cujo sujeito é o homem. Estas seriam as condições rigorosas da tradução de Hegel que os *Manuscritos* realizam em parte.

A crítica do que Marx considera como um dos limites do "que é grande na *Fenomenologia* de Hegel" — o fato de que Hegel "só conhece e reconhece, o trabalho abstrato espiritual (*abstrakt geistlich*)" (*Werke*, Erg. I, *op. cit.*, p. 574, *Manuscrits...*, *op. cit.*, p. 133, nós sublinhamos), crítica que merecia a crítica de Marcuse nas suas aulas na *École Pratique des Hautes Études* nos anos 60 — se justifica bem pelos textos: "O trabalho teórico, cada dia me convenço um pouco mais, realiza (*bringt... zustande*) mais coisas no mundo do que o trabalho prático; uma vez revolucionado o reino da representação, a realidade efetiva não se sustém mais (*hält nicht an*)" (Hegel, *Lettre à Niethamer* de 28/10/08, *Briefe...*, I, ed. K. Hegel, Leipzig, 1887, p. 194, citado por Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche, Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Felix Meiner, 1978 (1941), p. 425, n. 112).

perfeito é um *universal concreto*, a *abstração* da religião *realizada*. Temos assim, um universal concreto sob a forma da *abstração*. Ora, se em Feuerbach se encontra o universal concreto, ele só aparece, se podemos dizer assim, sob forma concreta. O amor, o universal concreto de Feuerbach, é um universal concreto (um universal real) concreto, não um universal concreto (um universal real) abstrato. No amor um indivíduo realiza o gênero. Há, assim, coincidência entre o gênero e o indivíduo, mas é o indivíduo que realiza o gênero, *não é o gênero — abstrato — que se realiza enquanto indivíduo*. Isto significa que com a posição da abstração temos aqui, ao mesmo tempo, a posição da *contradição*. De fato, a realização do gênero não se faz senão através da *negação de toda particularidade*; e que é o gênero sem nenhuma forma particular? A fórmula — o Estado religioso plenamente realizado é o Estado sem religião particular, significa na realidade — *o Estado religioso plenamente realizado é o Estado sem religião* (o caráter desse “sem (religião)” será logo mais precisado). “(...) o Estado cristão consumado (*vollendet*) não é o assim chamado Estado *cristão*, o que reconhece o cristianismo como sua base, como religião de Estado e se comporta de maneira exclusiva em relação às outras religiões; é antes o Estado *ateu*, o Estado *democrático*, o Estado que remete a religião aos outros elementos da sociedade civil burguesa” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 357, *À Propos de la Question Juive*, *op. cit.*, p. 83, sublinhado por Marx, nós traduzimos). O predicado “cristão” (que corresponde à forma mais elevada do predicado “religioso”) só se atribui ao sujeito “Estado”, quando a este *convier o predicado contraditório “ateu”*. Esse movimento contraditório é igualmente estranho ao universo lógico de Feuerbach, que conhece e reconhece as *antinomias* (movimento subjetivo e infinito de contraditório a contraditório), mas não a *contradição*. A afirmação de que o Estado religioso é o Estado que não tem religião faz pensar na tese do *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* — a burguesia domina lá *onde ela “não” domina*. Mesmo se o universo teórico das duas obras é diferente, pode-se dizer que como no *Dezoito Brumário...* é uma “negação” da determinação como determinação imediata que constitui a sua realização plena. “O assim chamado Estado cristão é a negação cristã do Estado, mas de forma alguma a realização política efetiva (*die staatliche Verwirklichung*) do cristianismo. O Estado, que ainda reconhece (*bekannt*), professa o cristianismo sob forma de religião e não o reconhece ainda sob forma de Estado, pois ele ainda se relaciona de um modo religioso (*religiös*) com a religião, isto é, ele não é ainda a realização efetiva (*wirkliche Ausföhrung*) do fundamento humano da religião, porque ele ainda remete (*provoziert*) à *não realidade efetiva* (*Unwirklichkeit*), à figura imagi-

nária desse núcleo (*Kern*) humano. O assim chamado Estado cristão é o Estado *imperfeito* (*unvollkomene*), e a religião cristã vale para ele como *complemento* e como *santificação* da sua imperfeição. Por isso, a religião se torna para ele necessariamente um *meio*, e ele é o Estado da *hipocrisia*. Há uma grande diferença 'nisto': que o Estado perfeito (*vollendete*), por causa da deficiência (*Mangel*) que existe na *essência* universal do Estado, conte a religião entre as suas pressuposições (*Voraussetzungen*), ou que o Estado *imperfeito*, por causa da deficiência que existe na sua *existência particular* (*besondern Existenz*), enquanto Estado defeituoso, declare a religião como sua base (*Grundlage*)" (*Werke*, I, op. cit., p. 357, 358, *À Propos de la Question Juive*, op. cit., p. 83, 84, sublinhado por Marx, nós traduzimos). O movimento lógico do texto é perfeitamente claro: *a posição da religião — a religião enquanto base (Grundlage)*<sup>13</sup> — *é negação do Estado religioso* (negação da verdadeira religiosidade do Estado e imperfeição do Estado); *a "negação" da religião — a religião reduzida a pressuposição (Voraussetzung) — é a realização plena do Estado religioso*. Assim como no *Dezoito Brumário*... a "negação" do poder da burguesia é a realização plena do seu poder, e a sua presença *posta* no poder é a negação do poder da burguesia. "O Estado democrático, o Estado efetivamente real (...) pode fazer abstração da religião, porque nele a base humana da religião se realizou de um modo secular. O assim chamado Estado cristão, pelo contrário, se relaciona politicamente com a religião e religiosamente com a política. Se ele reduz as formas do Estado à aparência, ele reduz igualmente a religião à aparência" (*Werke*, I, op. cit., p. 358, *À Propos de la Question Juive*, op. cit., p. 85, sublinhado por Marx, nós traduzimos).

2. Na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, "Introdução", encontramos uma contradição análoga (que se articula também com certas formas de universalização concreta *negativa*). Importante é que aqui as determinações contraditórias "arrastam" o tempo. O tempo que em Feuerbach é ainda um tempo *aufklärer*, homogêneo, aparece com um tempo que comporta — mais que isto — que constitui — a contradição.

Se quisermos enunciar de uma forma geral a contradição que contém a *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, "Introdução", poderíamos dizer: *o Estado mais atrasado é (em certo sen-*

(13) *Grundlage*, "base" tem aparentemente aqui um sentido mais forte do que quando se opõe *Grundlage* (base) a *Grund* (fundamento).

tido) o Estado mais avançado. Como se sabe, a *Contribuição...* tenta demonstrar que, não *apesar* do atraso da Alemanha, mas *por causa* do atraso da Alemanha, uma revolução radical é a única possível. O atraso da Alemanha é maturidade da Alemanha para a revolução radical. O desenvolvimento dessa idéia é complexo e não o exporemos aqui em detalhe. Esquemáticamente: por um lado, é a filosofia alemã que prolonga a história alemã, e através da filosofia (que vai além da sua realidade prática), ela se situa no nível da história contemporânea. Mas não se trata apenas disto. No nível mesmo da prática, a Alemanha é contemporânea dos povos mais avançados, no sentido de que ela possui todos os *defeitos* (*Mängel*) do mundo político moderno. “Que se considere, em primeiro lugar, os *governos alemães*, e se constatará (*und man findet sie*) que eles são impulsionados pelas circunstâncias, pela situação da Alemanha, pelo lugar em que se situa (*Standpunkt*) a cultura alemã, e finalmente pelo instinto feliz que lhes é próprio (*eignen*) de combinar os *defeitos civilizados do mundo político* (*Staatswelt*) moderno, cujas vantagens não possuímos, com os *defeitos bárbaros do antigo regime*, de que gozamos em plena medida (*in vollem Masse*), e assim a Alemanha deve participar cada vez mais se não na razão (*Verstand*) pelo menos na desrazão (*Unverstand*) também das formações políticas (*Staatsbildungen*) que se situam além do seu *status quo*” (*Werke*, I, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, *op. cit.*, p. 387, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, ed. bilíngüe, traduzida por M. Simon, prefácio de F. Châtelet, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 87, sublinhado por Marx, nós traduzimos). Por outro lado, os defeitos “bárbaros” da Alemanha não são estranhos ao mundo moderno: “a realização plena do ‘ancien regime’”, que o Estado alemão exprime, “é a realização plena da cunha (*Pfahl*) na carne do Estado moderno” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 385, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 79, nós traduzimos). “(...) o *status quo* alemão é a plena realização aberta (*offenherzige Vollendung*) do ‘ancien regime’ e o ‘ancien regime’ é o defeito oculto (*versteckte Mangel*) do Estado moderno” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 381, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 63, 65, sublinhado por Marx, nós traduzimos).

Assim, se o atraso da Alemanha é “reduzido” pela presença — que é assim negativa — dos defeitos do Estado moderno, se através disto o tempo passado que é o tempo da Alemanha se torna presente, inversamente — pela idéia de que o defeito oculto do Estado moderno é o “ancien regime” — é o tempo presente (o do Estado moderno) que é “reduzido”, esse tempo presente se revela “afetado” pelo passado. O

texto, em que uma leitura superficial só revela a idéia relativamente banal de um prolongamento da história alemã pela filosofia alemã, procede assim a uma verdadeira constituição do tempo como meio da contradição: o passado que a Alemanha representa, é o presente “negado” (a Alemanha contém os defeitos do Estado moderno), o presente dos povos mais avançados contém o passado “negado” (o “ancien regime” é o seu defeito, oculto). Mais precisamente, ao contrário dos Estados mais avançados, a Alemanha *revela* todos esses defeitos, o *status quo* alemão é a “realização aberta” (*offenherzige*), franca do que fica oculto nos outros. Nesse sentido, é a Alemanha que universaliza: “Assim, como no panteão romano se encontravam os *deuses* de todas as nações, no santo império romano germânico se encontram os *pecados* (*Sünden*) de todas as formas de Estado” (*Werke*, I, *op. cit.*, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 89, sublinhado por Marx, nós traduzimos). É o *status quo* alemão — o que parece menos apto a encarnar o gênero — que pelo caminho negativo (aqui o dos “defeitos”) irá encarná-lo. Com isto é dada a condição geral, provavelmente possibilidade negativa de uma revolução radical. A “possibilidade positiva”<sup>14</sup> — que “começa apenas (...) a devir para a Alemanha”<sup>15</sup> — “é a formação de uma classe com *cadeias radicais*, uma classe da sociedade civil burguesa que não é nenhuma classe da sociedade civil burguesa, um estamento (*Stand*) que é a dissolução de todos os estamentos (...)” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 390, *Contribution...*, *op. cit.*, p. 99): uma classe em que se universaliza os sofrimentos um pouco como os defeitos dos Estados se universalizam na situação alemã. Uma classe que é a *negação* da classe, um estamento que é a *negação de todo* estamento. É que na Alemanha (ver *Werke*, I, *op. cit.*, p. 388, 389, 390, *Contribution...*, *op. cit.*, p. 91-97), nenhuma classe se universaliza, isto é, faz coincidir os seus interesses com os interesses gerais. Nenhuma das classes que são propriamente classes pode encarnar a sociedade. Só a classe que não é mais uma classe pode encarnar o interesse geral. E, assim, “não é a revolução *radical* que

(14) “Onde se encontra, pois, a possibilidade *positiva* da emancipação alemã?” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 390, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 99, sublinhado por Marx, nós traduzimos.)

(15) Ver *Werke*, I, *op. cit.*, p. 390, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 99. É o conjunto dessas possibilidades objetivas, entre as quais está esta possibilidade *positiva*, que constituem o “elemento *passivo*” o “fundamento *material*” (*W. I, op. cit.*, p. 386, *Contribution...*, *op. cit.*, p. 85, sublinhado por Marx) de que “as revoluções necessitam” (*id.*). O elemento *ativo* é a teoria, no caso a filosofia como crítica da filosofia alemã.

constitui um sonho utópico para a Alemanha, não é a emancipação 'em forma' *geral humana* (*allgemein menschliche Emanzipation*), mas antes a revolução parcial, somente política, a revolução que deixa subsistir os pilares da casa (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 388, *Contribution...*, *op. cit.*, sublinhado por Marx, nós traduzimos). "A Alemanha, enquanto defeito do presente político constituído num mundo próprio, não poderá derrubar as barreiras especificamente alemãs, sem derrubar as barreiras do presente político" (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 387, 388, *Contribution...*, *op. cit.*, p. 89-91, sublinhado por Marx, nós traduzimos).

No texto anterior tínhamos um universal concreto (o Estado cristão como universal e, na realidade, o Estado religioso), que se constituía pela "negação" de toda religião. Aqui temos outras formas de universalização pela negação: a Alemanha representa o conjunto dos Estados porque reúne todos os seus "defeitos". Por outro lado, a única classe que pode representar a sociedade — a "classe das classes" — é aquela que a rigor não é mais uma classe.

Mas, sobretudo, o tempo aparece como um meio não homogêneo, cuja "estrutura" é contraditória. O passado (Alemanha) é presente e futuro, o presente (França, Inglaterra) é passado ("negado", oculto). Para mostrar a diferença, esse movimento que afeta o tempo deve ser comparado com o tempo "*aufklärer*" de Feuerbach. Sobre tudo, deve-se observar que, em Feuerbach, longe de constituir um "meio contraditório", o tempo é o elemento que transforma a contradição em *sucessão* de estados contraditórios, em *antinomia*: "O meio de *unir determinações opostas* ou *contraditórias* num só e mesmo ser (*Wesen*) de um modo que corresponde à realidade é somente o tempo. É pelo menos o caso no ser vivo. É só assim que aparece, por exemplo, no homem que ora esta determinação — este sentimento, esta intenção — ora uma outra determinação exatamente oposta me ocupa plenamente (*erfüllt*) e me domina. Somente lá onde uma representação expulsa a outra, onde um sentimento expulsa o outro, onde não se chega a nenhuma decisão, a nenhuma determinidade estável (onde) a alma se encontra numa mudança constante de estados opostos, só lá ela se encontra no suplício infernal da contradição" (*Grundzätze der Philosophie der Zukunft*, § 47, in Ludwig Feuerbach, *Kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, p. 208, 209, *Manifestes Philosophiques*, tr. de L. Althusser, PUF, 10/18, 1966, p. 251, 252, sublinhado por Feuerbach, nós traduzimos). Para Feuerbach, ou as determinações, contradições são transformadas pelo tempo em sucessão antinômica, ou elas se neutralizam: "Se eu unificasse em mim, ao mesmo tempo, as determinações opostas, elas se neutralizariam, se embotariam, assim



como os contrários do processo químico que, presentes ao mesmo tempo, perdem a sua diferença num produto neutro. Mas a dor da contradição consiste precisamente nisto: que eu queira e seja *agora* apaixonadamente, o que *no instante seguinte* com a mesma energia não queira nem seja, que posição e negação *se sucedam* reciprocamente, que os dois contrários me afetem *mas cada um com exclusão do outro*, e assim cada um em sua plena determinidade e acuidade” (*Kleine Schriften, op. cit.*, p. 209, *Manifestes Philosophiques, op. cit.*, p. 252, nós sublinhamos, menos a última vez; nós traduzimos).

O tempo da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* não é esse.

### III. Sobre a Crítica do Direito do Estado de Hegel

1. O sentido geral — pelo menos o sentido que aparece imediatamente — da crítica que Marx faz de Hegel nesse texto é bem conhecido. Trata-se de questionar o que, parafraseando uma expressão célebre, poderíamos chamar de “lógica do objeto qualquer”. Trata-se, em resumo — sempre num primeiro plano —, de uma crítica do *formalismo dialético*.

Observe-se que uma crítica como esta vai, em termos gerais, na mesma direção daquela que Hegel fazia a Schelling nos textos em que ele questiona o formalismo do absoluto: “No que diz respeito ao conteúdo os outros (...) dão a impressão de saber todo o resto, no qual o saber já estava acabado na sua espécie, como também de dominar o que ainda não está ordenado e, desta sorte, tudo submeter à Idéia absoluta que parece assim conhecida em todas as coisas e constituída com êxito em ciência de amplas proporções. Mas, se considerarmos mais de perto essa amplitude, aparecerá que ela não se constituiu tal pelo fato de que um princípio uno e idêntico se configurou de modo diverso. Ao contrário, *ela é a repetição informe do uno e do idêntico que apenas exteriormente é aplicado a um material diverso, e alcança assim uma aparência tediosa de diversidade*. Na realidade, a Idéia, que é certamente verdadeira para si, permanece apenas sempre no seu começo se a evolução se limita a semelhante *repetição de uma mesma fórmula*. Quando a mesma forma imóvel e una é aplicada superficialmente pelo sujeito no ato do saber à realidade que está presente, e a matéria do saber é mergulhada de fora nesse elemento estático, tal modo de proceder cumpre as exigências da ciência tão pouco quanto os arbitrários devaneios sobre o conteúdo. Com efeito, a ciência exigia a riqueza que flui de si mesma e a diferença das figuras que a si mesma se

determina. Aqui, ao contrário, trata-se de um *formalismo monocromático* que atinge apenas a diferença da matéria e o faz somente porque *a matéria ou o conteúdo já está preparado e já é conhecido*. Além disso, semelhante formalismo afirma como sendo o Absoluto essa *monotonia e essa universalidade abstrata*" (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Meiner, Hamburgo, 1952, p. 17, 18, "A Fenomenologia do Espírito", prefácio, in *Os Pensadores*, v. XXX, Hegel, tr. de Henrique Cláudio de Lima Vaz, p. 17, 18, nós sublinhamos).

A diferença entre a monotonia de Schelling para Hegel — "a noite em que todas as vacas são negras" — e a monotonia de Hegel para Marx, é que no primeiro caso *não haveria* desenvolvimento e no segundo haveria *um só* desenvolvimento. Mas as duas críticas convergem no sentido de que nos dois casos há uma imputação de que a *identidade* — *do absoluto ou da forma de desenvolvimento* do absoluto — é o segredo das filosofias que se critica.

Na realidade, na *Crítica do Direito do Estado de Hegel*, Marx questiona uma dialética que "objetivamente" se dá como válida para qualquer objeto, e que por isso mesmo deixa escapar o conteúdo particular de cada objeto.

No fundo, trata-se de questionar *uma relação entre a lógica e as ciências filosóficas particulares, que em vez de ser relação de pressuposição — como deveria ser do próprio ponto de vista de Hegel — passa a ser uma relação de fundação*.<sup>16</sup> Marx pretende mostrar que a lógica de Hegel funcionaria na realidade como uma espécie de "sistema teórico abstrato" diante do qual o discurso das ciências filosóficas particulares, no caso a ciência filosófica do direito, representaria simplesmente aquilo que os lógicos chamam de *modelo*. A ciência do direito não seria mais do que uma "interpretação" da lógica, que seria o análogo de um sistema axiomático.

Os textos são conhecidos, mas é preciso citá-los: "As proposições: Este organismo é (citações de Hegel) 'o desenvolvimento da idéia até as suas diferentes e até a realidade (*Wirklichkeit*) objetiva delas' ou até as diferenças pelas quais 'o universal' (o universal é aqui a mesma coisa que a idéia) 'se conserva continuamente e, na realidade, sendo elas determinadas pela *natureza do conceito*, se produz de um modo *necessário*, e sendo pressuposto do mesmo modo à sua produção, se conserva" (essas proposições) são idênticas. A última é simplesmente

(16) O que vem mais adiante explica o sentido em que se emprega aqui a noção de "fundação". É um sentido mais semântico do que sintático.

uma explicação mais precisa sobre 'o desenvolvimento da idéia até as suas diferenças'. Com isso, Hegel não deu nenhum passo além do conceito universal 'da idéia' e no máximo do 'organismo' em geral (pois propriamente só se trata dessa idéia determinada). Assim, o que lhe dá o direito de (escrever como) proposição final: "Esse organismo é a constituição política"? Porque não: 'Esse organismo é o sistema solar'?" (*Werke*, I, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *op. cit.*, p. 212, *Critique du Droit Politique Hégélien*, trad. e introd. de Albert Baraquin, Ed. Sociales, 1975, p. 46, sublinhado por Hegel, citado por Marx, nós traduzimos). E mais adiante: "Conforme a verdade, Hegel não fez nada senão resolver a 'constituição política' na idéia geral abstrata de 'Organismo', mas na aparência e na sua própria opinião ele desenvolveu o determinado (*das Bestimmte*) a partir da 'idéia geral'. Ele transformou num produto, num predicado da idéia, o que é o seu sujeito. Ele desenvolveu o seu pensar não a partir do objeto, mas o objeto segundo um pensar que foi até o fim de si (*mit sich fertig... geworden*) e que na esfera abstrata da lógica foi até o fim de si. Não se trata de desenvolver a idéia determinada da constituição política, mas se trata de dar à constituição política uma relação à idéia abstrata, de dispô-la como membro da história de vida (da idéia), uma mistificação patente" (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 213, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 47, nós traduzimos). E o texto bem conhecido em que a crítica é formulada em termos mais gerais: "O conteúdo concreto, a determinação efetivamente real aparece como formal; a determinação totalmente abstrata da forma (*ganz abstrakt Formbestimmung*) aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não está em que (*ist nicht*) elas (sejam) determinações do Estado mas em que elas possam ser consideradas na sua figura abstrata como determinações lógico-metafísicas. Não é a filosofia do direito mas a lógica o verdadeiro interesse. O trabalho filosófico não é que o pensar se corporifica em determinações políticas, mas que as determinações políticas existentes se volatilizam em pensamentos abstratos. Não é a lógica da coisa (*Logik der Sache*) mas a causa da lógica (*Sache der Logik*) que é o momento filosófico. A lógica não serve como prova do Estado, mas (é) o Estado (que) serve como prova da lógica" (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 216, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 51, nós traduzimos).

E entretanto, é bem evidente que a crítica que Marx faz aqui a Hegel fica aquém se não da posição da abstração real em geral, pelo menos da abstração que se tornou Sujeito. Tomemos como exemplo os textos sobre a soberania (textos que Rancière havia analisado, à sua

maneira, em *Lire le Capital*):<sup>17</sup> “A existência (*Existenz*) do predicado é o sujeito: assim o sujeito (é) a existência da subjetividade, etc. Hegel autonomiza (*verselbständigt*) os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados da sua autonomia efetivamente real, do seu sujeito. Depois do que, o sujeito efetivamente real aparece então como resultado, em vez de (*während*) partir do sujeito efetivamente real e considerar a sua objetivação. Por isso a substância mística se torna sujeito efetivamente real, e o sujeito real (*reelle*) aparece como um outro, como um momento da substância mística” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 224, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 60, nós traduzimos). Marx continua: “Precisamente porque Hegel parte dos predicados da determinação geral em vez de partir do Ens real (*reellen Ens*) (*hypokeimenon*, Sujeito) e sem dúvida é preciso que haja um suporte (*Träger*) dessa determinação, a idéia mística se torna esse suporte. É este o dualismo: que Hegel não considere o universal como a essência real (*wirklich*) do real-finito (*Wirklich-Endlichen*), isto é, do existente (*Existierenden*), ou que ele não considere o ens real (*wirkliche*) como o *verdadeiro sujeito* do infinito” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 224, 225, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 60, sublinhado por Marx, nós traduzimos). Do que decorre para a “soberania”: “É assim que a soberania, a essência do Estado, considerada de início (*zuerst*) como uma essência autônoma, se objetivisa. Então, se compreende, este algo objetivo (*dies Objektive*) deve se tornar de novo (*wieder*) sujeito. Mas esse sujeito aparece como uma auto-personificação (*Selbstverkörperung*) da soberania, ao passo que a soberania nada mais é do que o espírito objetivado dos sujeitos do Estado” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 225, *Critique du Droit Politique Hégélien*, p. 60, 61, nós traduzimos).

Se não nos fixarmos no problema particular que levanta o conceito de soberania mas tomarmos a crítica no seu sentido lógico mais geral, vemos que Marx critica Hegel porque Hegel supõe a existência de um *sujeito autônomo* de que os indivíduos são portadores, o que, embora operando com outros conteúdos, ele mesmo, Marx, suporia mais tarde. Analisada mais de perto, a *Crítica do Direito do Estado de Hegel* aparece, assim, não (ou não só) como a crítica do formalismo dialético, mas como a crítica da própria dialética. Crítica do pensamento que estabelece a posição de abstrações reais que se tornam

(17) Apesar do seu envoltório althusseriano, o texto de Rancière em *Lire la Capital* III (Maspéro, 1973) é, na realidade — bem mais do que os outros textos althusserianos e num sentido diferente —, um texto importante.

autônomas. Vimos que mesmo os *Manuscritos...*, pelo menos em geral, não chegam a pensar o Sujeito, o capital; eles ficam no nível da abstração dinheiro.

A *Crítica do Direito do Estado de Hegel* aparece assim de uma forma bem diferente daquela que ela revela quando não se aprofunda a análise da crítica do formalismo dialético.

Entretanto, também no velho Marx se encontra uma crítica do formalismo dialético. Apesar da diferença fundamental que separa a dialética do *Capital* do discurso da *Crítica do Direito do Estado de Hegel* (diferença para a qual aponta o aspecto que foi desenvolvido nos parágrafos anteriores), não se poderia relacionar as duas críticas do formalismo? É um problema a ser estudado. Problema que não é sem importância para analisar a relação Marx-Hegel, o que não significa que se deva pensar essa relação a partir da obra de juventude: a obra de juventude nos ajuda a pensá-la por caminhos indiretos. De qualquer modo, poderíamos lembrar aqui os textos em que o “velho” Marx faz a crítica do formalismo dialético. Nos limitamos aqui a alguns desses textos. Por um lado, no posfácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política (Introdução de 57)*, fazendo a crítica de todo discurso geral sobre a produção, a circulação e a distribuição da riqueza (na realidade, é esse o sentido desse texto, em geral mal compreendido), Marx escreve: “Nada mais simples então, para um hegeliano, do que pôr (*setzen*) a produção e o consumo como idênticos” (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz, Berlim, 1953, p. 15, *Manuscrits de 1857-1858*, I, sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Ed. Sociales, Paris, 1980, p. 28, nós traduzimos). A crítica pode parecer injusta porque a dialética hegeliana (contra o que teriam feito Schelling e outras filosofias do absoluto) visa assimilar efetivamente o conteúdo particular da coisa. Entretanto, é possível que, apesar dela mesma, tenha caído num formalismo como este. Nesse sentido, o texto se justifica. Se se quiser, a crítica não vale contra a dialética hegeliana considerada para si, mas ela é talvez válida para a dialética hegeliana considerada *em si*. Ainda a propósito da *Introdução de 57*, se poderia observar que num caso pelo menos a *Introdução de 57* e a *Crítica do Direito do Estado de Hegel* fazem a crítica — o que não quer dizer necessariamente que a crítica seja a *mesma* — do uso geral de um *mesmo* conceito: o conceito de organismo. Assim, depois de ter ensaiado as possibilidades do discurso geral sobre a produção, a distribuição, etc., discurso que, como ele assinala anteriormente, leva a estabelecer uma “conexão (*Zusammenhang*) mas uma conexão superficial (*flacher*)” (*Grundrisse...*, *op. cit.*, p. 11, *Manuscrits de 1857-*

1858, I, *op. cit.*, p. 24). Marx escreve: “O resultado ao qual chegamos não é o de que a produção, distribuição, intercâmbio e consumo são idênticos, mas que todos eles constituem membros de uma totalidade, diferenças no interior de uma unidade. A produção invade (*greift über*) tanto a si (mesma) na determinação antitética (*gegensätzlichen*) da produção, como os outros momentos. Dela o processo recomeça sempre”, etc. E ele conclui: “Há uma ação recíproca entre os diferentes momentos. É o caso, em qualquer totalidade orgânica (*organischen Ganzen*)” (*Grundrisse...*, *op. cit.*, p. 20, 21, *Manuscripts de 1857-1858*, I, *op. cit.*, p. 33, 34, nós traduzimos). Um texto como este, sobretudo se ele for lido como deve ser lido não propriamente como um prefácio, mas antes como um *anti-prefácio* à crítica da economia política,<sup>18</sup> deve ser comparado com os textos em que aparece a noção de organismo — já vimos alguns —, na *Crítica do Direito do Estado de Hegel*: “A constituição política é o organismo do Estado, ou o organismo do Estado é a constituição política. Que os diferentes lados desse organismo estão numa conexão necessária que brota da natureza do organismo é uma tautologia. Se a constituição política é determinada como organismo, que os diferentes lados da constituição, os diferentes poderes se relacionam como determinações orgânicas e estão entre si numa relação racional, é igualmente — tautologia” (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 210, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 44).<sup>19</sup> Do mesmo modo, numa nota do livro III do *Capital*, depois de ter feito a crítica do desenvolvimento da propriedade privada na *Filosofia do Direito* de Hegel, ele escreve: “É uma confissão extraordinariamente ingênua ‘do conceito’ e prova que o conceito que desde o início comete o erro (*Schnitzer*) de considerar como absoluta uma representação jurídica totalmente determinada, e pertencente à sociedade civil burguesa, da propriedade privada, não compreende ‘nada’ das figuras efetivamente reais dessa propriedade (...)” (*Werke*, 25, *Das Kapital III*, *op. cit.*, 1968, p. 629, n. 26; *Oeuvres*, Économie II, ed. établie et annotée par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1968, p. 1287, 1288, n. (a), nós traduzimos). Nesse texto há, sem

(18) Deve-se observar, como desenvolvemos em outro lugar, que o conteúdo do texto da introdução de 57 acabou devorando o texto: Marx decidiu afinal eliminá-la — sem dúvida para evitar a confusão sempre possível (como ocorreu com a publicação póstuma) de uma interpretação em termos de fundação antropológica.

(19) A continuação do texto reconhece a importância de pensar “o Estado político” como um organismo. A tautologia está no fato de que se tiram conseqüências “analíticas” do conceito geral, como se fossem “sintéticas”. Mas o conceito geral não é em si mesmo vazio.

dúvida, uma crítica do conteúdo da concepção hegeliana da propriedade fundiária (conteúdo que não discutimos aqui). Mas ao mesmo tempo, a referência irônica ao "conceito" insinua uma crítica de *forma*: o "conceito" não compreende nada do que é efetivamente real. O "conceito" deixa escapar o real. A crítica do formalismo dialético desponta aqui.<sup>20</sup> Mas até onde vai o paralelismo das duas séries de textos? O item seguinte é uma tentativa de avançar na direção de uma solução.

2. *Conclusão sobre a Crítica do Direito do Estado de Hegel. Marxismo e ontologia.* É importante assinalar, como ponto de partida — no que se refere a um dos seus aspectos, o que aparece nos textos analisados no início e no final do item anterior —, que a crítica de Marx a Hegel na *Crítica do Direito do Estado de Hegel* é uma crítica *semântica*. Trata-se de mostrar que as significações particulares à ciência filosófica do direito não têm, no texto de Hegel, nenhuma autonomia em relação às significações gerais da lógica (que elas são finalmente redutíveis a essas últimas). Claro que uma crítica como esta tem implicações sintáticas: a autonomia das significações implica sintaxes diversificadas em relação à da lógica. Mas em si mesma a crítica não se confunde com uma crítica sintática, crítica esta que *também está presente na obra* que examinamos: a crítica que questiona a objetivação dos conceitos, a transformação deles em Sujeito por Hegel, não é uma semântica, mas sintática (usando sempre esses termos com alguma latitude). De fato, essa crítica questiona o modo de ligar os conceitos e também o tipo de conceito (mas uma coisa implica imediatamente a outra, como se pode mostrar) do discurso hegeliano. Nossa hipótese é a de que a distinção entre esses dois níveis da crítica permite avançar na diferenciação entre o que permanece ou reaparece, do movimento crítico desse texto de juventude, no "velho" Marx, e o que é abandonado. Porque, mesmo se eles se relacionam, os dois aspectos — sintático e semântico — não são absolutamente indissolúveis: e a relação entre a obra de maturidade e a *Crítica do Direito do Estado de Hegel* não é a mesma,<sup>21</sup> conforme se considere um ou outro aspecto. Supomos assim que, comparadas com os textos de maturidade, a crítica sintática desse texto sobre Hegel aparece como mais "imatura"

(20) O formalismo é, de certo modo, a "maldição" da dialética. A questão da dialética poderia ser ainda uma vez formulada sob essa forma: como dialetizar o objeto sem cair, entretanto, numa "dialética" formal? Como vimos nos textos contra Schelling, este era o problema de Hegel. Como vemos aqui, este era de início o problema de Marx. O problema de uma dialética pós-marxista não se reduz a isto, mas passa também por aí.

(21) O que não significa que não se possa tomar globalmente o texto. Mas se exige então uma definição complexa da diferença.

do que a crítica semântica. A crítica sintática é na realidade abandonada: em lugar dela aparece precisamente um discurso de tipo dialético. A crítica se inverte — em ato e não só em ato — em crítica da crítica. A crítica semântica não. Ela se conserva, ou só se altera à medida que não é separável *em termos absolutos* do outro aspecto. Mas dentro de uma nova sintaxe, o questionamento de uma relação entre a lógica e as ciências (filosóficas para Hegel, críticas para Marx) particulares pensada em termos de uma relação de fundamento a consequência, ou mais exatamente, de sistema abstrato a modelo, se conserva.

O que significa: para Marx, a lógica é simplesmente a *pressuposição* do discurso das ciências particulares. Essa tese é, em si mesma (para si), hegeliana, mas não é hegeliana, provavelmente, se se considerar o desenvolvimento efetivo do sistema (o sistema *em si*, isto é, para nós). Se isto é verdade, o hegelianismo, tendo dialetizado a apresentação do objeto, não dialetizou (de um modo aceitável) a *relação* entre apresentação lógica do objeto e a apresentação de cada objeto específico. A famosa diferença entre o método e o sistema seria (em parte porque isso não esgota o problema) a diferença entre uma sintaxe dialética e uma semântica — no sentido indicado, uma *sintaxe* das *sintaxes* — que não se dialetiza. Se pensarmos que a lógica tem em Marx como em Hegel um sentido “ontológico”,<sup>22</sup> pode-se concluir também nessa mesma linha de argumentação (no que se refere ao problema da relação marxismo e ontologia) que não há uma ontologia *posta* no marxismo. (Em Hegel, uma ontologia seria posta “malgré lui”; o marxismo tem e não tem uma ontologia, o *marxismo tem uma ontologia pressuposta*, “*negada*”). O sistema de significações lógicas gerais — como o sistema das determinações gerais dos modos de produção — é simplesmente pressuposto. Isto mostraria que o problema da relação entre o marxismo e a ontologia se resolveria de uma forma análoga ao da sua relação com a antropologia. Assim como se deve rejeitar tanto a tese daqueles que recusam toda a presença de um discurso antropológico em Marx como a dos que supõem um fundamento antropológico em Marx, se deve rejeitar tanto a tese dos que recusam toda ontologia em Marx, como a dos que supõem ou deixam supor (e entre eles se encontram críticos do antropologismo) uma ontologia marxista *fundante*. (O importante é que uma ontologia não fundante não é a rigor uma ontologia, como uma antropologia não

(22) As aspas serão explicadas. Queremos dizer com isto que as determinações lógicas não são para Marx puramente subjetivas.



fundante não é a rigor uma antropologia.) Sob esse aspecto — mas ele não é o único — a crítica de Marx a Hegel consistiria sobretudo em repensar o lugar da lógica em relação às diferentes ciências (filosóficas — em Hegel — ou críticas — em Marx) (é de resto por aí que se passa das ciências filosóficas às ciências críticas). A lógica que Marx pensou escrever — ainda que as suas determinações devessem ter uma significação “ontológica” — não se relacionaria com o *Capital* como a lógica de Hegel se relaciona, por exemplo, com a *Filosofia do Direito*. Pensar a diferença entre essas duas relações (mesmo se uma delas tem por objeto um termo que não se efetivou) é uma via para avançar na resolução do problema eternamente repetido, e sem dúvida ainda não resolvido de uma forma rigorosa, da relação entre Marx e Hegel. As conclusões finais acrescentarão ainda alguma coisa a essas considerações.

#### IV. Algumas conclusões finais

Tentemos resumir o conjunto desses resultados. Poderíamos seguir agora a ordem inversa à do texto, isto é, retomar a ordem cronológica das obras.

Tudo se passa, na obra de juventude de Marx, como se Marx manifestasse um acordo crítico com Feuerbach: é Feuerbach que tem razão, ele é o verdadeiro vencedor da filosofia, etc. Entretanto: Marx se põe a enriquecer e a alargar o horizonte de Feuerbach. Essa operação não termina nunca. O que quer dizer: ele não volta nunca mais a Feuerbach, do qual ele queria se distanciar só um pouco.<sup>23</sup> Mas o essencial é que nas obras de juventude ele se move num universo discursivo que sem ser, evidentemente, o do *Capital*, representa alguma coisa diferente de Feuerbach e também de Hegel. Como dissemos, *desenvolvemos* sobretudo o aspecto anti-feuerbachiano. Observe-se por outro lado que analisamos aqui quase que exclusivamente os três textos, que são provavelmente os mais importantes do jovem Marx. Incorporados os outros textos de juventude, o esquema aparecerá como ainda mais complexo.

(23) Pense-se nos textos do tipo: “Só não estou de acordo (*sind mir... nicht recht*) num ponto com os aforismas de Feuerbach: ele remete demais (*zu sehr... hinweist*) à natureza e muito pouco à política (...)” (Carta de Marx a Ruge de 13/3/43, *post-scriptum*, *Werke*, 27, *op. cit.*, 1963, p. 417, nós sublinhamos). Alguns dos textos dos *Manuscritos*, que se referem expressamente a Feuerbach são do mesmo estilo.

Aqui tentamos mostrar como se constitui no jovem Marx a abstração real cujo limite é a abstração-Sujeito, e como se constitui a contradição. É no fundo a esses dois pontos que remete o conjunto dessas análises. Essa constituição se faz no interior de um jogo de operações sintáticas e semânticas, que nem sempre vão no mesmo sentido, cujo resultado "último" é o universo lógico dos *Manuscritos de 44*.

Digamos que o movimento começa — na realidade como vimos ele já aparece na tese de doutoramento — com o texto que é provavelmente de 1843, da *Crítica do Direito do Estado de Hegel*. Como mostramos, há nesse texto, dois movimentos. Por um lado, Marx critica o que poderíamos chamar de sintaxe hegeliana, a forma hegeliana do conceito e a maneira hegeliana de relacionar conceitos. Marx questiona um universo lógico em que o sujeito é um universal autonomizado. Mas, ao mesmo tempo, volta frequentemente ao argumento de que Hegel descreve a situação como ela é, por exemplo: "Deus é o soberano ou é o homem o soberano? Uma das duas é uma inverdade (*Unwahrheit*) ainda que uma inverdade existente (*existierende*)" (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 230, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 67, nós traduzimos). Ou mais diretamente: "Hegel não deve ser censurado porque descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque faz passar (*ausgibt*) o que é pela essência do Estado" (*Werke*, I, *op. cit.*, p. 266, *Critique du Droit Politique Hégélien*, *op. cit.*, p. 113, sublinhado por Marx, nós traduzimos). Entretanto, essa verdade do hegelianismo tem um estatuto menor: a coincidência entre o real e o discurso hegeliano é pensada (só) como coincidência entre a irracionalidade da coisa e a irracionalidade do discurso hegeliano. A irracionalidade da coisa é a do objeto que não corresponde ao seu conceito, a irracionalidade do discurso é, nesse contexto, a da apreensão simplesmente empírica. Com efeito, o hegelianismo aparece na *Crítica...* como remetendo ao mesmo tempo à especulação vazia e ao empirismo grosseiro. Assim, da idéia de que há correspondência entre Hegel e o objeto não se tira nenhum resultado mais profundo: a correspondência entre o irracional e o irracional não é ela mesma racional, ou remete a uma racionalidade de nível inferior. Mas, ao mesmo tempo, o texto faz uma crítica, que chamamos de semântica — mas que tem efeitos sintáticos — e que consiste em imputar ao sistema de significações do discurso sobre o direito, a sua "redutibilidade" imediata às significações da Lógica. Tal discurso não teria nenhuma autonomia em relação à lógica, seria um "modelo", um caso particular de um jogo de significações que, de forma geral, já estaria dado na lógica. Uma crí-

tica como esta, que chamamos de semântica, aponta para uma *diversificação das sintaxes*. Assim, a *Crítica do Direito do Estado de Hegel* contém, por um lado, uma crítica da sintaxe hegeliana em que desponta, mas desponta apenas (na forma do reconhecimento do mérito *descritivo* do discurso hegeliano), o reconhecimento da racionalidade desse discurso. Por outro lado, uma crítica que acentua a necessidade de *diversificar* as sintaxes, de fazer do discurso sobre o objeto particular algo que não seja *fundado* no discurso da lógica. Vê-se bem em que sentido essa tese pode ser válida independentemente da outra. *A necessidade de diversificar sintaxes não diz nada, em princípio, sobre que tipo de diversificação é que se impõe. A sintaxe do sujeito autonomizado, que se denunciou como irracional, talvez possa ter um lugar entre as sintaxes diversificadas a que aponta a crítica semântica.* Essas conseqüências que nós tiramos não impedem, porém, que a *Crítica do Direito do Estado de Hegel* se situe evidentemente aquém da dialética.

Com os textos dos *Anais franco-alemães* temos essencialmente duas coisas. Por um lado, a posição de universais concretos (reais) abstratos (sobretudo com o Estado cristão realizado, tal como ele aparece na "Questão judaica"). Por outro lado, operação que, como vimos, coincide mais ou menos com a primeira, o desenvolvimento de determinações contraditórias: o Estado religioso é o que não tem religião, etc. Na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, "Introdução", vimos que a contradição aparece no nível do tempo, pondo em cheque o tempo homogêneo que é em geral o das filosofias do entendimento.

Como caracterizar, finalmente, os *Manuscritos de 44*? Poderíamos pensar o universo dos *Manuscritos* recorrendo também às noções de semântica e de sintaxe. Os *Manuscritos* procedem a operações semânticas e sintáticas sobre os discursos de Feuerbach e de Hegel, mas essas operações e os seus resultados não são os mesmos que encontramos na *Crítica do Direito do Estado de Hegel*. Em geral, poderíamos dizer que, com o tema da história como história da constituição, e com o reconhecimento de certa racionalidade da economia, Marx aceita regionalmente (regionalmente no que se refere ao seu discurso mas também ao discurso de Hegel) a sintaxe hegeliana. Isso se faz pela posição da correspondência entre as duas "irracionalidades", a do real e a do discurso: duas irracionalidades que se correspondam constituem uma racionalidade. *Adequação do intelecto (irracional) à coisa (irracional)*. Ao mesmo tempo a reabilitação da sintaxe hegeliana se faz descobrindo o verdadeiro caráter da história universal. Mas esta última operação — no plano do devir e não no da "estrutura" — tem o mesmo

sentido. Assim: a lógica aparentemente pouco racional (para a antropologia) da *Fenomenologia do Espírito* aparece como um discurso racional sobre a história, porque a história até aqui, a "*bisherige Geschichte*" é na realidade pré-história, história irracional porque "sem" sujeito; o discurso contraditório dos economistas aparece como discurso racional porque o fundamento da realidade econômica é um fundamento irracional. Há, assim, uma validação tanto da sintaxe de Hegel como da sintaxe dos economistas. Mas é preciso observar que essa validação se faz através de duas operações semânticas. Por um lado, ela se fundamenta na idéia de que a "consciência de si" hegeliana tem um sentido oculto, que se deve traduzir a "consciência de si" por uma outra significação. Por outro lado, o trabalho, que é o fundamento da análise dos economistas, também é passível de uma tradução. Mas essas traduções não deixam de ser problemáticas. A tradução da "consciência de si" seria "homem" ("Posição (*Setzen*) do homem = Consciência de si", *Werke*, *Ergänzungsband*, I, *op. cit.*, p. 575; *Manuscripts de 1844*, *op. cit.*, p. 133. "A essência humana, o homem, vale (*gilt*) para Hegel como = *consciência de si*", *Werke*, *id.*, p. 575; *Manuscripts...*, p. 134, sublinhado por Marx). A tradução do trabalho dos economistas seria "trabalho alienado". ("Vemos, porém, que essa contradição aparente<sup>24</sup> é a contradição do *trabalho alienado* consigo mesmo e que a economia política não fez mais do que (*nur*) exprimir as leis do trabalho alienado", *Werke*, *Ergänzungsband*, I, *op. cit.*, p. 520; *Manuscripts de 1844*, *op. cit.*, p. 67, sublinhado por Marx, nós traduzimos.) Mas se traduzirmos a consciência de si por "homem", corremos o risco de *introduzir uma nova sintaxe a partir desta operação semântica*. A tradução da consciência de si por "homem" pode reintroduzir a sintaxe de Feuerbach, e em parte é isto que ocorre. Na realidade, para que ela fosse rigorosa, a tradução deveria ser "homem negado", a simples pressuposição do homem. De fato ela é nos *Manuscritos* "homem negado", mas a negação não é pensada como pressuposição do homem mas como negação do conteúdo do fundamento — antropologia negativa. A tradução do discurso econômico é, por sua vez, passagem do positivo ao negativo: a nova significação à qual se traduz é aqui a negação da significação traduzida. Mesmo movimento. Mas nos dois casos fica de qualquer forma alguma coisa. No primeiro

(24) Também na obra de maturidade — ver as *Teorias sobre a Mais-valia* — fala-se de contradição aparente. Nos dois casos — na maturidade como na juventude, pelo menos nos *Manuscritos*, a contradição aparente se opõe a contradição que está na coisa. O que não quer dizer que essa contradição na coisa, seja a mesma na juventude e na maturidade.

caso, a idéia da história como pré-história do homem — o que constituirá o discurso pressuposto sobre o conjunto da história no universo do “velho” Marx (ver *Grundrisse*); quanto à tradução do discurso econômico, fica a idéia de um discurso racional porque contraditório “(...) a contradição da realidade corresponde assim à essência cheia de contradição (...)” (*Werke, Ergänzungsband, I, p. 531; Manuscripts de 1844, p. 81*), ainda que essa contradição esteja na base e não no desenvolvimento do discurso dos economistas. Assim, se a antropologia negativa parece fixar os dois movimentos em termos que reintroduziram a filosofia do entendimento, nos dois casos o entendimento não é mais o mesmo: é na realidade um entendimento afetado pela dialética que aparece. Alguma coisa que, como dissemos, no interior de um outro universo de significações, tem algo a ver com o movimento que conduz de Kant a Fichte.

A obra de juventude aparece assim como uma espécie de laboratório (a imagem, senão a expressão, é de Althusser), que opera não só no interior de, mas também *sobre* a antropologia. O resultado não é o universo de *O Capital*, mas a antropologia negativa. Entretanto, à medida que as operações não são estranhas ao resultado — os textos de juventude são, de resto, em boa parte constituídos por “operações” —, a verdade da antropologia negativa, a “negação” da antropologia está pressuposta.

A obra de juventude de Marx é antropologia, em segundo lugar antropologia negativa; o seu limite é a “negação”<sup>25</sup> da antropologia.

Para concluir, algumas considerações sobre o destino das análises da obra de juventude de Marx. (Essas considerações se situarão sobretudo no plano da discussão clássica sobre o jovem Marx: tocamos apenas nas implicações da obra de juventude para a discussão atual sobre o marxismo.) Althusser denunciou com razão a tendência a

(25) *Nota sobre a tradução da Aufhebung* — “Negação” é a tradução que demos em geral nesse texto para a *Aufhebung* hegeliana. Em outros textos, utilizamos frequentemente “supressão”, “suprimir”. Preferimos esses termos aos neologismos do tipo do “sursumer” (“sobressunção”) que utilizam Labarrière e Jarczyk na sua tradução da *Ciência da Lógica*. Um termo como este “clarifica” de uma forma inconveniente o movimento contraditório contido na *Aufhebung* e tem também o inconveniente de se aparentar a “subsumir”, termo que é mais próprio à tradição da filosofia transcendental. O inconveniente de traduções por “negação”, “supressão” é que elas não exprimem o lado afirmativo (assim como “superação” — e em certo sentido “sobressunção” — não exprime o lado negativo). Mas justamente somos obrigados a pensar ao mesmo tempo, contraditoriamente, o lado positivo. Há também outras razões que exporemos em outro lugar. Tornar “claro” o discurso hegeliano é sempre uma operação perigosa, à medida que a “clareza” não é uma determinação desse discurso.

pensar os *Manuscritos* não neles mesmos, mas na sua relação com *O Capital* e a obra de maturidade. Para pensar a obra de juventude de Marx seria preciso pôr entre parênteses o destino que ela iria ter. Althusser denuncia, assim, o historicismo que pensa a obra de juventude como *origem* da obra de maturidade. Se o livro de Giannotti pensa a obra do velho Marx como “verdade” da obra de juventude — e não só como “princípio de inteligibilidade” (num sentido estrito) como quer Althusser — no contexto de uma outra filosofia, ele visa também devolver a obra de juventude àquilo que ela é em si mesma. Entretanto, é de se perguntar se Althusser, como Giannotti, se afastam tanto quanto supõem das leituras tradicionais, no seguinte sentido: nesses autores a sombra do velho Marx continua *interferindo* sobre a obra do jovem, só que agora num sentido *negativo* e não mais *positivo*. Como já foi observado, se antes se pensava o jovem Marx na sua relação positiva com o velho Marx, agora se pensa na sua relação negativa. A passagem do positivo ao negativo é sem dúvida uma mudança essencial.<sup>26</sup> Mas ela exige uma segunda negação.

Giannotti quer fazer da obra de maturidade a verdade da obra de juventude, mas lê a obra de juventude à maneira do entendimento. Se a contradição que aparece na obra de juventude é a contradição vulgar da obra imatura, o historicismo entra pela janela — e a descontinuidade que contém a noção de verdade se transforma em ruptura. Althusser quer aplicar os princípios de inteligibilidade que fornece a obra madura para ler a obra de juventude, mas pensa esses princípios (e nesse sentido sua maneira de fazer história da filosofia é coerente com a sua filosofia) como princípios do entendimento — o resultado é também uma outra ruptura. Para fazer da obra de maturidade a *verdade* da obra de juventude é preciso aplicar à obra de juventude os *princípios de inteligibilidade* que dá a obra de maturidade: mas esses princípios de inteligibilidade são os da análise das contradições internas do texto, mais precisamente do sistema de oposições entre o que ele põe e o que ele pressupõe. Bem compreendidos, os “*princípios de inteligibilidade*” revelam a obra de maturidade como a *verdade*, mas bem compreendida da obra de juventude.

Isto para ficar nos limites da discussão clássica. Para além desse limite, o problema que se coloca, em termos muito gerais, é o seguinte: no momento em que se questiona a “negação” do humanismo e em que

(26) Reencontramos aqui, no nível do método, o problema da passagem do positivo ao negativo. Não se nega que essas leituras sejam diferentes das anteriores. O problema é o do sentido dessa diferença.

se passa da forma clássica (inclusive marxista) da dialética a uma forma pós-clássica (para simplificar muito as coisas) que papel terá um discurso que mostra rigorosamente o lugar da irrupção da dialética no interior do universo do entendimento? Para responder essa questão — demos só alguns elementos para a resposta — não basta criticar as leituras anteriores mostrando até onde vai a dialética no discurso de juventude; é preciso também analisar em que medida o entendimento é “reabilitado” no processo atual de mutação da dialética. É como dialética nascente mas também como crítica da dialética pela antropologia negativa que a obra de juventude interessa.

## APÊNDICE

### Sobre as *Origens da Dialética do Trabalho*, de Giannotti

O livro de Giannotti tem o grande mérito de tomar como noção central a diferença entre pressuposição e posição. Mas na diferença entre pressuposição e posição há, por um lado, a idéia da distinção entre o implícito e o explícito (o discurso expresso e o discurso não expresso), “é muito diferente que um conceito esteja implícito ou que ele esteja explícito”, e, por outro, a diferença entre um discurso externo (embora expresso) e um discurso interno, substantivo. A distinção entre o implícito e o explícito, que representa o aspecto mais fecundo, está certamente presente nas teorizações de Giannotti, mas freqüentemente, no desenvolvimento e, sobretudo, na discussão do antropologismo, ele acentua mais o outro lado (discurso externo/discurso interno), o que limita freqüentemente o alcance das suas análises. Assim, a propósito da questão do “homem” em Marx, ele só trata praticamente do problema do antropologismo, mas não o do humanismo, em que a pressuposição como finalidade *implícita* “negada” é de certo modo o mais importante.

Acreditamos nos separar do livro de Giannotti em três pontos, na realidade relacionados.

1) O primeiro remete aos problemas históricos relativos à leitura do jovem Marx, desenvolvidos neste texto. Dentro dos limites do texto, indicaremos nas notas a maneira pela qual Giannotti trata — ou não trata — os diversos pontos em questão, e as dificuldades do livro desse ponto de vista.

Os outros dois pontos, que vão além do problema histórico da obra do jovem Marx (o segundo, mesmo de Marx) — problemas no fundo mais importantes — poderiam ser resumidos da seguinte maneira:

2) A leitura de *O Capital* que faz Giannotti está centrada nas secções anteriores à reprodução. Isto não deve se explicar só pelo fato de que o livro representa o ponto de partida de um projeto maior, mesmo se alguns dos textos posteriores de Giannotti tocam no problema da reprodução. Ele não só poderia mas deveria ter desenvolvido esse problema no livro, o que não ocorre e veremos porquê. A leitura de Marx que faz Giannotti é construída sobre uma parte de *O Capital* em que o intercâmbio entre o capitalista e o operário é ainda uma troca de equivalentes, mesmo se o capitalista já

aparece recebendo a mais-valia. Na realidade, se nos situarmos aquém da perspectiva da reprodução, a mais-valia obtida pelo capitalista nada mais é do que uma diferença que nasce do caráter da mercadoria obtida, mas mercadoria que foi paga pelo seu valor a partir de um intercâmbio que, no nível anterior ao da reprodução, não é uma troca diferente das outras. A lei da troca de equivalentes não é em absoluto transgredida, enquanto se considera a produção da mais-valia do ponto de vista que é o das secções II a VI do livro I de *O Capital*. É que só com a reprodução o movimento aparecerá como movimento contínuo, e a troca de equivalentes se transformará numa troca *aparente*: o sistema se revelará, então, como *apropriação sem equivalente do produto do trabalho de uma classe por uma outra classe*. (Sobre tudo isso, remetemos ao nosso texto "Dialética marxista, antropologismo, antiantropologismo", em *Discurso* n.º 8, p. 67 e s., sobretudo p. 91 a 96.) Ora, se o livro de Giannotti se refere à "mudança" de "sentido" (p. 204) que se opera quando se vai além da produção simples (onde se repõem "propriedade, igualdade e liberdade", p. 203) — mas o nosso problema é o da segunda e não o da primeira negação — se ele afirma que "a sociabilidade reposta no sistema nega a sociabilidade genérica pressuposta", p. 204) — e se em geral ele se refere (por exemplo, p. 203) à reposição de pressupostos — não há lá nenhuma exposição rigorosa da interversão da equivalência. Ora, como veremos em seguida, a exposição rigorosa desse ponto é essencial por várias razões, inclusive no que se refere ao problema central do livro: é a partir de lá que a *descontinuidade* indiscutível que existe entre o "jovem" e o "velho" Marx aparece como sendo uma coisa bem diferente de uma pura e simples *ruptura*. Mas vamos por partes.

a) A primeira conseqüência de tal perspectiva (a que não apresenta a interversão dos equivalentes) é que ela limita muito o alcance da *crítica do capitalismo* de Marx. Com efeito, se não forem postas as conseqüências (contraditórias) que só aparecem na teoria da reprodução — se elas não forem desenvolvidas rigorosamente — a crítica de Marx perde muito da sua força e do seu alcance. Assim, se por um lado se pode dizer que fazendo abstração da teoria da reprodução, fica mais fácil mostrar a diferença entre o jovem e o velho Marx (porque assim ela aparece como a ruptura), por outro lado ou por isso mesmo a distinção se torna mais difícil, porque a caracterização da natureza do discurso da maturidade se torna problemática, pelo menos se se quiser manter o que é essencial: o caráter crítico do discurso de Marx. Com efeito, sem a posição rigorosa da teoria da interversão da equivalência, a crítica de *O Capital* corre o risco de ser utilizada, como já foi o caso historicamente, e mais de uma vez, como apologia do sistema. Na primeira parte da análise do capitalismo enquanto capitalismo (secções II a VI do livro I), *O Capital* só mostra como a desigualdade se *fundamenta* na troca de equivalentes, mas não mostra ainda a transformação dessa última em aparência. Se ficarmos aí, a crítica é incompleta e insatisfatória. Sem dúvida, tentando distinguir a crítica de *O Capital* da crítica, considerada como essencialmente moral ("o comércio" seria "puramente roubo", *Origines...*, p. 109) da obra de juventude, Giannotti escreve: "Ora, tomando uma direção completamente inversa, o conceito de mais-valia pressuporá a validade e mesmo a extensão do princípio da equivalência das trocas. Com efeito, Marx supõe que a força de trabalho encontrada no mercado é paga pelo seu valor, segundo o trabalho socialmente necessário à sua conservação e à sua reprodução" (*id.*). Até aqui o lado positivo. Agora o lado negativo: "Entretanto, quando ela sai da circulação para a produção, e quando ela se efetua, a força comprada cria mais valor do que o seu próprio valor. Se há, pois, exploração por parte do capitalista, é porque a equivalência tem um sentido mesmo na troca de produção entre o capitalista e o operário, isto é, na esfera da produção. O fundamento dessa extensão em que se fixa o novo conceito de exploração



não repousa, entretanto, sobre uma exigência abstrata de justiça, mas nas condições estipuladas pelo capitalista nas suas relações contratuais com os trabalhadores, relações que admitem como princípio que o salário retribui não só a força de trabalho mas também tudo o que o trabalhador traz à produção da mercadoria. A contradição se instala em consequência entre as relações reais de igualdade que se dão durante a compra e a venda da força de trabalho e as relações não menos reais de desigualdade na esfera da produção que o capitalista considera entretanto como iguais. Em suma, a contradição reside no próprio objeto social, e não como pretendia o jovem Marx, na relação que existe entre o objeto econômico e a essência humana abstrata" (*id.*, p. 109, 110). Ora, se é verdade que a contradição existe no próprio objeto (sobre a comparação com o jovem Marx ver a crítica da continuação do texto, que faremos mais adiante) e se é verdade que Giannotti tenta formulá-la, ele não a formula, em absoluto, em termos rigorosos. Senão vejamos. Para apresentar a exploração ou a contradição interna que constitui a exploração na versão da maturidade, o problema do texto de Giannotti — uma vez indicado o primeiro termo, que é a equivalência na troca força de trabalho/salário — é localizar o segundo termo (e através disto a relação entre os dois). Ora, tentando resolver esse problema, o texto se perde numa antinomia. "Se há, pois, exploração (...) é porque a equivalência tem um sentido mesmo na troca de produtos entre o capitalista e o operário, isto é, na esfera da produção." Na busca do segundo termo da contradição — o primeiro é a igualdade no contrato — passamos da esfera da circulação à esfera da produção, ou se se quiser a uma esfera mais ampla que inclui a produção, mas de tal modo que se supõe que a equivalência vale também para a produção. Isto é, a nova esfera que se obtém assim é homogênea à primeira no sentido de que nela também valeria o princípio de equivalência.

Aqui já se poderia observar que, pelo contrário, na esfera da produção a equivalência é negada; há na realidade não-equivalência. A frase só é verdadeira no sentido de que a relação que se opera na produção (considerada no nível da reprodução) é "negação" da troca de equivalentes (ela pressupõe portanto como momento "negado" a troca de equivalentes, que, entretanto, só se dá enquanto tal no nível da circulação). Mas continuemos. Se a primeira frase nos remete da circulação à produção mas fazendo da equivalência o meio comum às duas, a segunda frase nos devolve à circulação, e ao contrato: "o fundamento dessa extensão (a extensão da equivalência — *RF*) em que se fixa o novo conceito de exploração (...) repousa (...) nas condições estipuladas pelo capitalista nas suas relações contratuais (...) relações que admitem como princípio que o salário retribui não só a força de trabalho mas também tudo o que o trabalhador traz à produção da mercadoria". Na primeira frase uma pretensão — sob essa forma — ampliação do âmbito da equivalência, nos havia conduzido da circulação à produção, nesta segunda frase a busca do fundamento dessa ampliação nos reconduz ao contrato. O segundo termo se situaria na produção mas o seu fundamento ou o fundamento da sua possibilidade se situaria no nível do contrato. Através desse segundo movimento a contradição que constitui a exploração passa na realidade a ser imanente ao contrato. Ela seria a contradição entre a essência do salário (pagamento da força de trabalho) e a aparência do salário (pagamento do produto valor). A contradição essencial do sistema seria a contradição do salário, o que não é verdade, porque o salário, mesmo se fundado na sua essência (a venda da força de trabalho), só dá uma visão superficial dessa contradição. Não chegamos aí à interversão da equivalência. Mas o texto continua e, através de um "em consequência" que seria preciso explicar, voltamos *de novo* à produção (no início da terceira frase): "A contradição se instala em consequência entre as relações reais de igualdade que se dão durante a compra e a venda da força de trabalho e as relações não menos reais de desigualdade na esfera da produção (...)". Esse retorno à produção como

lugar do segundo termo da contradição paga de novo um preço. Se na primeira frase ela se pagava por uma homogeneização do campo produção/circulação com base na idéia de equivalência que na realidade só vale para a circulação, agora ela se paga por uma homogeneização a partir da produção. De fato, o texto nos fala da realidade das relações de igualdade e da realidade das relações de desigualdade, e sem dúvida as duas relações são reais: mas o texto não nos diz que com a teoria da reprodução, a realidade da igualdade, isto é, a do contrato, passa a ser simples realidade da *aparência*. A realidade da desigualdade não é só "não menos" real do que a outra: ela é mais real, e isto é essencial, para que o sentido mais profundo do processo se torne inteligível. Mas o final do texto reintroduz finalmente, ainda uma vez, o nível do *contrato* (o que é lógico se se supõe que lá está o fundamento de tudo, e se a descrição do que se passa na produção é visivelmente insatisfatória): "(...) 'relações não menos reais de desigualdades na esfera da produção' que o capitalista considera entretanto como iguais" (nós sublinhamos). Essa apresentação da "contradição" "no próprio objeto social" é, assim, só aparentemente dialética, ela é, na realidade, antinômica. A procura de um segundo termo interior à economia tal como ela é conduzida no texto, só nos leva da produção à circulação e da circulação à produção, sem que a contradição seja posta. E é impossível sair desse movimento, se se supuser que a equivalência vale também para a produção (como o texto nos diz no início) ou (como é o caso no final) se se esquecer que a realidade da circulação e do contrato não é a da produção; em suma, se a produção repensada no nível da reprodução não "negar" efetivamente a circulação e o contrato. Na realidade, começando pelo ponto de partida: a "extensão" da troca de equivalentes significa em *O Capital* primeiramente o fato de que a partir da secção II (primeira negação da circulação simples) se introduz uma nova mercadoria, a força de trabalho, e atos de troca que têm como objeto essa mercadoria e como finalidade a valorização (a finalidade do processo é invertida mas na base de pressupostos cujos princípios *poderiam* ser ainda os da circulação simples); em segundo lugar, significa que a partir da secção VII (segunda negação da circulação simples) esses atos de troca são reiterados num processo *contínuo*. Mas se o processo é contínuo — expomos aqui de um modo resumido a interspersão do princípio de equivalência e de apropriação pelo trabalho — a condição de operário e de capitalista aparece como sendo constantemente *recriada* pelo processo. Mas se é assim, a *liberdade* dos contratantes e também a sua *igualdade* passa a ser *ilusória* (a liberdade é ilusória porque eles são obrigados a comprar e a vender, a igualdade aparece numa certa medida como ilusória porque a ausência de liberdade torna em diferença de conteúdo a *diferença de forma* dos objetos trocados). Mas se a liberdade (e a igualdade) são ilusórias é o momento do contrato que se torna uma *aparência*. Se o contrato não é livre ele é *na aparência* um contrato. Mas se o contrato é aparente, a mais-valia, produto desse contrato é na realidade valor *extorquido*. De fato, uma vez reduzido o contrato à aparência, é preciso comparar o *conjunto do produto valor* e o salário: a diferença é apropriada. Entretanto, se a liberdade e em certo sentido a igualdade dos contratantes é "negada", no nível desse primeiro momento da segunda negação, é ainda possível ressaltar o princípio de apropriação pelo trabalho próprio e a troca de equivalentes. Isto se faz supondo que a mais-valia obtida em cada volta do capital vai substituindo porções do capital inicialmente investido — capital que *poderia* ter sido o resultado do trabalho próprio (princípio de apropriação pelo trabalho) e da troca de equivalentes. (O salário provém também, por enquanto, do capital inicial investido.) A equivalência é a apropriação pelo trabalho *poderiam*, assim, ser ainda o fundamento histórico da não equivalência, mais precisamente, equivalência e apropriação "históricas" pelo trabalho *poderiam* ainda compensar essa não equivalência, transformá-la em equivalência, e legitimar assim, ainda uma vez, o processo. Essa possibi-

lidade desaparece quando a mais-valia obtida em voltas sucessivas atinge a soma total do capital inicial investido. Nesse momento a totalidade do capital empregado foi na realidade obtido no processo atual de produção e não pode mais compensar a mais-valia, o que é, de forma definitiva, trabalho extorquido. Mas a própria parte do valor produto que corresponde ao salário é paga por uma quantidade de valor que foi criada, se não pelo operário que recebe o salário, pela classe operária (mas com a reprodução se totaliza, não se consideram mais indivíduos mas classes). O processo total muda então inteiramente de sentido, a interservação se consuma: a apropriação pelo trabalho próprio se inverte em apropriação pelo trabalho de outrem, e a troca de equivalentes se inverte em apropriação sem equivalência e sem troca por uma classe do produto do trabalho de uma outra classe. Obtemos, assim, não uma "duplicação" da realidade da troca de equivalentes pela realidade de troca de não-equivalentes, obtemos a redução à aparência da troca de equivalentes e da apropriação pelo trabalho próprio, por uma apropriação sem equivalência e sem troca dos produtos de trabalho de uma classe por outra (isto para resumir um movimento que é na realidade bem mais complexo. Nós o expusemos de uma maneira mais detalhada primeiro em "Dialética marxista, antropologismo, antiantropologismo", *Discurso* nº 8, e mais recentemente, de forma modificada no Capítulo 4 de nossa tese, citada anteriormente). Mas o que nos interessava mostrar aqui era somente como, sem a exposição rigorosa da interservação da equivalência, a crítica do capitalismo de Marx é mais ou menos neutralizada, já que nessas condições a idéia da *apropriação sem trabalho e "sem" troca* não é rigorosamente justificada. Então, a crítica se perde necessariamente em antinomias.

b) A segunda conseqüência — já indicada no desenvolvimento anterior — é propriamente lógica. Sem exposição rigorosa da interservação dos equivalente é difícil expor rigorosamente a contradição em Marx. De fato, se o livro de Giannotti tem o grande mérito de fixar a diferença entre pressuposição e posição, ele fica em geral aquém da contradição. Não que toda idéia de contradição esteja ausente do livro, mas não há apresentação rigorosa da contradição. O que vai de par com a insuficiência indicada. O texto de Giannotti não vai assim suficientemente longe no interior da dialética. De certo modo — ver sua linguagem subjetivante nos pontos em que a contradição ocorre (ver, por exemplo, *Origines...*, p. 186, 187) — o livro se detém diante da contradição.

c) A terceira conseqüência concerne à concepção do vivido e às pressuposições da política na obra da maturidade. É de resto sob esse aspecto que se reformula a relação entre os "dois" Marx. Com efeito, é só a partir da interservação da equivalência que se apreende o sentido rigoroso e mais profundo que tem o vivido na obra da maturidade. De fato, não basta dizer que o vivido permanece como aparência, ou que ele não é posto. Quando se passa à reprodução, há uma reposição do vivido, da aparência — ou de uma aparência, a da experiência vivida do operário — e isto, contraditoriamente, através do aprofundamento da análise da essência. Se a parte final do livro I nos dá uma espécie de essência da essência do sistema (que vai além da "medida" interna do sistema), essa essência da essência é contraditoriamente o caminho da aparência. A essência da essência, a essência no seu nível mais profundo repõe a aparência, ou uma certa aparência, a da experiência vivida do proletário. Assim, a experiência vivida do proletário — a experiência da desapropriação e da perda da sua substância — é reposta, é confirmada, para além da (primeira) negação, a do momento anterior, quando passamos deste à teoria da reprodução. É como se a experiência vivida do operário, a de ser desapropriado pelo capitalista, fosse confirmada (no momento final do livro I) pela análise científica. O capitalismo remete essencialmente não a uma troca de equivalentes,

mas a um movimento de desapropriação da classe operária pela classe capitalista. A verdade dessa experiência vivida, a análise científica só revela no seu momento mais profundo. A ciência aparece, assim, como re-posição do vivido através da sua "negação". O conceito "nega" o vivido, mas ele o restabelece. E não o restabelece só enquanto vivido das relações *efetivas* — passagem à "realidade efetiva" no livro III, passagem do valor ao preço de produção, etc. — ele o restabelece quanto ao vivido que corresponde à experiência dos "suportes passivos" da relação. Ora, nesses termos, é fácil ver as conseqüências de uma tal ausência dessa reposição. Não se poderá ver em que sentido a idéia de alienação como perda do *seu* produto ("seu", da classe) — mas sem as implicações antropológicas da juventude — aparece em *O Capital*, como ainda mais nos *Grundrisse*. O que significa falsear a análise das relações entre o jovem e o velho Marx. Por outro lado, esse vivido que a análise crítica repõe, é a *pressuposição* da consciência, e através dela da ação política. Se esse ponto ficar "cego", é a articulação — que é sem dúvida descontínua (pressuposição) — entre a "estrutura" e a prática política que se perde. Nada mais natural nessas condições — como é o caso no livro de Giannotti e o que introduz uma grande obscuridade no que concerne ao jovem como ao velho Marx — que a política desapareça.

3) O terceiro e último ponto transcende a discussão da leitura de Marx (leitura em sentido estrito) que faz Giannotti. Se trata de analisar as implicações da sua crítica ao jovem Marx para o problema da crítica do capitalismo contemporâneo. Com efeito, toda crítica do jovem como do velho Marx deve ser pensada não só em função das suas implicações para a crítica do capitalismo clássico, como também no que se refere à realidade, e à crítica da realidade do capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, diríamos o seguinte. Os textos do jovem Marx e em particular os *Manuscritos de 44* se caracterizam por uma crítica que atinge o sujeito na sua forma total e concreta. É a totalidade do indivíduo, com suas necessidades, seus desejos, etc. que é criticada. Giannotti tem razão quando denuncia o fato de que essa crítica se *fudamenta* no sujeito (mesmo se se trata de um sujeito negativo). Entretanto — mesmo se ele critica só a antropologia fundante e não toda antropologia, porém o nosso problema não é esse aqui, mas um outro mais atual —, seria preciso refletir sobre as implicações dessa posição do sujeito concreto e total, no que se refere à realidade e à crítica da realidade do capitalismo contemporâneo. Com efeito, o que parece ocorrer no capitalismo contemporâneo é que, diferentemente do capitalismo clássico, o conjunto da individualidade, inclusive no seu nível mais profundo, é determinada imediatamente pelo sistema. Na realidade, sempre houve determinação e talvez em todos os níveis, mas para alguns deles, na forma clássica, provavelmente não havia uma determinação direta. A *produção das necessidades* existia, mas não existia *efetivamente*, isto é, como resultado da atividade (altamente "tecnificada") de um *setor* da produção. Nesse sentido, ela era apenas pressuposta. Ora, essa situação nova em que tudo se passa como se o *modo de produção ele próprio passasse pelo interior da individualidade*, como se os indivíduos não estivessem mais naquela forma clássica de dependência do sistema para a qual se utilizou o termo de "suporte" (*Träger*) mas estivessem numa outra, mais profunda que vai além do conceito clássico de suporte, tudo se passa como se o sistema tivesse *reposto* uma subjetividade profunda que no capitalismo clássico era mais ou menos *pressuposta*. Teríamos passado assim à re-posição (no sentido de que antes ela era pressuposta) (de certos níveis) da subjetividade dos agentes. Ora, sem dúvida essa re-posição, por um lado, nos afasta ainda mais do ponto de vista dos *Manuscritos*. Provavelmente poder-se-ia dizer que, hoje, a dependência dos agentes, com relação ao sistema, é ainda maior do que no passado. Nesse sentido a visão de *O Capital*, onde estes são simples suportes aparece

como ainda mais verdadeira, e a visão dos *Manuscrisos* em que os agentes são o fundamento (mesmo se esse fundamento é negativo) como tendo sido duplamente negada. É nessa linha de argumentação que Adorno critica a perspectiva da obra de juventude. Mas ao mesmo tempo essa situação em que certos níveis da subjetividade são repostos, nos aproxima da obra de juventude. Com efeito, um texto em que essa subjetividade é *posta* (e na realidade contraditoriamente) como fundamento, se aproxima mais da realidade contemporânea (em que ela é *reposta*) do que um discurso como o de *O Capital* em que essa subjetividade é *pressuposta* (isto é, onde ela fica mais ou menos de fora). Em outros termos, se a função de fundamento é duas vezes negada (pelo capitalismo clássico e pelo capitalismo contemporâneo que introduz novas determinações), a *interioridade do sujeito total* ou a interiorização ao sistema é agora verdadeira. O que significa: à medida que ele introduz a negação — a determinação — do sujeito (pelo sistema), o discurso de *O Capital* é cada vez mais verdadeiro. Mas, à medida que nesse discurso a subjetividade concreta — sua determinação pelo sistema —, conforme ao que ocorria de fato da época, é simplesmente pressuposta (não tematizada ou pouco tematizada), ele aparece como menos moderno do que um texto em que, ainda que sob a forma da antropologia (e ele é mais do que isto), o sujeito concreto é posto na interioridade do sistema. Pensemos no tema da produção infinita das necessidades, nos efeitos do dinheiro sobre os agentes, mesmo na tendência a pensar o sistema a partir da prostituição. (A propósito, como observou alguém, dizer como crítica dos textos de juventude que sua verdade é a de “um romance de Balzac” (id., p. 234) é ter uma idéia um pouco banal — e acrescentamos um pouco positivista (ver Adorno) — do que seja a literatura.) O discurso que põe (simplifiquemos) como fundamento a subjetividade concreta vai nesse sentido mais longe do que o que a pressupõe. Se não se revela esse aspecto, se corre o risco (para não dizer mais) de remeter o leitor ao modelo de determinação do sistema da forma clássica que, como dissemos, se comparado com a determinação atual representa uma determinação externa, e com isso de dar uma visão errada da situação do indivíduo no capitalismo contemporâneo. Se pensaria a determinação dos agentes ainda na forma clássica (que é o que ocorre no livro de Giannotti, mesmo se ele fala na necessidade de estudar os “tipos de personalidade correspondente a cada sistema social” (id., p. 182): a crítica do sujeito concreto fundante acaba expulsando toda crítica do vivido. Nessa perspectiva, para tomar um caso em que o problema é particularmente importante, correríamos o risco de considerar os improdutivos ou antes os grandes improdutivos do sistema como sendo determinados pelo sistema só à medida que eles recebem uma parte da mais-valia. Na realidade, há muito mais do que isto: eles são determinados nos seus desejos, nas suas necessidades, etc. Esse o lado a-crítico do livro de Giannotti.

Na mesma linha de argumentação (isto é, introduzindo ainda o problema da realidade do capitalismo contemporâneo), se poderia observar que a situação contemporânea nos obriga a repensar também o problema do humanismo. Aqui, não podemos desenvolver muito o problema (ver a propósito a introdução da tese citada). Na realidade, o que parece caracterizar a situação contemporânea, de um ponto de vista filosófico, é uma espécie de posição *negativa* do gênero. Não é a vida genérica que se realizou como propunha não só o humanismo mas, em forma “contraditória”, também o marxismo; com os novos meios de destruição, realiza-se o que representa a posição negativa: a destruição genérica, a morte genérica. Assim, se não passamos à história, a pré-história, que continua, tomou um novo caráter. Passamos a algo assim como a uma história (posição do homem) na pré-história (posição *negativa* do homem), o que talvez merecesse um nome novo como “anti-história”. É evidente que nessas condições o problema do humanismo não se coloca mais nos termos clássicos. Não se trata aqui de afirmar a necessidade de uma volta pura e simples ao humanismo. Mas a “negação” do huma-

nismo que o marxismo representa não é mais satisfatória (senão como momento de uma concepção mais ampla). Ora, se isto for assim, é evidente que um discurso como o dos *Manuscritos*, mesmo se nos fixarmos sobre o que ele tem de humanista — e na realidade ele é muito mais complicado —, ganha certamente interesse. De qualquer modo, é impossível ficar no simples nível da crítica do humanismo (referimo-nos à crítica marxista que faz do homem um fundamento "negado", não à crítica anti-humanista, esta absolutamente falsa).

Tudo isto para pensar o que as *Origens da Dialética do Trabalho*, este livro importante, pode representar *hoje*.