Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rafael de Almeida Padial

SOBRE A PASSAGEM DE MARX AO COMUNISMO

Campinas

2022

Rafael de Almeida Padial

Sobre a passagem de Marx ao comunismo

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA POR RAFAEL DE ALMEIDA PADIAL E ORIENTADA PELO PROF. DR. ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT

Campinas

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Padial, Rafael de Almeida, 1987-
P134d Sobre a passagem de Marx ao comunismo / Rafael de Almeida Padial. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Alcides Hector Rodríguez Benoit.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872. 3. Comunismo. 4. Socialismo. 5. Humanismo. I. Benoit, Alcides Hector Rodríguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: On Marx's transition to communism
Palavras-chave em inglês:
Communism
Socialism
Humanism
Área de concentração: Filosofia e História da Educação
Titulação: Doutor em Filosofia
Banca examinadora:
Alcides Hector Rodriguez Benoit
Fernando Frota Dillenburg
Lincoln Ferreira Secco
Plinio Soares de Arruda Sampaio Junior
Ricardo Musse
Data de defesa: 21-03-2022
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0001-5943-5613
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/3759104161090969

UNICAMP

Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 21/03/2022, considerou o candidato Rafael de Almeida Padial aprovado.

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit;
Prof. Dr. Fernando Frota Dillenburg;
Prof. Dr. Lincoln Ferreira Secco;
Prof. Dr. Plinio Soares de Arruda Sampaio Junior;
Prof. Dr. Ricardo Musse;

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

A meu mestre, Hector Benoit

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Livre-Docente Hector Benoit, pela oportunidade de pesquisa, pelo apoio permanente e pelo debate intelectual ímpar.

Agradeço aos membros da banca de avaliação, Prof. Dr. Fernando Dillenburg, Prof. Livre-Docente Lincoln F. Secco, Prof. Livre-Docente Plinio S. de Arruda Sampaio Jr. e Prof. Livre-Docente Ricardo Musse, que se dispuseram a apreciar intelectualmente um texto não poucas vezes cansativo. Agradeço também aos professores suplentes da banca de avaliação.

Agradeço aos funcionários do IFCH-UNICAMP, particularmente aos do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, sempre atenciosos no trato cotidiano e na resolução dos problemas.

Agradeço a meus pais, irmã, avós e diversos familiares pelo suporte no dia a dia.

Agradeço a amigos dos meios acadêmico e político, cujo diálogo está na base desta tese. Agradeço a meu amigo Ubiratan Bueno, pela revisão técnica de português.

Por fim, mas não menos importante, à Júlia Burnier, pelo afeto, amor e paciência maiores do que estas centenas de páginas.

***

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 (n. do processo: 88882.329847/2019-01).

Que o mais devastador ódio cresça nos corações dos sobreviventes
(últimas palavras públicas do companheiro Marcos Rodrigues, falecido de Covid-19 em 3 de abril de 2021)

Resumo

O presente trabalho busca compreender o desenvolvimento intelectual e político de Karl Marx entre os anos de 1841 e 1846. Para isso, praticamente toda a sua produção no período, bem como sua correspondência e parte significativa da obra de seus interlocutores, foram analisadas. Isoladamente, cada um dos capítulos aqui serve para a leitura concomitante às obras de Marx (para fins didáticos de acesso ao original), mas isso não dispensa a consideração pelo conjunto da tese ora apresentada. A abordagem mais detalhada da produção de interlocutores de Marx – Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Moses Heß e Max Stirner – possivelmente ajuda o leitor de língua portuguesa, dado que pouco ou nada há em tal idioma a respeito. Resulta de nossa análise geral a subdivisão do desenvolvimento de Marx rumo ao comunismo em três fases principais: 1) de liberal a democrata radical (1841 a 1843); 2) "socialista verdadeira" (início de 1844 a início de 1845); e 3) comunista (segundo semestre de 1845). Buscamos, ao longo da tese, esclarecer o sentido e o propósito políticos das concepções que consideram que Marx passaria a uma posição comunista no início de 1844. Além disso, buscamos reconstruir o processo imanente pelo qual Marx e Engels forjaram, na virada de 1845 para 1846, os conceitos de sua nova "concepção de história" [*Geschichtsauffassung*].

Palavras-chave: 1. Marx, Karl, 1818-1883 – 2. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872 – 3. Comunismo – 4. Socialismo – 5. Humanismo

Abstract

The present work seeks to understand Karl Marx's intellectual and political development between the years 1841 and 1846. Therefore, practically all of his productions from the period, as well as his correspondence and a significant part of the work of his interlocutors were analyzed. Each of the chapters, separately, serves to be read concomitantly with the works of Marx (for didactic purposes of studying the original piece), but such a way of reading does not replace the consideration of the whole text presented here. A more detailed approach to the production of Marx's interlocutors – Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Moses Heß and Max Stirner – possibly helps the Portuguese-speaking reader, since there is little or nothing in that language about it. From our general analysis results the subdivision of Marx's development towards communism into three phases: 1) from liberal to radical-democrat (1841–43); 2) "true socialist" (from early 1844 to early 1845); and 3) communist (second half of 1845). We seek, throughout the thesis, to clarify the political meaning and purpose of the conceptions that consider that Marx would have passed to a communist position at the beginning of 1844. Furthermore, we seek to reconstruct the immanent process by which Marx and Engels forged the concepts of their new "conception of history" [*Geschichtsauffassung*], at the turn of 1845 to 1846.

Keywords: 1. Marx, Karl, 1818-1883 – 2. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872 – 3. Communism – 4. Socialism – 5. Humanism

SUMÁRIO

Apresentação **13**

PARTE 1 – DE LIBERAL A DEMOCRATA RADICAL **19**

Capítulo 1 – Marx, o "jovem-hegelianismo" e Bruno Bauer **20**

1.1. Sobre a fragmentação da escola hegeliana 23

1.2. Bruno Bauer e sua filosofia jovem-hegeliana 28

1.2.1. *A Trombeta do Juízo Final sobre Hegel, o ateu e anticristo* 35

1.2.2. Breve comentário sobre o tema da alienação em Bauer 49

Capítulo 2 – O doutorado de Marx: elogio à liberdade em Epicuro **54**

2.1. *Diferença das Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro* 58

2.1.1. Prefácios 58

2.1.2. Primeira parte – diferença das filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro em termos gerais 61

2.1.3. Segunda parte – diferença das filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro em termos particulares 67

2.1.4. O apêndice à tese de doutorado 87

Capítulo 3 – *Anedota Filosófica* e *Gazeta Renana* **90**

3.1. "Observações sobre as mais novas instruções de censura prussiana" 92

3.2. Passagem à *Gazeta Renana* 96

3.2.1. Debate sobre a liberdade de imprensa e as atas do Sexto Parlamento renano 103

3.2.2. "O artigo principal do nº 179 da *Gazeta de Colônia*" 107

3.2.3. "Debates sobre a lei do roubo de madeira" 111

Capítulo 4 – A ontologia de Ludwig Feuerbach **117**

4.1. Ludwig Feuerbach 119

4.2. "Para a Crítica da Filosofia de Hegel" (1839) 121

4.3. O sentido da influência de Aristóteles sobre Feuerbach 126

4.4. A ontologia feuerbachiana resulta em teologia 133

Capítulo 5 – O *Manuscrito de Kreuznach* **138**

5.1. O tributo a Feuerbach no *Manuscrito de Kreuznach* 141

5.2. O programa político reformista do *Manuscrito de Kreuznach* 153

PARTE 2 – DE DEMOCRATA RADICAL A "SOCIALISTA VERDADEIRO" **160**

Capítulo 6 – Moses Heß e o "socialismo verdadeiro" **161**

6.1. *A Triarquia Europeia* 163

6.2. Artigos da revista *Vinte e uma folhas da Suíça* 168

6.2.1. "Filosofia do ato" 170

6.2.2. "A única e toda liberdade" 181

6.2.3. "Socialismo e comunismo" 184

6.3. "Sobre a essência do dinheiro" 193

6.4. *Confissão comunista em perguntas e respostas* (programa socialista-verdadeiro) 204

Capítulo 7 – Os *Anais Germano-Franceses* **218**

7.1. A posição de Marx na correspondência publicada nos *Anais* 220

7.2. "Para a questão judaica" 226

7.3. "Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" 236

7.4. O importante artigo de Engels nos *Anais Germano-Franceses* 247

Capítulo 8 – Os *Cadernos de Paris* (1844) **252**

8.1. Os *Cadernos de Paris* e os problemas editoriais em torno dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" 254

8.2. Análise dos *Cadernos de Paris* e, dentro deles, dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" 259

8.3. Sobre a querela político-teórica em torno dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" no século XX 294

Capítulo 9 – Os artigos sobre a revolta dos tecelões silesianos (*Vorwärts!*) **302**

Capítulo 10 – *A Sagrada Família* **318**

10.1. A defesa "socialista" do *amor* em *A Sagrada Família* 320

10.2. A defesa de Proudhon e a apresentação contraditória da luta de classes e da "consciência proletária" 323

10.3. A luta entre "massa" e "espírito" – o problema do "materialismo francês" 335

PARTE 3 – DE "SOCIALISTA VERDADEIRO" A COMUNISTA **354**

Capítulo 11 – O impacto de *O Único e sua Propriedade* sobre o feuerbachianismo **355**

11.1. Max Stirner 356

11.2. Como *O Único e sua Propriedade* se contrapôs a Feuerbach? 358

11.3. A repercussão de *O Único* nos meios jovens hegelianos 381

Capítulo 12 – Fratura e superação do feuerbachianismo: crítica a List e teses *Ad Feuerbach* .. 394
12.1. A crítica de Marx à obra de F. List 394
12.2. As teses *Ad Feuerbach* 400

Capítulo 13 – Introdução à chamada *Ideologia Alemã* 413
13.1. Para a história de produção da chamada *Ideologia Alemã* 415
13.2. Sobre o problema das edições da chamada *Ideologia Alemã* 423

Capítulo 14 – A chamada *Ideologia Alemã* – a parte "III. São Max" 428
14.1. Crítica a "Antigo Testamento: O Homem" 428
14.2. Crítica a "Novo Testamento: 'Eu'" 448

Capítulo 15 – A chamada *Ideologia Alemã* – a parte "II. São Bruno" 490

Capítulo 16 – A chamada *Ideologia Alemã* – a parte "I. Feuerbach" 505

Capítulo 17 – A chamada *Ideologia Alemã* – o apêndice contra o "socialismo verdadeiro" 512
17.1. A introdução ao trecho sobre o "socialismo verdadeiro" 513
17.2. O *Rheinische Jahrbücher* ou a filosofia do socialismo verdadeiro (de H. Semmig) 515
17.3. Os "Tijolos socialistas" de R. Matthäi 521
17.4. "O movimento social na França e na Bélgica" ou a historiografia do socialismo verdadeiro (de K. Grün) 526
17.5. O que Marx e Engels falam do "socialismo verdadeiro" após a *Ideologia Alemã*? 530

Conclusão 536

Adendo – Breve apontamento sobre a evolução de Engels 541

Bibliografia 553

Apresentação

O propósito inicial da maioria dos capítulos a seguir era o de mero comentário auxiliar à leitura de obras produzidas por Karl Marx entre 1841 e 1846. Nossa ideia era simplesmente a de fornecer materiais complementares/didáticos para o acompanhamento dos originais. Na realidade, pretendíamos passar um tanto rapidamente sobre a produção "de juventude" do autor, visando a abordar também questões de outros períodos de sua vida. Considerávamos que as análises sobre tal período de produção de Marx estavam bem consolidadas. No processo de elaboração destes comentários auxiliares de leitura – alguns resultantes de textos preparados ou aulas proferidas em anos anteriores –, entretanto, restou claro que havia lacunas na nossa e na maioria das abordagens correntes. Parece-nos hoje também que boa parte do que se encontra em língua portuguesa sobre o tema padece do mal da superficialidade. Tendo isso em vista, esta tese se justifica pela tentativa – não necessariamente bem-sucedida – de lançar luz sobre traços possivelmente obscurecidos da complexa passagem de Marx ao comunismo.

A nosso ver, na literatura em língua portuguesa sobre a produção de juventude de Marx repete-se o já repetido. A reprodutibilidade característica de manuais criou uma espécie de autômato que em certa medida atrapalha a reflexão. O grau de detalhamento está quase sempre no nível da *tradução* do que já consta, há décadas, nas introduções e notas de rodapé das coletâneas em línguas estrangeiras mais ou menos renomadas (como a alemã *Marx-Engels Werke*, *MEW*, mas sobretudo a inglesa *Marx and Engels Collected Works, MECW*). Em última instância, tais introduções e notas foram elaboradas sob as ordens de uma Moscou há muito – para dizer o mínimo – deteriorada pelo dogmatismo. Na maioria das análises, Marx é apresentado como gênio infalível; enfoca-se apenas a produção do autor, como se suas obras caíssem do céu[1]. Nada ou praticamente nada é dito sobre o debate intelectual no qual Marx estava efetivamente inserido. O que defendiam realmente os interlocutores de Marx no período? Um trato relativo – desconsiderando-se a produção de Hegel, é claro – é dado ao "problema" Ludwig Feuerbach. Todavia, outras figuras importantes para o desenvolvimento

[1] Recentemente no Brasil apareceu uma exceção louvável, a biografia de Marx por HEINRICH, M., *Karl Marx e o nascimento da Sociedade Moderna*. São Paulo: Boitempo, 2018. Até o momento, apenas seu primeiro volume foi publicado (no original alemão), mas pode-se notar nela a *valorização dos interlocutores* de Marx num nível superior ao usual.

de Marx, como Bruno Bauer, Moses Heß e Max Stirner – para não falar de outros, secundários porém não desprezíveis –, são em geral liquidadas num só parágrafo de comentário (quando não em meras adjetivações frasais). Na maioria dos casos, não passam de nomes. Aliás, como se supõe que ninguém adentrará nas produções de tais sujeitos, considera-se tal literatura terra de ninguém e produz-se erros grosseiros de conteúdo, datação, biografia etc. A nosso ver, não se realiza com isso uma apresentação viva – com o colorido necessário – do objeto (Marx). Este doutorado *mudou de forma* ao constatar tal problema. Deparamo-nos com o fato de que o debate intelectual de Marx (e Engels) com os autores de sua época merecia um trato um pouco mais rico e detalhado. Entramos nisso sem saber exatamente aonde seríamos levados.

Nesse sentido, podemos dizer que chegamos em alguns resultados que nos surpreenderam. Marx – por mais genial que seja – não é infalível. Às vezes, como veremos, é o mero aluno e o parodiador. Obras tidas como "célebres" de sua produção teórica de juventude podem ter suas imagens, expressões de linguagem e mesmo concepções gerais remetidas às de outros interlocutores do período, que se expressaram antes e originalmente. Marx é também alguém que realiza autocríticas envergonhadas ou que muda de posição fingindo não fazê-lo. Ao lançar luz sobre tais questões, não queremos de forma alguma detratar nosso autor. Pelo contrário, queremos valorizá-lo, apresentando-o ao máximo como um sujeito vivo e contraditório. Se se pretende uma postura intelectual não dogmática frente ao mundo, deve-se começar por entender os criadores do chamado "marxismo" em forma não dogmática.

Vale apresentar duas ressalvas: 1) esta não é uma obra biográfica. Aqui e ali, lutamos contra o desejo oculto de produzir algo assim. É certo que tivemos de nos nutrir de – e apresentar com bastante frequência – dados biográficos de Marx e de seus companheiros. No entanto, nosso propósito precípuo permaneceu sempre a apresentação de comentários à letra de Marx. Por isso, é compreensível que o leitor se queixe ora ou outra da falta de desenvolvimento de elementos biográficos; 2) esta não é uma obra dialética. Dada a *dimensão* e o caráter *técnico* desta tese, é aceitável que os capítulos ora apresentados sejam lidos isoladamente, em conjunto apenas com as obras de Marx a que se referem. No entanto, o grau de particularidade a que fomos obrigados a chegar em determinados momentos também aponta a necessidade *da leitura do conjunto do texto*. Não poucas vezes puxamos a ponta de um fio cuja extremidade está num capítulo muito anterior.

***

É certamente desaconselhável adiantar resultados. O próprio Marx abandonou a "introdução" que intentava à sua obra de crítica à economia política, ao final dos anos 1850, pois nela adiantava muito do que deveria *resultar da exposição*. Todavia, como não temos a pretensão de realizar uma obra dialética, e como esta tese *se alongou mais do que deveria e adquiriu um caráter técnico*, cremos ser válido adiantar elementos do que virá. Assim o leitor poderá se situar melhor e utilizar o que vem à frente como melhor lhe convier.

Esta tese está dividida em três partes, referentes ao que, a nosso ver, são três momentos da trajetória de Marx até a sua adesão ao comunismo. Em que pese a existência de uma literatura contrária à subdivisão da obra do autor em períodos, pensamos que a periodização não apenas se faz necessária para fins didáticos como corresponde à realidade[2]. Cada fase dessas, do nosso ponto de vista, expressa *um programa político próprio*. Apagar a periodização seria não apenas contraproducente, mas também ideológico. Para nós, tais fases são, grosso modo, a que vai de posições liberais à defesa de uma democracia burguesa radical (abarcando a produção de Marx de 1841 até o final de 1843); a "socialista verdadeira", pequeno-burguesa (que abarca sua produção do início de 1844 até o primeiro semestre de 1845); e a propriamente comunista, iniciada no segundo semestre de 1845 (ou já na virada para 1846). Evidentemente, há matizes, gradações, pontos de passagem onde traços de fases contíguas se entrecruzam. E, não menos óbvio, o pensamento de Marx desenvolve-se significativamente após 1846. Todavia, cremos que foi apenas a partir daí que o autor obteve um certo "fio condutor" para as suas investigações futuras; pisou sobre um chão firme que permitiu um verdadeiro desenvolvimento[3].

A proposição de uma fase "socialista verdadeira" talvez seja um elemento relativamente novo apresentado por nós (ao menos na literatura de língua portuguesa). Como buscaremos demonstrar, o feuerbachianismo conduziu Marx do democratismo radical de 1843

[2] Com o que, evidentemente, não afirmamos que *a nossa **proposta** de periodização* corresponda à realidade; apenas que uma periodização é necessária pois conforme à realidade.

[3] Cremos ter sido felizes ao destacar, mesmo que *en passant*, num dos capítulos finais desta tese, que a nova "concepção de história" desenvolvida por Marx e Engels a partir da virada de 1845 para 1846 dá base ao o *fundamento expositivo* de *O capital*. O que aparece ao final dessa obra da maturidade de Marx – veja-se o capítulo XXIV do livro primeiro de *O capital* –, enquanto resultado ou *fundamento* da exposição do livro, não é o humanismo de 1844, mas são os conceitos derivados da nova "concepção de história", apresentada na chamada *Ideologia Alemã.*

ao chamado "socialismo verdadeiro" (corrente política dirigida teoricamente por Moses Heß) em 1844. As descrições usuais do desenvolvimento intelectual de Marx – quando há nelas alguma periodização – consentem na existência de uma fase democrata-radical (às vezes caracterizada como "liberal"); todavia, argumentam que dela o autor teria passado *diretamente* – ou com um interregno *filosófico* feuerbachiano, *não deduzido propriamente como corrente política* – ao "comunismo". Em geral, para tais descrições, a passagem do autor (com Engels) ao comunismo estaria registrada na obra *A Sagrada Família*, do final de 1844. A nosso ver, isso *não corresponde à realidade*. Como os textos dos interlocutores da época atestam, Marx e Engels eram considerados, até *meados de 1845*, discípulos de Feuerbach, ou, particularmente, de Heß (aquele que derivou concepções socialistas da filosofia dita "materialista" de Feuerbach). Isso nos obrigou a fazer uma análise mais cuidadosa da obra de Heß. Como buscaremos demonstrar, Marx, em 1844, *não é comunista, mas "socialista*". Apesar da confluência entre esses dois termos (comum também hoje), à época já existia diferenciação[4], e, em 1844, nosso autor é suficientemente claro – sempre que necessitou sê-lo – sobre sua preferência pelo termo "socialismo". Destaque é dado por nossa análise, nesse quesito, aos *Cadernos de Paris.*

Do nosso ponto de vista, apenas com a dedução do pertencimento de Marx (e Engels) à corrente política do "socialismo verdadeiro" pode-se compreender corretamente o sentido de seus próprios textos críticos a essa corrente a partir de 1846. Na realidade, se Marx e Engels tivessem paralisado suas produções teóricas e políticas no final de 1844, não teriam papel de destaque na história do socialismo ou do comunismo internacionais. No máximo, o chamado marxismo seria um "heßianismo" (ou seja, não existiria); o estudo das obras de Marx e Engels seria atividade para especialistas; sua produção seria uma curiosidade secundária dentro do capítulo histórico referente ao intrigante socialismo alemão do *vormärz* (período anterior à revolução de março de 1848 na Alemanha). Em suma: em 1844, Marx apenas inicia o processo de ruptura teórica e política com sua classe de origem, o que é concluído conceitualmente somente ao final de 1845 ou início de 1846.

Não consiste em originalidade afirmar que a produção teórica de Max Stirner ao final de 1844 – particularmente, seu livro *O Único e sua Propriedade* – foi fundamental para o afastamento de Marx e Engels em relação ao feuerbachianismo (e sua corrente socialista, o "socialismo verdadeiro"). Não é originalidade, mas a questão é praticamente desconhecida na

[4] Como atestam as obras de Lorenz von Stein e Moses Heß, as quais comentaremos.

literatura de língua portuguesa. O hábito de leitura apenas do trecho "I. Feuerbach", da chamada *Ideologia Alemã*, conduziu à ignorância a respeito do papel central da interlocução crítica de Marx e Engels com Stirner. Não se nota que a maior parte da chamada *Ideologia Alemã* é *contra Stirner* (como atestou a própria esposa de Marx, Jenny von Westphalen). A verdade é que na tentativa de se contrapor à crítica arrasadora de Stirner ao feuerbachianismo, Marx e Engels *desembocaram em concepções absolutamente novas*, teoricamente desvinculadas das anteriores. A partir de tal situação, o "materialismo" feuerbachiano passou a ser considerado por eles como *idealismo* e *ideologia* (bem como o grosso de suas próprias concepções anteriores e a corrente política de que *de facto* faziam parte). Nas páginas que virão, além da análise detalhada da obra de Stirner, daremos destaque a momentos de autocrítica – nem sempre expressamente registrada – por parte de Marx e Engels.

Se não é original dar relevo à interlocução dos autores com Stirner – considerando-se o que há em línguas estrangeiras –, cremos que fomos felizes em demonstrar *como praticamente todos os conceitos fundamentais* da nova "concepção de história" [*Geschichtsauffassung*] de Marx e Engels *apareceram pela primeira vez no trecho da chamada Ideologia Alemã dedicado ao autor de O Único*. Demonstrá-lo é algo relativamente complexo; exigiu de nós a reconstrução do processo cronológico de redação da própria chamada *Ideologia Alemã* (para o que nos amparamos em demais estudiosos). Todavia, uma vez realizada a tarefa, restou clara a dimensão *fundamental* da interlocução de Marx e Engels com Stirner. E mais: dado que este é por excelência *o antípoda do substancialismo feuerbachiano no jovem-hegelianismo*, restou evidente que sua depreciação – pelos estudiosos do desenvolvimento teórico e político de Marx – é parte da desvalorização do rompimento do nosso autor com Feuerbach. Em suma: o mal trato correntemente dado à obra de Stirner, não condizente com o que fizeram os próprios Marx e Engels, *é parte da confusão que se propaga sobre o afastamento destes em relação à corrente política feuerbachiana de que faziam parte*. Tal confusão deforma o processo de passagem de Marx (e Engels) ao comunismo. Buscaremos demonstrar, ao longo da tese, que ela tem – como tudo, é claro – propósitos políticos[5].

[5] Quanto à confusão corrente, veja-se a usual utilização da imagem de Marx idoso em capas de edições nacionais ou internacionais de textos produzidos entre 1843 e 1844 (quando o autor tinha cerca de 25 anos). Tal deformação simbólica retroprojeta a autoridade teórica do Marx maduro sobre o jovem, legitimando *in toto* sua primeira produção. Frequentemente argumenta-se que não haveria "ruptura" na obra de Marx. Todavia, geralmente é o Marx idoso usado para a legitimação!

Na conclusão, buscamos comparar nossa longa análise ao apontado pelo próprio Marx em sua pequena autobiografia intelectual de 1859. Além disso, tentaremos desautorizar algumas interpretações correntes desse texto. A nosso ver, resulta da comparação que esta longa exposição está próxima da literalidade expressa pelo autor estudado.

No adendo, *mesmo que sem o detalhe e talvez o grau de rigor necessários*, fazemos um breve apontamento sobre como, mais ou menos após a morte do nosso autor, o "marxismo" em fundação fez regredir determinadas concepções filosóficas a posições expressas por ele e Engels ao final de 1844.

PARTE 1 – DE LIBERAL A DEMOCRATA RADICAL

Capítulo 1 – Marx, o "jovem-hegelianismo" e Bruno Bauer

Carl Marx nasceu em 1818, na cidade de Trier, na Renânia, um dos estados da Confederação Germânica (a extremo oeste do que hoje é a Alemanha). Ele passará depois a assinar "Karl", a forma com que se sagrará. Dissemos "Confederação Germânica" pois à época não se podia falar propriamente de nação alemã. A Confederação era uma junção de 37 estados (a rigor, 33 províncias e 4 cidades-livres), conforme estabelecido pelo Congresso de Viena, em 1815. Esses estados eram relativamente autônomos, com certa base linguístico-econômico-cultural comum – marcada pelo atraso, devido à reminiscência de laços feudais – mas com leis e tarifas alfandegárias próprias. A Confederação era liderada pelo Reino da Prússia, sediado em Berlim, no extremo oriente do país. O poder prussiano se baseava na nobreza latifundiária *junker* e controlava os demais estados em forma militar, política, jurídica e burocrática. A unificação desses diversos estados e a conformação da nação alemã, grosso modo como conhecemos hoje, só se iniciariam uma década após o nascimento de Marx e terminariam em 1871, com a vitória na Guerra Franco-Prussiana. Por sua localização, o reino prussiano era meio oriental e meio ocidental; muitas vezes estava mais próximo do absolutismo russo do que do esclarecimento francês[6].

Trier, a cidade em que Marx nasceu, está, como dito, no outro extremo da Confederação, próxima à França, a Luxemburgo, à Bélgica e à Holanda. Seu estado chama-se Renânia devido ao rio Reno. À época de Marx – como ocorre ainda hoje – tal região era a mais industrializada da Alemanha. Todavia, a região fora anexada pela França entre 1795 e 1814, no período do avanço da *grande armée* napoleônica. A Renânia-Vestfália, sob controle francês, tivera grande avanço político, econômico e social; seus anteriores 108 pequenos estados foram centralizados em quatro grandes distritos; suas leis feudais foram abolidas. Ali mais se sentia a influência dos ideais da Revolução Francesa (e o próprio Marx tornou-se fluente em francês ainda menino). A Renânia foi, portanto, por longo tempo, a região mais cosmopolita da Alemanha, e, segundo o prefeito do Ruhr em 1810, era "a região mais

[6] Seu próprio nome demarca isso: Prússia é literalmente "aquele que vem antes da Rússia" (olhando-se da perspectiva dos romanos), derivado do latino *Borussia*, no qual "bor" equivale ao alemão "vor" ("antes de"). O próprio Marx brinca com essa etimologia em carta de maio de 1843 a A. Ruge, publicada nos *Anais Germano-Franceses*.

industrializada da Europa"[7]. Ainda assim, em toda a Alemanha o operariado industrial não passava de 4% da população masculina acima de 14 anos[8]. Trier, cidade em que Marx nasceu, localizada no vale do rio Mosela, era muito antiga; tinha cerca de 15 mil habitantes (a maioria bastante pobre, como veremos em artigos de Marx) e não era particularmente industrializada (sendo conhecida mais por seu comércio, sua produção de vinho e seu corpo de funcionários públicos).

Marx nasceu em cinco de maio de 1818, quatro anos após a Renânia ter voltado ao domínio prussiano (devido às derrotas sucessivas de Napoleão Bonaparte a partir de 1812). A família de Marx, por parte de pai e de mãe, era de ascendência judaica, todavia seu pai, advogado, convertera-se ao protestantismo para poder exercer sua profissão. Heinrich Marx, pai de Karl, teve um bom ordenado enquanto advogado junto à corte suprema de apelação de Trier; fora presidente da associação de advogados da cidade, gozava de reconhecimento em meio à sociedade civil de sua época. Karl Marx nasceu, portanto, no que se poderia chamar de – para usar um termo um tanto vago e não propriamente marxista – um lar de "classe média alta".

A passagem de Heinrich Marx ao protestantismo (tornado cristão-novo) não se realizou com sobressaltos, pois não professava sua fé anterior. Antes, sua família seguia concepções iluministas, sendo ligada ao movimento liberal renano, partidário dos ideais da Revolução Francesa. Nada disso significa, entretanto, que Heinrich Marx fosse ateu (tinha lá, digamos, uma religiosidade difusa judaico-cristã). Ele era um "verdadeiro francês do século XVIII", segundo as palavras de sua neta Eleanor; era leitor de Voltaire (1694–1778), J.-J. Rousseau (1712–1778), Saint-Simon (1760–1825), G. E. Lessing (1729–1781) e sobretudo de I. Kant (1724–1804). E era até certo grau vigiado pelo governo prussiano, devido às suas relações com a Sociedade Literária do Cassino (clube em Trier que não fazia grande esforço para esconder seu afrancesamento, onde se elogiava representantes liberais do parlamento renano – que por sua vez operava como certa contraposição à monarquia prussiana).

---

[7] Evidentemente, considerando-se apenas a Europa continental (ou seja, excluindo-se a Inglaterra). Veja-se em MCLELLAN, D., *Karl Marx, vida e pensamento,* Petrópolis: Vozes, 1990, p. 58. Sobre a situação renana como um todo, veja-se também RIAZANOV, D., *Marx et Engels,* Paris: Anthropos, 1967, p. 40.

[8] MCLELLAN, D., *Karl Marx..., op. cit.,* p. 112. Tal dado, a rigor, é do início da década de 1840. Vinte anos antes tal proporção era certamente menor. Vale entretanto para ter uma noção geral da situação.

O protestantismo era então mais do que uma religião – conforme concebemos hoje, em países de Estado laico –, e sim propriamente um *pilar do poder estatal* prussiano[9]. Essa religião era utilizada pelo Estado prussiano para a contraposição ao poderio governamental e burguês francês, por sua vez vinculado ao catolicismo (o papado, em Roma, era aliado fundamental da França). Assim, o corpo eclesiástico alemão – composto de pastores, professores de teologia etc. – era *parte dos funcionários públicos*, ou seja, era sustentado pelo erário. Na maioria das províncias alemãs os católicos eram minoria (com exceção das províncias renanas).

Karl Marx estudou numa ótima escola de Trier, também sob influência de ideias iluministas, e, em 1835, com dezessete anos, foi a Bonn, cidade na Renânia pouco maior que Trier, para cursar a faculdade de direito. Em Bonn, envolveu-se com clubes de estudantes vigiados pelo governo prussiano. Após um ano em Bonn, transferiu-se para Berlim, capital do reino prussiano, então com pouco mais de 300 mil habitantes, na qual seguiu sua formação universitária. Quatro anos e meio durou a estadia de Marx em Berlim, nos quais foram fundamentais para seu desenvolvimento intelectual não apenas as disciplinas de direito, mas sobretudo as de filosofia. Em 1837, sob a influência de seu novo meio, nosso jovem – conforme ele próprio, em carta ao pai – leu toda a obra do filósofo G. W. F. Hegel (1770–1831) e abandonou seus pontos de vista filosóficos anteriores, mais vinculados a Kant[10]. Devido a contatos e ao talento individual, o agora hegeliano Marx foi integrado ao Clube dos Doutores, que reunia em Berlim intelectuais, professores e jornalistas hegelianos, em geral bem mais velhos do que ele.

Tal clube era então hegemonizado pelos chamados "jovens hegelianos" [*Junghegelianer*] ou "hegelianos de esquerda" [*Linkshegelianer*]. A denominação demarcava, por óbvio, uma contraposição prática e teórica a outro setor, às vezes denominado de "velhos hegelianos" [*Althegelianer*] ou "hegelianos de direita" [*Rechtshegelianer*] (na realidade, muito mais heterogêneos). Tais termos – "esquerda" e "direita" hegelianas, "velhos" e "jovens" –

[9] Em 1817, um passo fundamental para a vinculação entre Estado e Igreja foi realizado pelo monarca Frederico Guilherme III, ao fundir, sob controle estatal, as igrejas luterana e reformista.

[10] Bastante rica, para se compreender a passagem de Marx ao hegelianismo, é a biografia do revolucionário alemão escrita por M. Heinrich (até agora publicada em português apenas em seu primeiro volume). O autor destaca o possível impacto que as críticas de Hegel à poesia romântica tiveram sobre Marx, particularmente as apresentadas nos *Cursos de Estética* (obra póstuma de Hegel, publicada por H. G. Hotho, editada a partir da sistematização de materiais de aulas do velho mestre e de anotações de seus alunos). Marx até então buscava se desenvolver como poeta, sob influência do romantismo. Ver HEINRICH, M., *Karl Marx e o Nascimento da Sociedade Moderna, op. cit.*, capítulo 2, item 4; e carta de Marx a seu pai, em 10 de novembro de 1837.

eram relativamente comuns, na virada da década de 1830 para 1840, entre círculos intelectuais; buscavam agrupar, com critérios e visões às vezes não muito claros, as principais facções a disputar o espólio hegeliano. Entretanto, como veremos, tal classificação deve ser realizada com parcimônia.

1.1. Sobre a fragmentação da escola hegeliana

Para melhor esclarecer esse problema, temos de fazer uma pequena digressão sobre Hegel, sua filosofia e sua época. Georg Wilhelm Friedrich Hegel faleceu em 1831, pouco antes do período ora tratado (em que Marx chega em Berlim); um tanto inesperadamente, relativamente jovem, aos 61 anos, devido à pandemia de cólera. Achava-se então, quando de sua morte, que sua doutrina, altamente sistematizadora (que a tanta coisa abarcava), teria vida longa, prevalecendo sobre meios intelectuais alemães por décadas. O próprio primeiro ministro da Educação da Prússia, figura de grande destaque e influência, Karl S. F. vom Stein zum Altenstein (1770–1840) era fervoroso apoiador de Hegel. Altenstein instalara o filósofo na Universidade de Berlim (a principal universidade das províncias alemãs) em 1818, na cátedra do pouco antes falecido J. Fichte (1762–1814). Em 1829, Hegel tornou-se inclusive reitor dessa mesma universidade. Tamanha era sua influência intelectual que os filósofos alemães eram divididos um pouco entre "os hegelianos" e "o resto". É célebre o registro do filósofo Rudolf Haym, que em meados do séc. XIX tratou a respeito de Hegel e sua época. Disse Haym, em 1857, em termos polêmicos, que "havia então hegelianos [de um lado] e bárbaros idiotas, empiristas desprezíveis e retardados [de outro], e, aos olhos das autoridades da Educação, era quase um crime não ser hegeliano"[11].

Apesar dessa notável influência, os discípulos filosóficos de Hegel não se mantiveram unificados por quatro anos após sua morte. A rigor, já em 1830 (um ano antes da morte do mestre) surgiram oposições, ou tensões, entre hegelianos, a respeito da interpretação da obra, sobretudo quanto à possibilidade de vincular razão ou filosofia (de um lado) e religião (do outro)[12]. Mas, enquanto vivia, Hegel, obviamente, tomava parte e a polêmica se

[11] Cf. HAYM, R., *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Georg Olms, 1962, p. 4. A obra de Haym foi publicada pela primeira vez em 1857. Citamos aqui *apud* ROSEN, Zvi, *Bruno Bauer and Karl Marx*, *The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*. Haia: Martinus Nijhoff, 1977, p. 18.

[12] Veja-se a oposição inicial entre K. F. Göschel e hegelianos ortodoxos, de um lado, e L. Feuerbach, de outro, a respeito do tema da imortalidade da alma na obra de Hegel. A contraposição a Göschel, entretanto, ficou bastante restrita pois o texto de Feuerbach foi logo censurado (e, apesar de ter sido publicado

encerrava. Em 1833, dois anos após a morte do mestre, ganhou novo corpo o debate em torno da doutrina hegeliana da imortalidade da alma. O primeiro a se contrapor foi o hegeliano F. Richter[13]. Este negava a continuidade da vida humana após a morte do corpo e argumentava que a sustentação dos princípios dogmáticos do cristianismo era totalmente irrelevante; algo desnecessário para a manutenção da própria filosofia hegeliana[14]. Como se vê, as primeiras críticas à filosofia hegeliana centraram-se no problema da religião, particularmente tratando da possibilidade (ou não) de conciliá-la com um pensamento filosófico e racional. Apesar de abstrato, o tema tinha consequências políticas e práticas diretas: se filosofia e religião compartilhavam do mesmo conteúdo, como não se processar uma adesão dos filósofos às instituições religiosas, com destaque para o próprio Estado (não laico) prussiano? Assim, por trás da querela havia a discussão sobre uma possível "acomodação" de Hegel ao *status quo* estatal prussiano.

A questão da relação entre filosofia e religião na obra de Hegel é espinhosa. Não há dúvida de que, para ele, esses domínios não apenas se vinculavam, como *compartilhavam de um mesmo conteúdo*, expresso no conceito de "Absoluto" [*Das Absolut*]. Razão e religião seriam apenas, para o velho mestre, formas diferentes de manifestação do "espírito absoluto", ou, como ele dizia (em termos dialéticos/autocontraditórios), "totalidades parciais". A rigor, para Hegel, ainda que a religião tivesse surgido *cronologicamente antes* da filosofia (como de fato surgiu), ela deveria ser exposta *conceitualmente* (numa obra filosófica, por exemplo) *depois* da noção de razão [*Vernunft*]. Assim é feito em seu mais importante e radical livro, a *Fenomenologia do Espírito* (1807). Do ponto de vista lógico-conceitual, portanto, a religião deveria ser exposta *depois da razão*, como superior a esta, porque ela, a religião, buscaria acessar o "fundamento originário" [*Urgrund*] da vida. A filosofia de teor racionalizante e as ciências até então existentes – e o foco da crítica de Hegel era sobretudo a filosofia de I. Kant – teriam se mostrado impotentes na hora de aceder ao fundamento originário. Somente a filosofia dele próprio, Hegel, superando dialeticamente as "totalidades parciais" (razão e religião), acessaria o fundamento originário numa forma propriamente conceitual, enquanto

anonimamente, custou-lhe logo o cargo na Universidade de Erlangen, quando a autoria foi revelada). Ver GÖSCHEL, K. F., *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen: Im Verhältnisse Zur Christlichen Glaubenserkenntnis*s, Berlim, 1829; FEUERBACH, L., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.* Publicado anonimamente em Nuremberg, em 1830. Note-se ainda que, a rigor, a oposição entre saber e crença, razão e religião, é tão antiga quanto o nascimento da filosofia no alvorecer ocidental. Lá, na Grécia Clássica, expressava-se enquanto *lógos* versus *mythos*. De toda forma, a oposição ganhou novo patamar no Iluminismo e Hegel assumiu como finalidade de sua filosofia a resolução do problema.

[13] Ver RICHTER, F., *Die Lehre den letzten Dingen*. Breslau: Hebenstreit, 1833.

[14] Aqui, seguimos ROSEN, Z.*, op. cit.,* p. 28.

"saber absoluto". A religião o faria por meio da *representação*, e a filosofia superior, especulativa, criada por próprio, por meio da *conceptualização*[15].

Seja como for, eram contestados tanto o fato de a religião ser mais valorizada do que a razão (na lógica expositiva/conceitual) quanto a compreensão de que religião e filosofia compartilhavam de um mesmo conteúdo. Tal contestação se dava, em primeiro lugar, da parte de indivíduos influenciados pelas tendências racionalistas francesas (de caráter ateu, deísta ou teísta), admiradores da Revolução Francesa. E também se dava, em segundo lugar – mas não menos importante –, da parte da própria realidade alemã. Afinal, não era a própria religião um elemento componente da estrutura de dominação estatal prussiana?

Para piorar – e veremos com mais calma à frente, quando comentarmos um pouco sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel –, o velho mestre era partidário da concepção de que o Estado era a mais alta realização da moralidade e da razão na história, a suprema manifestação da liberdade humana. Para Hegel, o Estado era a atualização da eticidade, da vontade substancial e do absoluto racional, em si e por si mesmos – era portanto *a forma concreta* da liberdade.

Ora, não seria necessária muita reflexão para notar que esse esquema geral de Hegel – sobretudo à medida que se desenvolveu a sociedade moderna, capitalista, em meios alemães – fez água por todos os lados. A dependência da religião e a forma concreta do Estado alemão rapidamente se mostraram limitações ao desenvolvimento da liberdade (seja do ponto de vista liberal burguês, de liberdade de comércio, seja do ponto de vista das meras liberdades individuais).

Retornemos. Como comentamos, em 1833, após a morte de Hegel, questionamentos maiores despontaram entre seus próprios discípulos. No entanto, restaram ainda insolúveis; não assumiram o caráter irresoluto de contraposição; não apresentaram o problema da relação entre religião e filosofia com a radicalidade necessária. Isso mudou a partir de 1835, sobretudo com a publicação da obra *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* [A

[15] Ver, quanto a esses temas, HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, particularmente capítulo VIII, item C ("A religião manifesta"), § 771 *et ss*; § 794 *et ss*. Ver, ainda, *idem*, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, terceiro livro (A Filosofia do Espírito), terceira seção (O Espírito Absoluto), parágrafo 573 *et ss.* Bons comentários à *Fenomenologia do Espírito* podem ser encontrados em VAZ, Henrique C. de Lima, *Introdução ao Pensamento de Hegel*. Tomo I (A *Fenomenologia do Espírito* e seus antecedentes). São Paulo: Loyola/FAPEMIG, 2020. Ver particularmente, quanto ao tema acima, as aulas de número 37 (13/06/1985) e 38 (19/06/1985). Um bom apoio à leitura da *Fenomenologia do Espírito* pode ser encontrado em MENESES, P., *Para ler a* Fenomenologia do Espírito *(roteiro)*. São Paulo: Loyola, 1992. Quanto ao problema do conteúdo compartilhado entre filosofia e religião, ver HEINRICH, M., *Karl Marx...*, *op. cit.,* cap. 3, item 3; e ROSEN, Z. *Bruno Bauer...*, *op. cit.,* cap. IV da parte I.

Vida de Jesus, Criticamente Examinada], de David Strauß (1808-1874)[16]. Esse livro fez época entre os hegelianos (e foi muito popular então) por praticamente pôr fim às tentativas de conciliar religião e filosofia. Não nos cabe aqui analisar em detalhes essa obra de Strauß. Vale apenas mencionar que ele valorizou o aspecto da obra de Hegel que tratava religião como produto da consciência humana. Disso, buscou conclusões contrárias à noção de transcendência[17]. Ainda que sem contestar a existência histórica de Jesus Cristo, Strauß tentou demonstrar que todos os relatos do Novo Testamento – a Imaculada Conceição, a história da família de Jesus, o saneamento dos doentes, a crucificação, a ressureição etc. – eram derivados de mitos advindos das consicências dos homens das seitas cristãs.

Strauß então se contrapôs habilmente – e nisso talvez resida o mais original e polêmico dessa sua obra – à ideia da corporificação de Deus em Jesus. Trata-se de contraposição não apenas ao dogma cristão, mas também à filosofia de Hegel. Para este, Deus, enquanto o absoluto, o universal, o infinito, tinha de se expressar necessariamente pelo finito; concretizar-se em *um* homem. Jesus seria, para Hegel, a existência *singular* de Deus. Strauß não admitiu que apenas um ente – um ser humano – corporificasse a infinitude de Deus. Ao contrário, toda a humanidade deveria fazê-lo, sobretudo considerando-se a religião como produto da *consciência humana*.

Com isso, Strauß não se tornava propriamente ateu; apenas pensava o fenômeno religioso de outra forma. Todavia, não era menos herética a sua proposição. Em primeiro lugar, porque o cristianismo era deposto de sua posição de *a religião mais elevada*, conforme argumentara até então a teologia especulativa[18]. Para Strauß, o cristianismo seria *só uma etapa* da história universal da religiosidade, passageira como tantas outras. Assim, à etapa em que o absoluto manifestar-se-ia apenas num indivíduo seguir-se-ia a etapa em que viveria concretamente em toda a humanidade[19]. Em segundo lugar, porque a ideia de uma única

[16] David F. Strauß graduou-se no importante Seminário Teológico de Tubinga (na atual província de Baden-Württemberg). Admirava Hegel e foi a Berlim em 1831 para ter aulas com o mestre, mas chegou pouco antes de sua morte (tendo com ele praticamente apenas uma semana de aula). Participou de seu funeral.

[17] No sistema hegeliano, religião é a forma de desenvolvimento do espírito absoluto, enquanto síntese do espírito subjetivo e do objetivo. Para Hegel a religião é tanto uma atitude da consciência humana *quanto uma autopercepção divina*. Ver, por exemplo, *Fenomenologia do Espírito,* § 786.

[18] Haveria em Hegel uma história universal ou conceitual da própria filosofia, desde as formas arcaicas e míticas até o cristianismo-protestante (a forma supostamente mais elevada). O cristianismo, por exemplo, seria superior, conceitualmente falando – na manifestação do conteúdo absoluto supostamente contido na religião –, ao judaísmo, ainda marcado pela exterioridade do divino, pela não corporificação ou vigência singular de Deus. Já o protestantismo seria superior ao catolicismo por acreditar que o fenômeno religioso não necessitaria de intermediários, hierarquias, ícones de barro ou de pedra etc.

[19] Até aqui, segundo ROSEN, Z., *Bruno Bauer..., op. cit.,* p. 30 *et ss.*

corporificação de Deus era apropriada por setores ortodoxos e conservadores, os quais, a partir dela – numa analogia –, justificavam a existência de um único rei, a corporificação do Estado. A obra de Strauß, portanto, recobria-se também de caráter político[20].

Esta é, evidentemente, uma apresentação bastante pobre da obra de Strauß. Ela teve enorme impacto (esgotou rapidamente suas primeiras edições) e pautou a discussão pública (transcendendo os meios meramente intelectuais). Contra Strauß, uma série de "hegelianos ortodoxos" se levantou, em defesa do velho mestre. E é daí que se registra propriamente a divisão entre os grupos hegelianos. Ainda que o termo "jovens hegelianos" já fosse usado relativamente, é Strauß quem faz a primeira "catalogação". Após os ataques de hegelianos ortodoxos a seu livro, Strauß escreveu uma brochura em defesa própria: *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* [Escritos polêmicos em defesa de meu texto sobre a vida de Jesus e as características da teologia contemporânea] (publicado em Tubinga, na editora de E. F. Osiander, em 1837). É aí que Strauß, inspirado pelas divisões políticas da Revolução Francesa – *mas tendo por critério sua concepção religiosa* –, classifica os discípulos hegelianos em "esquerda", "centro" e "direita". Ele próprio, sozinho, representaria a "esquerda". Ao meio estaria Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805–1879), depois importante biógrafo de Hegel. À direita estariam Georg Andreas Gabler (1786–1853), Carl Friedrich Göschel (1784–1861) e o jovem Bruno Bauer (1809–1882), entre outros[21].

Tal forma de classificação, entretanto, tem de ser empregada com ressalvas[22]. Antes de tudo, porque o critério usado por Strauß era sobretudo *teológico* (a partir da admissão ou não do caráter histórico/verídico dos dogmas cristãos). Não era um critério abertamente *político*. Além disso, porque nesse caso os termos, de tão vagos, são inexatos. Por exemplo, "velhos hegelianos" não indica necessariamente idosos, como às vezes se pensa. Bruno Bauer tinha então (1835) apenas 27 anos (era mais novo do que Strauß). Já Eduard Gans (1797–1839), um dos mais destacados discípulos de Hegel, absolutamente radical e classificável na ala à esquerda, estava na casa dos 40 anos. A rigor, o "jovem-hegelianismo" mostrou-se mais consistente do que o "velho-hegelianismo"; ainda assim, conformava mais uma corrente do que uma escola.

---

[20] Ver, quanto a isso, HEINRICH, M., *Karl Marx...*, *op. cit.,* p. 313.
[21] Ver ROSEN, Z., *Bruno Bauer..., op. cit.,* pp. 33-34.
[22] Veja-se os apontamentos de HEINRICH, M., *Karl Marx...*, p. 334 *et ss*.

A obra de Strauß pautou publicamente a discussão sobre a divisão das "correntes" hegelianas. Novo e definitivo impulso foi dado então, em 1837, pela ampla discussão pública entre o radical Arnold Ruge (1802–1880), de um lado, e o ex-hegeliano Heinrich Leo (1799–1878), de outro. A partir daí, os termos tornaram-se de uso corrente, implicitamente aceitos pelos diretamente envolvidos. Os "velhos hegelianos" tinham seu espaço de expressão no antigo jornal da escola hegeliana, os *Anais para a Crítica Científica*, de Berlim. Já os "jovens hegelianos" tinham seu espaço de expressão sobretudo nos jornais de Ruge e E. Echtermeyer (1805–1844), com maior destaque para os *Anais de Halle* (ao qual ainda retornaremos).

1.2. Bruno Bauer e sua filosofia jovem-hegeliana

Como vimos, Marx chegou em Berlim em 1837, para terminar seus estudos de Direito. É o mesmo ano da brochura de Strauß em defesa própria (os "Escritos polêmicos..."). Na prática, o movimento hegeliano já se encontrava dividido. Marx se aproximou dos "jovens hegelianos", que então se reuniam sobretudo (mas não apenas) no chamado "Clube dos Doutores" [*Doktorclub*]. Marx fez, portanto, parte da corrente "jovem-hegeliana" por um período de sua vida (cerca de cinco anos: de meados de 1837 ao final de 1842). Ele próprio usará a expressão "jovens hegelianos" – embora pontualmente – para se referir a si e a seus colegas. Todavia, como veremos, preferirá a alcunha "partido liberal".

Quem possivelmente introduziu Marx no Clube dos Doutores foi Bruno Bauer. Apesar de figurar acima (na catalogação de Strauß) entre a "direita" hegeliana, Bauer iniciou, a partir de 1837/38, uma transformação política e teórica. Um salto levou-o em pouco tempo ao outro extremo do espectro hegeliano, à ala à esquerda, tornando-o mais radical inclusive do que Strauß.

Temos de nos ater um pouco em Bauer, pois seu impacto intelectual e político sobre Marx nesses anos é bastante grande, apesar de às vezes pouco comentado[23]. Bruno Bauer nasceu em 1809, em Eisenberg, uma pequena cidade na região da Turíngia (localizada bem ao centro da atual Alemanha). Entretanto, seis anos depois sua família se mudou para Berlim, onde Bauer viveu então praticamente toda a vida, até 1882. Pode-se dizer que era um

[23] Ao se estudar o chamado "jovem Marx", muitas vezes opta-se por analisar apenas a influência de Feuerbach sobre ele. Como veremos, Marx só caiu sob a influência de Feuerbach em 1843.

perfeito berlinense[24]. Após quatro anos de estudos, Bauer graduou-se na importante Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim. Inicialmente sob influência de dois grandes teólogos do período – o pietista (ou seja, ultraconservador) August Neander (1789–1850) e o "teólogo liberal" Friedrich Schleiermacher (1768–1834) –, o jovem, inquieto, rapidamente buscou outras posições e linhas de pensamento. Desapontado sobretudo com Schleiermacher, o qual julgava eclético, Bauer aproximou-se da filosofia sistemática de Hegel (aliás, severo crítico de Schleiermacher). Philipp K. Marheineke (1780–1846), o único hegeliano entre os teólogos da faculdade (e que comporia depois o grupo dos "hegelianos de direita"), tornou-se uma espécie de patrono do jovem Bauer, inserindo-o em círculos hegelianos. Nos três últimos anos de vida de Hegel, Bauer esteve presente em praticamente todas as suas aulas; tornou-se um destacado conhecedor do hegelianismo. Seus cadernos de anotações de aulas de Hegel eram tão ordenados e completos que foram usados por outros discípulos, após a morte do mestre, na elaboração de obra póstuma contendo seus cursos[25]. O próprio Bauer foi praticamente o editor da segunda edição das *Lições da Filosofia da Religião*, de Hegel[26]. Em agosto de 1829, por recomendação deste (então reitor da Universidade de Berlim), um ensaio do jovem Bauer – com apenas vinte anos! – ganhou o anual Prêmio Real Prussiano de Filosofia[27]!

Como se vê, o jovem Bauer era uma estrela em ascensão. Logo após terminar seus estudos e se licenciar (algo hoje mais ou menos equivalente ao doutoramento), obteve habilitação para docência. Pouco depois, aos 25 anos, em 1834, foi nomeado professor em sua *alma mater*, a Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim (onde lecionou até 1839, ministrando cursos sobre filosofia da religião, a *Bíblia*, o Novo Testamento, história da igreja e história do dogma religioso). Em 1835, Bauer esteve entre os hegelianos ortodoxos que combateram as posições de Strauß. Inclusive, notabilizou-se por isso.

---

[24] Bauer deixou Berlim somente no período que lecionou na Universidade de Bonn (Renânia), entre 1839 e 1842; e quando esteve em Londres, entre 1855 e 1856 (quando inclusive encontrou algumas vezes com Marx).

[25] As anotações de Bauer sobre as aulas de estética de Hegel foram em parte usadas por Heinrich Gustav Hotho (1802–1873), quando da publicação dos *Cursos de Estética* de Hegel, tão importantes hoje em dia. Além disso, suas anotações sobre as aulas de filosofia da religião deram base à segunda edição das *Lições da Filosofia da Religião*, de Hegel.

[26] Oficialmente, o editor foi Marheineke, mas este próprio reconhece, na publicação, que coube a Bauer a maioria do trabalho (e que o jovem foi remunerado para isso).

[27] Seu ensaio, chamado *De pulchri principiis* [Sobre os princípios do belo], baseou-se nas aulas de estética de Hegel e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (de 1827, também de Hegel) para se contrapor à terceira crítica de Kant (a *Crítica da Faculdade de Julgar*).

No entanto, algo começou a se modificar, talvez nas tentativas de responder a Strauß (com destaque para os "Escritos Polêmicos..." deste, publicados em 1837). Em 1838, Bauer publicou um livro que registrou uma mudança relevante em seu pensamento, *Kritik der Geschichte der Offenbarung: Die Religion des Alten Testamentes* [Crítica da História da Revelação: a Religião do Antigo Testamento]. Aí começou a desenvolver o que ficou conhecido como a sua teoria da "autoconsciência" [*Selbstbewußtsein*]. Em tal obra, aos teólogos que valorizavam o elemento da "revelação" ou da "presença" de Deus no mundo, Bauer contrapôs a concepção do sentimento divino-cristão como determinado pela consciência subjetiva. O domínio verdadeiro das relações entre os homens e o Deus cristão, para Bauer, seria a consciência individual. Como se vê, é uma concepção em certa medida semelhante à de Strauß, que já valorizava – com base em Hegel – a consciência no fenômeno religioso. Strauß, como vimos, considerava que Deus não poderia encarnar num único indivíduo – Jesus Cristo –, e sim em toda a humanidade. Bauer, por sua vez, não estava preocupado com a encarnação divina e sim com o sentimento religioso em si, em sua forma subjetiva. Interessava-lhe mais o processo de desenvolvimento da *individualidade* apreensível no fenômeno religioso. O Novo Testamento seria, para Bauer, uma superação do Antigo (judaísmo) na medida em que representaria, no próprio campo da religião, um desenvolvimento da individualidade, da subjetividade, da "autoconsciência". Além disso – noutro elemento que o separava de Strauß e desenvolverá a partir de 1839 –, o Novo Testamento não seria um produto de mitos de seitas cristãs primitivas, mas resultado meramente fantástico, puramente literário, *expressão artística dos indivíduos* que o produziram. O próprio Novo Testamento comprovaria, para Bauer, o desenvolvimento da liberdade produtora da *autoconsciência*[28].

Nesse quesito, Bauer está apenas se apropriando de Hegel. "Apropriação", em seu sentido pejorativo, parece-nos o termo correto, afinal se trata de um uso não ortodoxo de *elementos* da filosofia hegeliana. Trata-se da apropriação de partes do sistema hegeliano visando a fazê-las funcionar *para outros propósitos*, diferentes dos anteriormente estabelecidos pelo velho mestre. Na realidade, tal procedimento tornava-se então um verdadeiro *método* dos jovens hegelianos, com o que produziam impressão e criavam

[28] Daí também a posição crítica de Bauer quanto ao judaísmo (Antigo Testamento). Este será tratado como carente de desenvolvimento da autoconsciência. Tal posição "antissemita" de Bauer se manterá e no início de 1844 (não apenas nessa questão, é claro) será criticada por Marx, em "Sobre a Questão Judaica". A ela ainda retornaremos. Os elementos acima apresentados seguem, em grande medida, ROSEN, Z., *op. cit*., p. 39 *et ss*.

sensação em meios intelectuais e radicais[29]. Bauer realiza então, a partir de 1838, uma apropriação de elementos da filosofia de Hegel, puxando-os para um tom mais radical-liberal, na defesa de liberdades individuais.

Trata-se de uma apropriação pois o conceito-chave da filosofia de Bauer – a ideia de "autoconsciência" ou "consciência de si" [*Selbstbewußtsein*] – advém das conceptualizações hegelianas a respeito do chamado "espírito subjetivo". Tais conceptualizações são expressas em diversas obras do velho mestre, como, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito* (1807), na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), nas *Lições sobre a História da Filosofia* (aulas proferidas ao longo de décadas, publicadas *post mortem* pelo discípulo K. Michelet, em 1833).

Particularmente a *Fenomenologia do Espírito* era cultuada pelos jovens hegelianos, que tratavam-na por "O Livro" (conforme Marx e Engels, na chamada *Ideologia Alemã*). Por isso nos ateremos agora a ela mais do que às demais. Pedimos licença ao leitor para um necessário parêntese a respeito dessa obra. De fato, a *Fenomenologia* fez época; é possivelmente a produção de maior impacto e notoriedade realizada por Hegel. E é também onde melhor pode-se notar o teor revolucionário de seu pensamento (então sob influência direta da Revolução Francesa e do avanço da armada de Napoleão Bonaparte sobre a Europa). Em tal obra há destaque para o problema da "autoconsciência" (ou "consciência de si") [*Selbstewußtsein*], considerada um dos *momentos* do processo expositivo conceitual. Vejamos um pouco mais a respeito, para compreender a forma de apropriação por Bauer.

A *Fenomenologia do Espírito* tem esse nome porque descreve o processo fenomenológico (sensível e teórico a um só tempo) de desenvolvimento de uma consciência individual. Ela parte do saber mais pobre e imediato de uma consciência – da sua "certeza sensível" – e finda no saber mais rico, mediado e desenvolvido – o identitário "saber absoluto". Tal obra foi manifestamente elaborada por Hegel como uma espécie de "porta" para entrada em (ou "escada" para soerguimento ao) seu sistema filosófico. Na realidade, essas metáforas didáticas – "porta", "escada" – não são ideais. Dado que o sistema filosófico de Hegel é um todo fechado, circular – ou ao menos pretende sê-lo –, a rigor não há nele

[29] Na chamada *Ideologia Alemã* (manuscritos de 1845/1846), como veremos, Marx e Engels indicam da seguinte forma o método dos jovens hegelianos, de D. Strauß (1835) a Max Stirner (1844): isolar um trecho do sistema hegeliano e voltar esse trecho tanto contra o conjunto do sistema hegeliano quanto contra o trecho isolado por outro jovem hegeliano. O resultado são polêmicas sem fim e sem sentido. Ver MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlim: Akademie, 2004, p. 104.

começo ou fim. A noção de infinito é aí determinante. Como entrar em algo que, a rigor, tudo abarca? Se a função da *Fenomenologia do Espírito* é a de conduzir a consciência mais simples e pobre até a compreensão da completude do sistema filosófico, isso significa na realidade *fazer manifestar nessa mesma consciência pobre um conteúdo filosófico que já existe nela* (embora ela inicialmente não saiba); trata-se de fazer brotar, nessa consciência pretensamente segura de si (que está em sua "certeza sensível"), a partir de suas próprias contradições (ou seja, um tanto "naturalmente", imanentemente, em si e por si), o conteúdo filosófico pressuposto, dado pela cultura histórica geral, pelo "espírito" universal. Desse modo, a *Fenomenologia do Espírito* é uma obra interessante por conter certa lógica de "vanguarda", ou seja, por representar *a disposição de um caminho*, a ser atravessado de forma dirigida. Um tanto como Virgílio faz com Dante, na *Fenomenologia do Espírito* a consciência mais elevada (equivalente à de Hegel) conduz a consciência pobre por caminhos e experiências tortuosos. O livro, portanto, pode ser compreendido como contendo em si, ao mesmo tempo, duas temporalidades: a temporalidade da consciência pobre, que avança através de todas as experiências, figuras e momentos (uma temporalidade *linear*, digamos); e a temporalidade propriamente dialética, reflexiva, daquele que ordena e dispõe todo o caminho, conduzindo a consciência pobre até si (para essa temporalidade, o final a ser atingido, o saber absoluto, é na realidade o princípio ou fundamento de onde se partiu, a partir do qual tudo, desde o início, foi ordenado)[30].

O conceito baueriano de "autoconsciência" ou "consciência de si" [*Selbstbwußtsein*], como falamos, é obtido a partir de um "momento" [*Moment*] do processo expositivo da *Fenomenologia do Espírito* (embora também apareça, reafirmamos, em obras como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e *Lições sobre a História da Filosofia,* de

[30] Marx depois se valerá dessa mesma lógica expositiva dialética em *O capital*, conduzindo o leitor do saber mais pobre e imediatamente dado, sensível – a riqueza representada pela mercadoria frente a si –, até o fundamento originário e ilegal de todo o sistema capitalista, a violência da expropriação originária, que cria como tendência histórica a expropriação dos expropriadores, a revolução comunista (conforme capítulo XXIV do livro primeiro de *O capital*). Analogamente, podemos dizer que o trabalhador, para a exposição de *O capital* por Marx, não está fora do sistema capitalista (assim como a consciência sensível não estava fora do sistema filosófico hegeliano). O trabalhador não precisa *entrar* no sistema capitalista para compreender suas contradições. Pelo contrário, pode desdobrar sua compreensão de tais contradições a partir de suas próprias relações básicas e cotidianas, como aquela com uma mercadoria sensivelmente certa diante de si, comprada no mercado. Entretanto, obviamente, há diferenças: em Marx o fundamento do sistema capitalista é ele próprio contraditório (a violência da luta de classes), ao passo que em Hegel o fundamento do sistema filosófico é identitário (o "saber absoluto"). Quanto ao modo de exposição de *O capital*, ver BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *in Revista Crítica Marxista*, n. 3, São Paulo: Brasiliense, 1996. Para a interpretação desses problemas, acima apontados, da *Fenomenologia do Espírito* (entrada no sistema, caminho expositivo etc.) é útil a obra já citada de VAZ, H. C. de Lima, *Introdução ao Pensamento de Hegel*, tomo 1.

Hegel). Tal momento é determinado pela noção de "espírito subjetivo". Na *Fenomenologia*, embora pressuposta desde o início – como praticamente todos os conceitos do livro –, a "consciência de si" somente é *exposta* (posta, colocada, apresentada) a partir do capítulo IV da obra. É complexa a discussão sobre a divisão interna da estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, todavia ainda vale explicitar um pouco mais, mesmo que rapidamente.

A *Fenomenologia do Espírito* possui *momentos* e *figuras* – sendo os primeiros formas de conceptualização mais amplas e as segundas, formas de singularização, concretização internas a cada momento. O hegeliano Henrique Cláudio de Lima Vaz, com base numa demarcação explícita de Hegel, divide a obra em três grandes seções: A) "A consciência" [*Das Bewußtsein*], abarcando os capítulos de I a III; B) "A autoconsciência" ou "a consciência de si" [*Das Selbstbewußtsein*], abarcando o capítulo IV; e C) uma seção sem nome, que contém os trechos sobre "A razão" [*Die Vernunft*], "O espírito" [*Der Geist*], "A religião" [*Die Religion*] e "O saber absoluto" [*Das absolute Wissen*], abarcando os capítulos V ao VIII[31]. Cada uma dessas três seções está demarcada por diversas "figuras", ou "experiências da consciência", dispostas em níveis diferentes de desenvolvimento, como a certeza sensível, a percepção, o entendimento, a dialética do senhor e do servo [*Knecht*], o estoicismo, o ceticismo, a consciência infeliz etc. O que importa para nós é notar que Bauer faz uma maior apropriação desse segundo momento, o B – "A autoconsciência" ou "a consciência de si" [*Das Selbstbewußtsein*] –, aplicando-o numa forma relativamente nova e diferente da de Hegel.

Mas como, mais especificamente, dar-se-ia essa apropriação do conceito de "autoconsciência" por Bauer? Em primeiro lugar, traços significativos do conceito hegeliano se manteriam. Para Hegel (cap. IV da *Fenomenologia*), a consciência de si – depois de resultar da *consciência*, graças às noções de "desejo" e "vida" – ganharia consciência de si mesma por meio de uma *autoduplicação* (um processo no qual ela colocaria frente a si *outra consciência de si*). Dar-se-ia entre as duas consciências de si um *reconhecimento*. Com a

[31] Ver *idem, ibidem*, p. 244 *et ss* (aula 37, dia 13/06/1985). Vale notar que esses níveis expostos por Hegel, para desenvolvimento de uma consciência, guardam certa relação com os níveis do conhecimento apresentados por Sócrates, no diálogo *A República* de Platão. No livro VI de *A República* é apresentada uma analogia com uma linha dividida em partes, representando um caminho de conhecimento que vai do mundo sensível ao inteligível. Nessa linha dividida parte-se da *Eikasia* ("imaginação"), passa-se pela *Pistis* ("crença"), pela *Dianoia* ("pensamento") e atinge-se finalmente a *Noesis* ("a compreensão" ou "razão"). Após apresentada a teoria da linha dividida, na sequência imediata do diálogo *A República* – ou seja, agora, no livro VII –, é apresentada a famosa alegoria da caverna, na qual uma consciência individual, de um escravo, ergue-se desde sua prisão alienada até a luz do Sol, Bem e Ser supremo. Tanto em Hegel quanto na teoria socrática (apresentada por Platão) o objetivo final – princípio que fundamenta todo o caminho – é transcendente, metafísico, identitário.

unidade (reconhecimento mútuo) das duas consciências de si – com o "Eu que é um nós e o nós que é um Eu" –, entrar-se-ia no "dia espiritual da presença"; a*present*ar-se-ia o "espírito"[32]. Em Bauer, também a autoconsciência não existiria apenas na consciência isolada, num "Eu puro" (embora os sujeitos individuais fossem "portadores" dela); ela existiria numa totalidade (num "nós", numa sociedade ou comunidade), à qual o Eu seria elevado[33]. Entretanto, disso não resultaria um "espírito" (com tal noção de sujeito/subjetividade), como em Hegel; para além dessa totalidade ou comunidade das autoconsciências, em Bauer não haveria uma universalidade *substancial*. Para ele, Hegel teria se equivocado ao identificar a noção de *substância* à de *sujeito*, tornando assim o "espírito" o único ser verdadeiramente poderoso, infinito. Tal "espírito" infinito, para Bauer, não existiria, e, pelo contrário, o finito, a autoconsciência, não só não se submeteria à *substância* como se tornaria, ele próprio, o infinito ativo[34]. A consciência de si seria a única força poderosa da história. À frente ainda tentaremos esclarecer em maior detalhe tais posições de Bauer.

Enfim, tudo significava claramente uma apropriação de parte da filosofia de Hegel. É como se Bauer recortasse o capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* e dissesse que, após este (ou seja, do capítulo V em diante), tudo o mais seria mistificação, histórias de espíritos e fantasmas (fantasia), metafísica. De fato, como se nota, tal recorte da *Fenomenologia* tem um claro caráter sacrílego, antirreligioso. Não à toa, portanto, Bauer logo desenvolveu posições ateias. Estas já estariam latentes em sua *Kritik der Geschichte der Offenbarung* [Crítica da História da Revelação], de 1838, onde desenvolveu pela primeira vez o conceito de autoconsciência. Entretanto, não estavam manifestas. Elas só serão realmente apresentadas em seus livros imediatamente seguintes, de crítica aos evangelhos, por meio dos quais Bauer registrou definitivamente sua passagem à ala à esquerda do hegelianismo[35]. É em tais livros (publicados entre 1839 e 1841) que Bauer considerou os textos sagrados do Novo Testamento como criações literárias, meras formas de expressão da liberdade individual da "autoconsciência".

Ao não se compreender o processo de passagem de Bauer ao ateísmo pode-se imaginar que ele tenha atingido tais posições muito repentinamente, o que nos parece um

---

[32] Ver, quanto a tudo isso, HEGEL, G., *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Ed. Univ. São Francisco, 2008, p. 142 (particularmente, § 177).

[33] Ver comentários de HEINRICH, M., *Karl Marx...*, *op. cit.*, p. 353, e de ROSEN, Z., *Bruno Bauer...*, *op. cit.,* pp. 55-56.

[34] Ver *idem, ibidem*, p. 64 *et ss*.

[35] Passará a contribuir, por exemplo, no jornal de Ruge (os *Anais de Halle*, porta-voz do jovem-hegelianismo) e publicará livros pela editora do esquerdista O. Wigand.

equívoco. Também é difícil saber exatamente qual influência teve Marx – então já amigo de Bauer – nessa conversão ao ateísmo. Se se considera que Bauer só se tornou ateu em 1840, então parece que a influência de Marx foi determinante; se se considera que tais elementos estariam contidos (ainda que latentes) em sua produção de 1838, a influência ateia de Marx tenderia a ser menos central (pois então ambos apenas iniciavam a amizade)[36].

Seja como for, Bauer se encaminha para um radicalismo ateu[37]. Em 1839, publicará uma obra de grande polêmica, contra outro teólogo, o professor Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), violentamente hostil ao "princípio da subjetividade". Hengstenberg, tradutor da *Metafísica* de Aristóteles para o alemão, conservador pietista, ao final dos anos 1830 parecia ter como propósito de vida – junto com Heinrich Leo, ex-hegeliano – a destruição do hegelianismo. A obra de Bauer *Herr Dr. Hengstenberg* foi escrita num formato de cartas a seu irmão Edgar Bauer (num recurso literário similar a uma propedêutica teológica). Vale destacar apenas que a obra criou uma escaramuça tal que, para impedir a demissão de Bauer, o progressista ministro da Educação Altenstein decidiu transferir o jovem para a Universidade de Bonn. Nela, entretanto, Bauer lecionou por apenas dois anos... Em 1841 foi demitido a mando do próprio Rei Frederico Guilherme IV, recém-empossado[38].

Para a compreensão das posições de Bauer (visando a entender como influenciam Marx), cremos ser importante dar destaque a uma das suas obras. Talvez a que mais tenha feito sucesso, causado frisson em sua época, seja *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* [A Trombeta do Juízo Final sobre Hegel, o ateu e anticristo. Um ultimato], publicada anonimamente em 1841, em Leipzig.

1.2.1. *A Trombeta do Juízo Final sobre Hegel, o ateu e anticristo*

[36] Michael Heinrich dá maior destaque à influência de Marx, ou, mais propriamente, a uma influência recíproca – o que é correto. Disso, entretanto, alguns concluem apressadamente que Marx teria convertido Bauer ao ateísmo, o que nos parece exagerado. Já Zvi Rosen diminui a influência direta de Marx sobre Bauer, ou pelo menos afasta a tese de que aquele teria convertido este. Ver HEINRICH, M., *Karl Marx...*, *op. cit.*, p. 342; ROSEN, Z., *Bruno Bauer..., op. cit.* p. 41.

[37] Chega até a planejar, com Marx, a criação de um jornal chamado *Arquivos do Ateísmo*, cujo propósito – não o único, é evidente – seria concorrer com os *Anais de Halle*, de Ruge, o qual consideravam um tanto "centrista". Note-se que Bauer cogita trazer Feuerbach para esse projeto, entretanto Marx é contra.

[38] O pretexto da demissão foi um brinde à concepção de Estado de Hegel, realizado por Bauer num banquete republicano em homenagem ao liberal Karl Welcker, em 1841. Quanto ao tema envolvendo Hengstenberg, ver ROSEN, Z., *Bruno Bauer..., op. cit.* p. 42 *et ss*; quanto ao brinde ao liberalismo, *idem, ibidem*, p. 60.

Assim como na obra *Herr Dr. Hengstenberg*, Bauer se valerá na *Trombeta* de um recurso literário interessante, para maior notoriedade. Publicada de forma anônima, parecerá obra de algum autor arquirreacionário, interessado em proteger a sociedade tradicional alemã dos perigos escondidos no hegelianismo. A função desse eu lírico reacionário habilmente elaborado por Bauer, portanto, seria a de se valer de elementos da teoria de Hegel e comprovar como estes necessariamente levariam a posições ateias, republicanas, liberais, radicais etc. Os demais elementos da filosofia hegeliana – a metafísica, a religião – são apresentados como uma espécie de cortina de fumaça criada por Hegel, como um artifício para dissimular o verdadeiro núcleo revolucionário de sua filosofia. E mais perigosos ainda seriam os discípulos jovens hegelianos de tal escola (Bauer, então, já estava à cabeça do jovem-hegelianismo). Nesse quesito, a obra de Bauer mostrava-se ainda uma *defesa* do velho mestre, apesar de nessa forma enviesada (apropriada para o que interessava a Bauer) e literariamente inversa (travestida de um eu-lírico reacionário)[39].

Muitos caíram na peça pregada por Bauer. Diversos jovens hegelianos acreditaram ser um verdadeiro ataque contra seu grupo (Ruge, por exemplo, manifestou tal posição; e argumentou que se tratava de um crítico bastante conhecedor da obra de Hegel). Os conservadores saudaram o livro. O próprio jornal religioso de Hengstenberg publicou um elogio anônimo, considerando o autor da *Trombeta* "um irmão de fé"[40]. A obra foi produzida por Bauer em contato estreito com Marx. À época, alguns – como o jovem hegeliano G. Jung (1814–1886) – cogitaram ser obra conjunta de Bauer e Marx. Não obstante, tão logo o véu de anonimato caiu, não restou dúvida quanto à sua autoria (composta apenas por Bauer). Já a paternidade daquela que se tornou a continuidade da *Trombeta*, publicada um ano depois (1842), restou incerta. Trata-se da obra *Hegels Lehre von der Religion und Kunst. Von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt* [A doutrina de Hegel sobre religião e arte. Julgada do ponto de vista da fé], bastante discutida por Marx e Bauer no período. É evidente, pela correspondência, que ao menos parte dela estava incumbida a Marx. Entretanto, o mais provável é que este não tenha redigido o que lhe cabia, devido a problemas de saúde próprios e de seu sogro (que afinal faleceu), bem como devido a certa discordância com o estilo de

[39] O elemento da defesa do velho mestre é importante, pois já à época alguns ex-hegelianos começavam a se afastar por completo da filosofia de Hegel, negando-a em diversos sentidos. Ainda veremos, por exemplo, com que habilidade Feuerbach negou a filosofia de Hegel por completo pouco antes, em 1839. Assim, por mais que Bauer se apropriasse de alguns elementos da filosofia de Hegel e os fizesse operar para fins diferentes do do mestre, isso se dava ainda a partir de Hegel e encoberto com uma defesa aberta do mestre.

[40] Ver *idem, ibidem*, p. 63.

redação empregado por Bauer. A questão, entretanto, como dissemos, restou em aberto, de forma que alguns comentadores da obra de Marx julgaram se tratar de coautoria (o que nos parece insustentável)[41]. Comentamos tudo isso apenas para ressaltar quão estreitos estavam então os dois pensadores, o que favorece a tese de que compartilhavam em grande medida de posições teóricas e políticas. Compartilhavam, mas – não custa afirmar – não eram a mesma pessoa[42].

Vejamos alguns temas da *Trombeta*, uma das obras de maior importância de Bauer, publicada quando estava no auge de sua influência.

Bauer – travestido aí de autor pietista, religioso ultraconservador – abre a introdução [*Eingang*] da obra com uma frase de Obadias, um dos profetas da Bíblia hebraica (Antigo Testamento): "Ainda que tu subas tão alto quanto uma águia e faça seu ninho nas estrelas, ainda assim dali te derrubarei, disse o Senhor"[43]. Vê-se aí o propósito da obra: caçar Hegel nas alturas em que usualmente se erguia, trazê-lo ao chão e revelar, ante todos, os riscos que sua filosofia portaria.

O autor literário glorifica então a "Santa Aliança" da Europa – referência indireta à unidade das monarquias da Prússia, Áustria e Rússia contra Napoleão Bonaparte e os desdobramentos da Revolução Francesa –, que conseguiu finalmente acorrentar a "razão adúltera", o anticristo que se disseminava. Entretanto, afirma, o anticristo teria ressurgido entre eles mesmos, alemães, num homem mais forte do que os franceses:

> "Então veio, não! – convidado, acalentado, cuidado, protegido, honrado pelo inimigo derrotado lá fora, um homem mais forte do que o povo francês, um homem que restaurou os decretos da convenção infernal [*höllischen Konvents*], elevou a força do direito, deu-lhe fundamentos novos e mais sólidos, e cativou simpatias, sob o título ultrajante de filosofia, seduzindo particularmente a juventude alemã. Hegel foi nomeado e tornou-se reitor da Universidade de Berlim."[44]

O tom do discurso dá provas de como Hegel era visto por um setor conservador da sociedade alemã (reforcemos que o livro chegou a ser saudado em meios religiosos como boa peça de combate intelectual). Mas vale destacar aí a aparição de posições políticas de

[41] Ver *idem, ibidem*, pp. 129-30.

[42] Nenhum trabalho comum, por óbvio, significa necessária e absoluta comunhão de ideias. Voltaremos a isso ao final desta tese, ao tratar um pouco da parceria entre Marx e Engels.

[43] BAUER, B. *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig: Wigand, 1841, p. 43.

[44] *Idem, ibidem*, p. 44. Todas as traduções nesta tese são de nossa responsabilidade.

Bauer, expressas nessa forma invertida (ou seja, sob o traje da ironia). A "convenção infernal" é a Convenção Nacional francesa, vigente entre 1792–1795, também conhecida como o período do terror jacobino, ou seja, o mais extremado da Revolução Francesa iniciada em 1789. Na maior parte do tempo, a Convenção foi dirigida por Maximilien de Robespierre (1758–1794). Bauer está aqui, em forma invertida, elogiando o período mais radical da Revolução Francesa e condenando a Santa Aliança, que derrotou belicamente Napoleão Bonaparte. Eis uma boa síntese da concepção política de Bauer nesse período[45].

Já o tema da corrupção da juventude, recorrente na "introdução", é uma referência ao socratismo; aqui, entretanto, aponta diretamente para o perigoso nascimento e desenvolvimento dos jovens hegelianos. É por isso que logo em seguida o autor-personagem começa a introduzir essa perigosíssima corrente juvenil alemã, cuja maior expressão se daria por meio de uma filosofia da "autoconsciência":

> "A atividade dele [Hegel] e de sua escola nos primeiros dias parece hoje inocente, se comparada à atividade antiliterária por meio da qual os discípulos, que crescem rapidamente, competem para nivelar por baixo tudo o que é sagrado e valioso; para derrubar o sublime e colocar a autoconsciência [*Selbstbewußtseyn*] – como eles a chamam – no trono do Altíssimo [*Allerhöchsten*]."[46]

O conceito-chave da filosofia de Bauer, a "autoconsciência", é apresentado pelo autor (ele mesmo, travestido) como o que haveria de mais perigoso, capaz de "destronar" Deus. Que modéstia!

O autor simulado apresenta então a mais jovem escola [*jüngere Schule*] do hegelianismo, que combateria tudo o que seria sagrado e atacaria abertamente a igreja e o Estado. Essa juventude teria "invertido a cruz", resultando em posições que a "escola mais velha" [*ältere Schule*] não teria sido capaz alcançar. Entretanto, explica, se essa "velha escola" ainda não tinha obtido as conclusões da nova seria apenas devido a circunstâncias externas – afinal, as posições da juventude radical estariam sim contidas *no próprio texto original* do mestre. Diz o pseudoautor:

---

[45] Mas, a rigor, não de Hegel, cuja posição política poderia ser caracterizada como mais próxima à dos girondinos, contrários à fase do "terror".

[46] *Idem, ibidem*, pp. 44-45. Note-se que aí ainda se registra a grafia antiga alemã (em *Selbstbewußtseyn)*. Mantivemos conforme o original.

> "Basicamente, e indo à causa [do problema, *RP*], *i.e.*, se voltarmos ao princípio e verdadeiro ensinamento do mestre [*eigentliche Lehre des Meisters*], os últimos [a "escola" mais jovem, *RP*] não criaram nada novo, apenas retiraram o véu transparente [*durchsichtigen Schleier*] com que o mestre às vezes encobria suas afirmações; e assim a nudez do sistema – despudoradamente! – foi descoberta."[47]

Por isso, o autor pietista reafirma que seu propósito seria o de afastar a aparência [*Schein*] e revelar o mais amplamente possível – para a segurança de todos – a verdadeira essência da filosofia de Hegel. Estaria próximo o dia do Juízo Final, em que o oculto viria à luz. O "mistério da serpente" desmoronaria!

Curiosamente, o primeiro "véu" de aparência afastado pelo pseudoautor conservador é a ideia, sustentada por Hegel, de que religião e filosofia coincidiriam em seu conteúdo. O destaque dado a isso logo na introdução revela o quão importante era o tema para os jovens hegelianos. Para o autor-personagem, caberia demostrar que a afirmação hegeliana sobre coincidência de conteúdo entre filosofia e religião era puro artifício do mestre. Hegel em realidade seria contra tal posição e favorável à ideia de que a "autoconsciência" (a consciência mais desenvolvida, a dos filósofos) seria a única sagrada e produtora no mundo. Diz o autor literário:

> "Oh! Os pobres infelizes que foram enganados quando lhes foi sussurrado [por Hegel, *RP*]: 'O Objeto da religião, como da filosofia, é a verdade eterna em sua própria objetividade, Deus e nada mais que Deus, e a explicação de Deus' (*Phil. d. Rel.* [Filosofia da Religião], I, 21); os pobres que gostaram de ouvir que 'religião e filosofia coincidem [*religion und philosophie zusammenfallen*]', que pensaram que ainda mantinham seu Deus quando ouviram e presumiram que religião 'é a autoconsciência [*Selbstbewußtseyn*]' do espírito absoluto' [...]. Essas pobres almas não viram nada nem ouviram direito [...]."[48]

Nosso autor simulado ataca então mais e mais Hegel por "dissolver e destruir" [*aufgelöst und zerstört*] a religião, por encobrir sua posição e por falar de Deus sem nele acreditar. Aí, curiosamente, vemos uma das primeiras aparições da ideia – depois bastante popularizada e até vulgarizada – de que o "sistema" de Hegel seria conservador, por ser

---

[47] *Idem, ibidem,* p. 45. Como se vê, para Bauer tanto os jovens quanto os velhos hegelianos teriam formado "escolas" [*Schulen*] próprias. Entretanto, aqui, cremos ser importante reforçar, baseados em M. Heinrich, *loc. cit.*, que o "jovem-hegelianismo" melhor seria considerado uma "corrente", não uma "escola". Seus componentes parecem não ter desenvolvido a unidade de doutrina necessária à conformação de uma "escola".

[48] *Idem, ibidem*, pp. 46-7.

teológico e místico, mas seu "núcleo dialético" seria revolucionário. Ao núcleo dialético seria sobreposto um véu positivo e conservador – o próprio "sistema" –, para melhor enganar os leitores... E mesmo parte dos hegelianos (os velhos hegelianos) teria acreditado nisso. Diz-nos o pietista autor, quanto à relação entre "sistema" e "núcleo":

> "O resquício da piedade cristã [na obra de Hegel, *RP*] fez com que os hegelianos mais velhos se ativessem à visão de Deus e não avançassem para os pontos perigosos da dialética [*gefährlichen Puncten der Dialektik*], onde essa visão é morta [...]; mas faríamos papel de bobos se quiséssemos nos esforçar apenas para dissolver essa primeira aparência superficial. Ela cai por terra quando removemos a segunda camada, que envolve o núcleo do sistema [*den Kern des Systems*], ou seja, quando mostramos como ele [o sistema, *RP*] é destruído pela dialética negativa do próprio princípio [*negativen Dialektik des Princips selber*] [...]."[49]

Desse trecho, para além do importante e polêmico tema "sistema" *versus* "núcleo dialético"[50], parece-nos rico destacar o adjetivo "negativo" determinando o substantivo "dialética". Bauer, cujas posições aqui são apresentadas em forma invertida, é então um partidário da política da "negatividade" radical. Como ainda veremos, para ele cabe à ação crítica (*praxis*) do filósofo a transformação do mundo, por meio de sua negação. Bauer quer uma negação *implacável* e *absoluta* do que está dado. Coerente com isso, às vezes emprega linguajar catastrofista e apresenta-se como uma espécie de profeta revolucionário a ser seguido. A questão não é de menor importância, pois Marx também se portará um pouco dessa forma e ostentará um discurso ultracrítico, negativo, "implacável" e relativamente catastrofista até o final de 1843[51].

Por ora, da citação acima importa notar que esse "resquício de piedade cristã" é, para Bauer, "a primeira aparência superficial" posta acima do núcleo revolucionário do hegelianismo. Primeira, mas não única. O autor literário afirma em seguida que os famosos críticos hegelianos de Hegel – com destaque para Strauß, único diretamente nomeado – teriam se atido apenas à crítica desse primeiro véu. Eles não teriam notado, entretanto, que haveria outro véu, uma segunda aparência, ainda mais mistificadora: "Esse segundo véu [*zweiten*

[49] *Idem, ibidem*, pp. 47-8. Uma vez mais, reforçamos que a grafia alemã é a antiga.

[50] Oposição que será também valorizada por Engels, no *Anti-Dühring* e em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã.*

[51] Como veremos, ao final de 1843 Marx começará a mudar de posição. Ao se afastar dos paradigmas de Bauer e aderir às posições de Feuerbach, Marx abandonará a *negatividade* e buscará uma filosofia demarcada claramente pela *positividade*. A "implacabilidade", ao que nos parece, não abandonará ao longo da vida.

Hülle] – Strauß e alguns dos mais ousados velhos discípulos vestiram-se totalmente com ele; de modo que aqui e ali o núcleo do princípio [hegeliano] sobreviveu"[52]. Em que consistiria esse "segundo véu" mistificador aplicado pela filosofia hegeliana, ao qual teria sucumbido mesmo gente como Strauß? Aqui temos a introdução de um importante elemento, que Bauer desenvolverá cada vez mais até 1845 – o problema do *substancialismo.* Vejamos do que se trata, com nosso autor pietista:

> "Essa segunda aparência [*Schein*] consiste no fato de a religião ser apreendida na forma de relação de substancialidade [*Substantialitäts–Verhältnisses*] e como a dialética em que o espírito individual se entrega ao universal [*Allgemeinen*], que tem poder sobre ele como substância [*als Substanz*] ou [...] como ideia absoluta; [o espírito individual, *RP*] abandona sua particularidade única e senta-se em unidade com ela [com a ideia absoluta, *RP*]."[53]

Em que se resumiria essa tal "relação de substancialidade"? Ou, mais exatamente, o que seria essa "substância" posta em relação? Por ora, apenas esboçaremos uma resposta. Trataremos mais detalhadamente disso quando nos detivermos na filosofia de Feuerbach (capítulo 4). Cabe somente adiantar que Bauer, como apontamos rapidamente, é contra a junção das noções filosóficas de "substância" e "sujeito". Ou melhor: seria errôneo, segundo ele, *atribuir subjetividade a qualquer coisa externa ao Eu, ao indivíduo e sua consciência*. Ao se atribuir subjetividade a outros entes que não os meramente individuais (as pessoas), criar-se-iam fantasmas que dominariam os sujeitos. Assim, as noções hegelianas de "espírito absoluto" ou "universal" nada mais seriam do que substancializações ou essencializações – hipóstases – de coisas que na verdade não existiriam em si e por si mesmas. Ao se substancializar esses elementos – torná-los sujeitos –, criar-se-ia algo como Deus e retornar-se-ia à religião.

Ao que parece, é L. Feuerbach que Bauer aqui critica (embora indiretamente)[54]. Eis por que o autor simulado afirma, na imediata sequência ao citado acima, que esse segundo véu, o *substancialismo*, "é a mais perigosa [das aparências, *RP*] – e por isso mesmo espíritos fortes foram capturados por ela; é a aparência do panteísmo"[55]. Parece-nos portanto referência

[52] BAUER, B. *Die Posaune...*, *op. cit.*, p. 48.
[53] *Idem, ibidem*, p. 48.
[54] Indiretamente, pois Bauer ainda considerava Feuerbach um aliado potencial na defesa de posições ateias (e com ele e Marx, como notamos, cogitava publicar uma revista sobre ateísmo). Diferentemente, pouco antes fora nomeado Strauß, considerado então um jovem hegeliano ainda religioso (a seu modo).
[55] *Idem, ibidem*, p. 48.

velada a Feuerbach – um "espírito forte" entre os hegelianos críticos a Hegel –, pois sua filosofia, como veremos, revestia-se de panteísmo e assentava-se no substancialismo[56].

Bauer, nessa altura de sua produção teórica, começa a argumentar que a filosofia de Hegel seria composta por uma tensão interna, proveniente de uma mescla pouco ou mal resolvida entre a filosofia idealista e subjetivista (do "Eu puro") de J. Fichte, de um lado, e a filosofia substancialista/panteísta de Baruch Espinoza (1632–1677), de outro[57].

Enfim, o que importa reafirmar, sobretudo a partir da última citação, é que Bauer considerava a noção de "substância" ou "universalidade" problemática, principalmente se concebida enquanto sujeito (como o "Espírito Absoluto", "o Universal") – pois em nome da unidade com esse ser abstrato o indivíduo perderia sua "particularidade única" [*besondere Einzelnheit*][58]. "Substância" ou "universalidade" seriam apenas máscaras novas para um mesmo fenômeno de "alienação" ou "estranhamento" da autoconsciência, operando conforme a religião[59]. De que serviria, perguntava-se então Bauer, afastar Deus e continuar acreditando em "Espírito absoluto" ou numa "substância" de um todo panteísta? Isso não ajudaria a manter os indivíduos de cabeça baixa frente à opressão estatal?

---

[56] À frente, quando entrarmos na análise da filosofia de Feuerbach (que tanto influenciou Marx por um período), buscaremos mostrar que ela se baseia fortemente na noção de *substância* de Aristóteles.

[57] As afirmações mais claras de Bauer nesse sentido serão apresentadas em seu artigo de crítica a Feuerbach – "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Características de Ludwig Feuerbach] –, publicado em 1845 na revista trimestral de O. Wigand. Comentaremos pequenos trechos desse artigo de Bauer na última seção desta tese. Na realidade, Marx e Engels, pouco antes desse artigo de Bauer, também afirmam algo semelhante (ver *A Sagrada Família*). Vale notar que Hegel não propusera-se meramente "mesclar" as teorias de Fichte e Espinoza, mas superá-las dialeticamente. Todavia, parece-nos que Bauer está correto ao argumentar que o propósito de Hegel restou malogrado. Assim, após o falecimento do mestre, parte de sua escola se dividiu entre esses eixos principais, antes um tanto justapostos. Bauer, como se vê, posicionou-se afinal ao lado do subjetivismo supostamente "antissubstancialista", com traços fichteanos; e Feuerbach – como veremos melhor – posicionou-se ao lado do substancialismo, de traços espinosanos (e sobretudo aristotélicos). Ambos (Bauer e Feuerbach) representam, à sua maneira, um retrocesso ou retorno ao que havia antes de Hegel, sem propriamente superação. É um "retorno", mas não necessariamente o famoso "retorno a Kant" [*zurück zu Kant*] pós-hegeliano. Trata-se mais da explosão ou "processo de dissolução" do sistema hegeliano (como dirão Marx e Engels na chamada *Ideologia Alemã*). Essa dissolução traz em si, como veremos, um retorno à oposição simples entre sujeito e objeto, na medida em que tais linhas de pensamento, dentro da teoria de Hegel, atêm-se à esfera do "espírito subjetivo" ("consciência", "autoconsciência" e "razão") – ou seja, na medida em que não se propõem chegar na suposta síntese "absoluta" hegeliana entre espírito subjetivo e espírito objetivo. Tal dissolução do sistema hegeliano abriu espaço tanto para o reacionário retorno a Kant quanto para a superação de Hegel (por Marx e Engels, por exemplo).

[58] Outro jovem hegeliano, Max Stirner (associado ao grupo berlinense de Bauer, denominado "Livres" [*Freien*]), levará essa concepção – a defesa de uma "particularidade única", insuprimível –, às últimas consequências. Nisso ele ultrapassará o próprio Bauer em radicalidade (e provocará bastante a reflexão de Marx e Engels, que por um período ficarão sem resposta). Veremos com mais calma na última parte desta tese.

[59] Por ora, ainda trataremos os termos "alienação" e "estranhamento" como sinônimos (dado que, nas obras agora analisadas, ainda não aparecem relacionados a termos alemães diferentes). À frente, quando analisarmos a obra de Moses Heß e a produção de Marx em 1844, faremos novos apontamentos sobre esses conceitos.

É tendo tais questões em mente que o autor ultraconservador – apresentando em forma invertida as ideias de Bauer – passa a argumentar que a maior heresia consistiria em afastar *os dois véus* da filosofia hegeliana: o religioso *e* o substancialista. Assim fazendo, chegar-se-ia à "autoconsciência". Diz o autor:

> "Mas mais perigosa do que essa aparência [o segundo véu, *RP*] é a própria coisa [*die Sache selbst*], que um olhar atento e aberto imediatamente capta, se a visão for minimamente exercida: é a concepção de religião segundo a qual a relação religiosa nada mais é que uma relação interna da autoconsciência [*Selbstbewußtseyns*] consigo mesma; e de que todos aqueles poderes ainda aparentemente diferenciados da autoconsciência – como a substância [*Substanz*] ou a ideia absoluta [*absolute Idee*] – nada mais seriam do que representações religiosas [*religiösen Vorstellung*] de momentos objetivados da própria autoconsciência.
>
> Esse é o cerne [*Kern*] indulgente e aterrorizante do sistema [de Hegel, *RP*], que mata toda piedade e religiosidade."[60]

Como se vê, Bauer habilmente travestiu-se de autor ultraconservador para apresentar suas próprias concepções como as *verdadeiras ideias de Hegel*, e mais: como as mais perigosas entre todas as dos jovens hegelianos. A "autoconsciência" seria o "núcleo" revolucionário do "sistema".

A relação de disputa entre Bauer e outros insignes jovens hegelianos pode ser sintetizada, portanto, mais ou menos assim: Strauß teria sido pioneiro em afirmar que religião e filosofia não compartilhariam do mesmo conteúdo, mas não teria ido além disso (a retirada do primeiro véu). Os que teriam ultrapassado Strauß, numa crítica aparentemente ateia – como Feuerbach –, entretanto não teriam compreendido que por trás da própria noção de "substância", defendida por eles, manter-se-ia a mesma "alienação" religiosa. Somente ao retirar os dois véus é que o núcleo hegeliano, a "própria coisa" – a "autoconsciência" – apareceria em sua radicalidade.

No entanto – e como já comentamos –, tudo isso não deve ser compreendido no sentido de que Bauer, em nome do subjetivismo "consciente de si", abandonaria toda e qualquer noção de "sociedade", "comunidade", "humanidade" etc. Eis por que nosso autor travestido, ao final da introdução da *Trombeta*, afirma o seguinte: "Essa filosofia [radical como a de Bauer, *RP*] não quer nenhum Deus, nem deuses como os pagãos; ela quer apenas

[60] BAUER, B. *Die Posaune...*, *op. cit.*, p. 48.

homens [*Menschen*] e sua autoconsciência [...]"[61]. Ainda que tenha alcançado a defesa de uma liberdade individual praticamente irredutível – a "autoconsciência" –, seria errado afirmar que Bauer é um autor absolutamente individualista, pois por trás das liberdades individuais transparece uma noção comum ou coletiva, a de "humanidade", de homens [*Menschen*]. Depois veremos quanto Bauer será criticado por isso.

Por ora, vale tratar ainda de outros ricos elementos da filosofia de Bauer (sempre, é claro, tendo em vista compreender sua influência sobre Marx).

No capítulo IV da *Trombeta*, "*Haß gegen das Bestehende*" [Ódio ao existente], nosso autor literário, o imaginário ultrarreligioso, segue na apresentação das "perigosas" posições dos partidários do "núcleo" filosófico hegeliano (a autoconsciência). Aqui, de forma um tanto ridícula, Bauer parece glorificar a si e à sua concepção. Nesse modo invertido de apresentação de suas ideias, o autor afirma que Hegel, perigosamente, considerava os filósofos como seres elevados, aos quais estaria contraposta, como gado, a miserável "massa" da população. Como se sabe – e Marx criticará bastante depois –, Bauer tornar-se-á o filósofo da "crítica" todo-poderosa que despreza a "massa". Eis como nosso pietista escritor apresenta o problema na *Trombeta*:

> "Para Hegel, todas as pessoas, exceto os filósofos, são gado [*Ochsen*]. O conhecimento é o prazer que o filósofo sente em oposição ao gado, é a 'alegria e festa do espírito – à custa do gado' (*Geschichte der Philosophie* [História da Filosofia], 279). – O povo [*Volk*], o cidadão honesto, jaz de uma vez por todas 'no poço' da finitude, no fosso (ibidem, 196). Com satisfação interna, Hegel conta sobre o desprezo que Heráclito nutria pelo povo, e por isso chama-o de 'espírito nobre' (ibidem, 329). Ele [Hegel, *RP*] carece de todo amor pelo homem comum e honesto."[62]

Na sequência imediata o autor argumenta que "os filósofos são, para ele [Hegel], o templo da razão autoconsciente [*tempel der Selbstbewußten Vernunft*]", um templo "bastante diferente do templo dos 'judeus', onde o Deus-vivo reside"[63]. Para Hegel – segundo nosso pseudoautor –, os filósofos seriam como uma espécie de vanguarda, capaz de dirigir a massa. Mais do que isso, os filósofos seriam como reis, destinados a comandar. Diz o pietista:

---

[61] *Idem, ibidem*, p. 49.
[62] *Idem, ibidem*, p. 79.
[63] Os pietistas tratavam de estabelecer uma continuidade clara entre o Antigo Testamento e o Novo. Bauer, como já vimos, considerava o judaísmo uma religião inferior ao cristianismo (pois menos "autoconsciente"). Daí o autor literário ultrarreligioso defender os judeus.

> "Os filósofos são [para Hegel, *RP*], os mestres do mundo, eles fazem o destino da humanidade, seus feitos são os feitos do 'destino'. Eles 'escrevem no original as ordens de gabinete da história universal', de modo que os povos devem obedecê-los e aos reis [*Wölker müssen ihnen also gehorchen und die Könige*], pois a razão está contida em suas ordens de gabinete (e, até agora, estas [as ordens de gabinete, *RP*] são apenas cópias de trechos de arquivos escritos por filósofos). [...]. Os filósofos sempre 'estão lá' quando ocorre um 'solavanco' na história; eles dirigem [*leiten*] a coisa toda, sempre têm em mente o todo [*das Ganze*], enquanto 'os outros têm o seu interesse particular [...]'."[64]

Assim, não apenas a filosofia de Hegel seria perigosa (para a manutenção da ordem), mas a "profissão" filósofo, em si, seria das mais perigosas. Os filósofos, com seu poder quase mágico – a "autoconsciência"? –, trariam a verdade e conduziriam o destino dos povos. Seriam os verdadeiros *dirigentes* da história. Mesmo os reis deveriam, afinal, submeter-se aos filósofos, pois seus decretos nada mais seriam do que trechos copiados de obras filosóficas. Como se vê, temos uma recuperação da antiga posição socrática referente ao Rei-Filósofo, contida no diálogo *A República*, de Platão: uma sociedade só será bem conduzida quando tiver à sua cabeça um grupo de filósofos.

Esse trecho da citação parece-nos um tanto ridículo, um tanto vexaminoso. Em parte, dá-nos a impressão de que Bauer debochava dos filósofos. Entretanto, temos de notar que a mesma ideia aparece – sem o tom exagerado, pietista – em outras obras suas do período, não anônimas, bem como aparecem em Marx, como veremos. De fato, acreditavam nisso. A massa ignara, semianimalesca (gado), deveria ser conduzida – e em última instância o rei – pelos verdadeiramente humanos, verdadeiramente radicais, os filósofos. É aqui que desponta o tema do desprezo pela "vida animal" da população, tão encontrado em obras de Marx até a virada de 1843 para 1844.

Só os filósofos seriam "implacáveis revolucionários" [*rücksichtslosen Revolutionäre*] no novo "solavanco" [*Ruck*] da história que se aproximava. O adjetivo "implacável" é um dos favoritos de Bauer nesse período e aparecerá várias vezes nessa obra. Curiosamente, ele também será empregado por Marx no período. É certo que este não abandonará, pelo resto da vida, a defesa de uma "crítica implacável", mas é também certo que a mera defesa disso, nesse período, nada tem em si de propriamente "marxista". É apenas uma frase, que pode ser usada como guarda-chuva para concepções bastante diferentes. Essa "crítica implacável" dá então base a outro termo, também adorado pelos jovens hegelianos: a

[64] *Idem, ibidem*, p. 80.

noção de *praxis*. Bauer buscava, pela crítica filosófica desapiedada, uma *praxis* igualmente implacável (um tipo de *praxis* teórica). E criticava a noção de *praxis* de outros jovens hegelianos, como agora veremos.

A filosofia de Hegel, segundo o autor pietista, teria a capacidade de "remover os fundamentos [*Grundlagen*]" da vida real, do Estado, da comunidade religiosa. Ela não seria mera especulação, mas ação. Diz ele, utilizando o termo *praxis*, num trecho de divertido sabor literário:

> "O grupo de hegelianos mais jovens [*jüngern hegelianer*] gosta de fingir que Hegel mergulhou na contemplação teórica e não pensou em continuar sua teoria pela praxis [*zur Praxis*]. [...] Mas sua teoria era em si mesma a praxis [*Praxis*] mais perigosa, abrangente e destrutiva. Era a própria revolução. Mas por que então esses discípulos imbecis falam tão superficialmente sobre seu mestre? É pouco crível que não possam entender seu sistema, sua fúria de destruição, visto que tomam do mestre seu princípio. Insultando Hegel, eles provavelmente querem apresentar escritos muito mais perigosos, para que assim os do mestre possam circular com calma e sem perturbações por todas as mãos [...]. Satã é astuto!"[65]

Bauer expressava-se habilmente, por meio desse recurso literário. Como já falamos, ao mesmo tempo defendia elementos (que interessavam a si) da filosofia de Hegel e criticava oponentes jovens hegelianos, com quem concorria. Qual o sentido de sua oposição a alguns defensores da "*praxis*"? Tal termo começou a ser utilizado por jovens hegelianos que acreditavam que Hegel era limitado, dicotômico e contemplativo demais; que era preciso *passar à ação*. Com maior destaque, isso era defendido por August von Cieszkowski (1814–1894) e Moses Heß (1812–1875), que compartilhavam da ideia (concebida pelo primeiro ao final dos anos 1830) de que uma *nova época histórica se abriria*, na qual o dualismo entre consciência e ação desapareceria. Hegel, segundo esses autores, não teria conseguido integrar a noção de *futuro* em sua concepção de história universal. Bauer não era contra passar à ação, nem contra a ideia de que uma nova época histórica se abriria. Pelo contrário, era um dos maiores defensores disso. Entretanto, para ele, a noção de *praxis* usada por tais sujeitos tinha traços religiosos e era superficial, dado que não teriam compreendido o "núcleo" verdadeiramente revolucionário do sistema hegeliano (a liberdade da "autoconsciência"). Seria esse núcleo que, para Bauer, representaria o futuro; em nome dele o presente deveria ser transformado revolucionariamente.

---

[65] *Idem, ibidem*, pp. 81-82.

Bauer defendia uma *praxis* mais elevada, um tipo de "prática teórica" ou "teoria prática". Tal concepção será compartilhada por Marx até o final de 1843[66]. Em que, mais exatamente, ela consistiria? Resumidamente, na ideia de que a consciência verdadeiramente livre, a do filósofo, seria capaz de criar *um novo princípio* ao qual tudo teria de se adequar (evidentemente, por um processo de intensa luta política). O que existe e está dado (o que *é*, o que está em sua *positividade*) teria de ser *negado* por esse princípio previamente ideado. Mas esse algo que *nega* a realidade, esse suposto "não-ser", criado na cabeça do filósofo, seria em seguida fincado na realidade, enquanto um objetivo ao qual se deveria caminhar. E assim a filosofia se realizaria no mundo, tornando-se ela própria mundana (e o mundo "filosófico"). Em suma: as ideias mudam o mundo (na luta por elas, é claro). Trata-se de verdadeiro idealismo (crença no potencial autônomo das ideias), em parte derivado diretamente de Hegel. Entretanto, o que importa destacar por ora é que Bauer concebia sim uma necessidade prática, das mais radicais.

Vejamos um trecho um pouco mais longo desse capítulo IV da *Trombeta*, onde nosso autor pietista, com muitas citações de Hegel (retiradas das *Lições de História da Filosofia*), explica a posição dos radicalíssimos filósofos da "autoconsciência":

> "A filosofia é, portanto, [para eles, *RP*] uma crítica do existente [*Kritik des Bestehenden*]: 'através do conhecimento, o espírito põe a diferença entre o saber e aquilo que é [*das Wissen un das, was ist*]'. Entre o que está aí e o que deveria ser [*seyn soll*] dá-se uma diferenciação. Mas o dever [*Sollen*] é apenas a verdade [*das Wahre*], o que é justificado e deve ser exercido, como governo e poder. Ela tem de passar 'para seu oposto'. 'Quando surge um princípio destinado a dar origem a uma nova realidade, superior, vale a pena que apareça em relação direta com a realidade, não apenas como opinião e doutrina'. Portanto, deve chegar à ação, à oposição prática [...], um princípio teórico deve se tornar praxis e ação [*muß ein theoretisches Princip Praxis und That werden*]. [...] A oposição deve ser séria, contundente, penetrante, implacável [*rücksichtslos*] e ter como intenção principal a derrubada do existente.
>
> A filosofia deve, assim, trabalhar também na política e atacar abertamente as condições existentes, abalando-as, caso contradigam a autoconsciência [*Selbstbewußtseyn*]."[67]

Como fica claro, é pelo "conhecimento" que a filosofia "põe" algo diferente do que é (do que existe, está dado). Esse algo novo, que difere, *que ainda não-é*, torna-se o que

[66] Após isso, como veremos, Marx se aproximará bastante da noção de *praxis* de seu colega Moses Heß. Em 1845 Marx deixará um pouco de lado o termo *praxis*, por considerá-lo parte do linguajar jovem-hegeliano.

[67] *Idem, ibidem*, pp. 82-83.

"deveria ser". Mas assim esse "dever", em forma normativa, é ao mesmo tempo a *verdade* a ser exercida enquanto governo e poder. A verdade teria de passar do que é (do que está dado) ao que não-é (ao novo princípio). Esse novo princípio não poderia ser apenas "opinião e doutrina", teria de virar ação, oposição prática, *praxis*. Novamente, insiste Bauer (travestido), essa oposição teria de ser "implacável" [*rücksichtslos*] e não temer agir pelos meios políticos mais extremados (lembremos do anterior elogio ao "terrorismo" revolucionário jacobino).

O que importa destacar aqui – e deve ser considerado de grande importância para o que virá nesta tese – é a ideia de que a mente do filósofo cria um suposto "não-ser", um novo princípio, que se impõe teórica e praticamente na realidade, transformando-a. A concepção de que o "não-ser" é uma ideia na cabeça de uma pessoa, como algo que ainda "não nasceu" (vinculado ao conceito filosófico de "nada"), uma prévia-ideação, é tudo, menos o que Marx e Engels desenvolverão quando fundarão o que se costumou chamar de "marxismo". Para compreendê-lo, temos ainda um longo caminho.

Fechemos esta rápida análise da *Trombeta.* Nosso autor piedoso finaliza o capítulo tratando da admiração de Hegel pela Revolução Francesa. Hegel teria tratado tal revolução – "esta obra da filosofia ateia", diz o pietista – como "o maior evento da história". O autor literário apresenta então uma longa citação das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Lições sobre a Filosofia da História Universal] como prova de sua afirmação[68].

Bauer termina seu capítulo com uma posição absolutamente liberal-republicana, para não dizer "terrorista"-revolucionária (daí também seu "terrorismo da crítica verdadeira").

À primeira vista, pode parecer que caberia expressar as ideias acima numa linguagem mais simples, menos abstrata, menos "filosófica". Algo como "é preciso criar uma oposição política radical à monarquia". É fácil entretanto fazer considerações históricas a contrapelo. Se Bauer expressava-se nessa forma abstrata, é porque sua época e seu meio assim exigiam; era então a justificação teórica real, possível e necessária. Bauer tornava-se o dirigente de todo um setor radical da juventude, sobretudo em Berlim, que pouco antes aderira ao hegelianismo. "Dirigente" é a palavra correta, pois a concepção de Bauer continha certa

[68] Quanto à admiração da Revolução Francesa por Hegel, basta ver, entre outros textos ou correspondências suas, o item 3 da parte B do capítulo VI ("O Espírito"), da *Fenomenologia do Espírito*, ou o último capítulo das *Lições sobre a Filosofia da História Universal* ("O esclarecimento e a revolução"). Todavia, contra o que dá a entender Bauer, vale reafirmar que Hegel não era partidário do "terrorismo" revolucionário dos jacobinos (período da Convenção Nacional). Sua posição política, já falamos, estaria mais próxima à dos girondinos.

noção de vanguarda, que conduziria a "massa" (veja-se o problema já indicado sobre o "rei-filósofo"). Evidentemente, em Bauer essa noção de vanguarda assumia um caráter elitista (de desprezo pela massa "ignara", não humana, animalesca, filistina, similar a "gado" etc.). Para manter eletrizados seus seguidores, Bauer valia-se, como já notamos, de um discurso um tanto catastrofista e pseudoprofético, anunciador de uma revolução a vir. Numa conhecida carta redigida em 1840 a Marx, argumenta ele que ambos haviam de se adiantar, pois seus inimigos ou concorrentes, os pietistas, tinham bom faro para a crise que se abriria. Bauer registrava todo o seu entusiasmo revolucionário pelo que estava a vir:

> "A vitória, que já é certa, mostrou-se clara e próxima para mim neste belo pedaço de mundo [Bonn, *RP*]. Aqui entretanto também ficou claro para mim o que eu não queria admitir ou confessar por completo em Berlim, em meio à luta: que tudo deve cair [*Alles fallen müsse*]. A catástrofe [*Katastrophe*] será terrível, profunda e quase tenho de admitir que será maior e mais monstruosa do que aquela pela qual o cristianismo veio ao mundo. [...] Os poderes hostis estão tão próximos que um golpe decidirá. As pessoas que queriam se defender atraindo cada vez mais o Estado para seus interesses acabaram preparando a sua [das pessoas, *RP*] derrubada final, e por isso merecem agradecimentos."[69]

Bauer não estava completamente errado. Poucos anos depois, a revolução varreu a Europa continental, derrubando o monarca prussiano. Era mesmo necessário se preparar e se educar para esse evento. Nada disso, entretanto, significa que a teoria liberal de Bauer era a correta[70].

1.2.2. Breve comentário sobre o tema da alienação em Bauer

Ainda que tenhamos acima uma visão sintética da concepção de Bauer, trata-se evidentemente de algo insuficiente, visando apenas a introduzir o leitor. Alguns temas pouco ficaram claros, outros nem foram apresentados. Entre aqueles em que apenas resvalamos, cabe destacar o da "alienação" religiosa, pois ele voltará mais vezes nesta tese, sob outras formas. Ele exige, portanto, um comentário breve e à parte.

---

[69] Cf. BAUER, B., "Bruno Bauer an Karl Marx in Berlin", 5 de abril de 1840. *In Marx-Engels-Gesamtausgabe 2* (doravante apenas *MEGA2*), III.1, Berlim: Dietz, 1975, p. 346.

[70] Tratamos um pouco dos impasses da Revolução de 1848, na França e na Alemanha, analisando textos de Marx na *Nova Gazeta Renana* (1848), em PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário completa o balanço da revolução de 1848?". *In* ANTUNES, J.; MELO, R. P.; PRADO, C. (Orgs.), *Bonapartismo, História e Revolução. Reflexões sobre* O 18 de Brumário de Luís Bonaparte *de Karl Marx*. Uberlândia: Navegando, 2021.

Na produção teórica de Bauer desse período, tem relevo o fenômeno da alienação. No mesmo ano em que publica a *Trombeta*, 1841, Bauer dá à luz outra importante obra, em três volumes, denominada *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica da História Evangélica dos Sinópticos]. Nela há uma apresentação das mais importantes, no conjunto de sua obra, a respeito do tema da alienação. Para Bauer, esse fenômeno se perderia na história humana. Tratar-se-ia de um processo em que o indivíduo seria submetido a forças externas, tais como a natureza, o sangue (a tribo, a comunidade), a família, o Estado etc. Tais seriam objetificações externas à subjetividade, e, de uma forma ou de outra, impor-se-iam a ela, ceifando sua autodeterminação. O ponto alto dessa alienação histórico-universal se daria no processo religioso cristão.

Para Bauer, com o nascimento da antiguidade clássica algumas dessas formas de submissão do indivíduo, acima comentadas, teriam se enfraquecido. Sobretudo o ciclo filosófico que abarca o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo (entre os séculos IV e III a.C.) teria sido responsável por assentar o tema da *autoconsciência* no campo da Filosofia. Nisso, de fato, Bauer somente seguia o apresentado por Hegel, conforme exposto no capítulo IV, item B, da *Fenomenologia do Espírito.* Mas, nesse mesmo capítulo da *Fenomenologia*, como consequência do ciclo filosófico (epicurismo etc.), aparece também a figura da "consciência infeliz", aquela que, para resolver a contradição internalizada entre finito e infinito, sensível e suprassensível etc., projetaria (externalizaria) suas contradições num além. A "consciência infeliz" seria, para Hegel, tanto a base do judaísmo quanto do cristianismo anterior à Reforma Protestante.

Em todos esses elementos gerais, Bauer se *apropria* novamente de Hegel, obtendo conclusões um tanto diferentes, mais extremadas, ateias e revolucionárias. Bauer mantém a concepção de que com o mundo clássico-ocidental teria surgido a individualidade e a liberdade da "autoconsciência", sintetizadas filosoficamente no ciclo do epicurismo ao ceticismo. Desse ciclo também derivaria a religião da autoconsciência, a alienação expressa particularmente no cristianismo (que, para Bauer, seguindo os passos de Hegel, ultrapassaria o judaísmo no quesito "interiorização" do fenômeno religioso). Todavia, como veremos, em Bauer essa alienação teria um caráter mais puramente negativo, se comparado a Hegel.

Com o cristianismo, o fenômeno religioso, sem depender mais da natureza ou do animismo, teria se alocado na interioridade humana. Com o poderio de Roma – que ultrapassou todas as localidades e pequenas nações –, o cristianismo teria se convertido numa

religião universal. Mas, para Bauer, justamente por isso o cristianismo teria alçado o problema da alienação a um grau máximo, intransponível. O resultado do ponto máximo de tensão só poderia ser, acreditava Bauer, algum tipo de catástrofe histórico-mundial, criadora de uma nova era, totalmente diferente da até então existente.

Para melhor compreender tudo isso, apresentamos um trecho da *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica da História Evangélica dos Sinópticos]. Nele, Bauer expressa a vitória do cristianismo sobre as formas religiosas e alienadas anteriores. Como um "vampiro", essa "abstração espiritual" promovida pelo cristianismo teria sugado todas as energias sociais da antiguidade. Vejamos, em partes.

Primeiramente, Bauer apresenta diversos elementos que, por assim dizer, concorreriam na alienação religiosa da Antiguidade:

> "[...] Nas religiões da Antiguidade, interesses essenciais escondem e velam a profundidade e a terrível alienação [*Entfremdung*]; a visão da natureza atrai, o vínculo familiar tem um doce encanto, o interesse popular confere ao espírito religioso uma tensão impetuosa [...]."[71]

Justamente por ter de "concorrer" com natureza, família, povo/nação, a alienação religiosa ainda não atingiria, na Antiguidade, todo seu potencial. Assim, o controle religioso ainda seria exercido com "correntes de flores": "as correntes que o espírito humano usava a serviço dessas religiões eram envoltas com flores" [*"die Ketten, die der menschliche Geist mit Dienste dieser Religionen trug, waren mit Blumen umwunden"*][72]. Entretanto, com o desenvolvimento do poderio romano e do cristianismo, tais "flores" teriam murchado; o poder da família, da natureza e do povo teriam sido sugados pela "abstração espiritual". Vejamos, numa importante passagem:

> "Quando as flores murcharam no decorrer da história e as correntes foram rompidas pelo poder romano, o vampiro da abstração espiritual [*Vampyr der geistigen Abstraction*] completou seu jogo. Fluidos e forças, sangue e vida até a última gota ele sugou da humanidade; natureza e futuro, família, povo e Estado foram sugados, e nas ruínas de um mundo

[71] Cf. BAUER, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*. Braunschweig: Friedrich Otto, 1842, vol. 3, p. 309. A edição aqui citada é de 1842 e junta tanto a crítica de Bauer aos evangelhos sinópticos quanto ao evangelho segundo João. A primeira edição, apenas com a crítica aos sinópticos, é de 1841.

[72] *Idem, ibidem*, p. 309. Marx também usará a expressão "corrente de flores" no artigo (com traços bauerianos) "Crítica à Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" (publicado no início de 1844, nos *Anais Germano-Franceses*).

> perdido sobrou o Eu emagrecido [*ausgemergelte Ich*], único poder restante."[73]

Entretanto, segue imediatamente Bauer em sua argumentação, esse "Eu" solitário teria tido pavor de si mesmo, por representar em si a perda completa do que antes existia. Ele teria absorvido tudo, mas ao mesmo tempo seria vazio, solitário e magro, e em tal condição temia sua própria força universal. Esta se apresentaria a ele, por isso, como força alienada:

> "O Eu era tudo, e, ainda assim, estava vazio; já se tornara o poder geral, entretanto tinha pavor de si, entre as ruínas do mundo, e desesperava-se por sua perda [...]; não ousava se conceber como poder universal, e [por isso] o espírito religioso ainda permanecia e completava sua alienação [*vollendete seine Entfremdung*], opondo seu poder universal como estranho a si mesmo [*als eine fremde sich selbst*]."[74]

De toda essa descrição histórica, evidentemente idealista, cabe-nos destacar dois elementos, tendo em vista o que virá. Em primeiro lugar, o fenômeno da alienação religiosa assume, na obra de Bauer, um caráter absolutamente condenável. É tratado como puramente reacionário. O poder estranho deve ser extirpado e dele não se recupera essência alguma (ele é apenas abolido, em absoluta *negatividade*). Assim, esse poder não representaria propriamente uma essência humana projetada, mas muito mais uma força de dominação que deveria ser cancelada (ou seja, tratar-se-ia mais de uma projeção de qualidades *não humanas*). Veremos que outros autores que tratam da alienação religiosa (e muito influenciarão Marx, como Feuerbach) têm posição *bastante diferente*. Em segundo lugar, na filosofia de Bauer o fenômeno da alienação religiosa não é expresso com uma terminologia que faz referência explícita a relações de predicação (relação entre sujeito e objeto). Isso também difere Bauer de outros pensadores do período (novamente, com destaque para Feuerbach). Esses dois elementos decorrem do pretendido traço antissubstancialista da filosofia de Bauer. Esperamos

---

[73] *Idem, ibidem*, pp. 309-310. Apenas para demarcar possíveis resquícios da concepção baueriana de alienação sobre Marx, lembremos com que vivacidade a metáfora do vampiro aparece em *O capital*. Cf. MARX, K., *Das Kapital*, Livro Primeiro, capítulo VIII. *In MEGA2* II.10, Berlim: Dietz, 1991, p. 209: "O capital é trabalho morto, que apenas vive, como um vampiro, chupando trabalho vivo, e quanto mais suga, mais vive"; à p. 230 retorna a imagem do capital e sua "sede vampiresca por sangue vivo e ativo".

[74] *Idem, ibidem*, p. 310. Rosen também dá destaque a essa passagem em *Bruno Bauer... op. cit.,* p. 89.

que à frente tais questões – importantes para compreender melhor o que Marx e Engels criarão – ficarão mais claras[75].

***

Bauer manterá esse radicalismo revolucionário extremado – um tanto pedante e individualista – até pelo menos a revolução de março de 1848 (da qual participará e na qual buscará – coerentemente com sua defesa de ação política – eleger-se deputado, sem sucesso). Passada a revolução, o antes líder da juventude radical de Berlim parecerá – como praticamente tudo o que pertenceu ao *vormärz* (período anterior à revolução) – uma peça de museu; um produto de outra época histórica, perdida no tempo. Não só Bauer, mas a maioria dos jovens hegelianos não mais se localizará historicamente – com exceção de Marx e Engels.

Nos anos 1850 e 1860, Bauer seguiu com suas produções literárias (sobretudo críticas à religião) e manteve relações com diversos intelectuais (o de maior destaque será F. Nietzsche, a quem orientará em ataques contra a obra de Strauß). Sua subsistência será garantida pelo trabalho nos negócios de sua família, no ramo do tabaco. Em meados da década de 1850, Bauer viajará a Londres para estudos, onde ficará cerca de um ano. Então irá à casa de Marx algumas (poucas) vezes. Pelo que consta em sua correspondência com Engels, Marx, apesar da inimizade antes desenvolvida, manteve um amistoso encontro com seu velho colega, no qual discutiram de tudo, entre política e filosofia[76].

Bruno Bauer faleceu em março de 1882. Em maio desse mesmo ano, Engels publicou um belo elogio ao ex-colega, em duas edições do jornal *Sozialdemokrat*, no qual reivindicou parte de seus estudos sobre cristianismo primitivo e ateísmo (o mesmo foi feito anos depois, por K. Kautsky).

---

[75] Quando Marx em certa medida recuperar a noção de "alienação" [*Entfremdung*] em sua maturidade, ela possivelmente terá mais a ver com a concepção baueriana do que com a feuerbachiana (defendida por ele em 1844, por exemplo). Isso por que ela não considerará uma essência humana projetada, mas apenas uma força social a ser cancelada. Terá mais a ver, mas não coincidirá.

[76] No geral, as informações biográficas acima baseiam-se em ROSEN, Z., *Bruno Bauer...*, *op. cit.,* cap. III *et passim*; e MOGGACH, D., *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2003, sobretudo parte 2, capítulo 3.

Capítulo 2 – O doutorado de Marx: elogio à liberdade em Epicuro

Em abril de 1841 – mais ou menos no período em que Bauer publicava a *Posaune des Jüngsten Gerichts...* [Trombeta do Juízo Final...] e a *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica da História Evangélica dos Sinópticos] –, o jovem Karl "Heinrich" Marx, com quase 23 anos, entregava sua tese de doutorado à tradicional Universidade de Jena[77]. Com ela, licenciava-se para docência. Seu plano imediato era juntar-se a Bauer na Universidade de Bonn, onde, com sorte, assumiria algum cargo de professor assistente.

Por que Marx entregou sua tese de doutorado para aprovação na Universidade de Jena? A pergunta é legítima, afinal, ele nunca pisara lá. Não há documentos que o revelem em absoluto, apenas conjecturas. Em sua biografia de Marx, M. Heinrich busca explicar o motivo; sustenta que o mais provável é a conjunção de fatores financeiros, acadêmicos e burocráticos[78]. Por exemplo, a Universidade de Jena, se comparada às demais, cobrava uma taxa menor para exame de doutorado (nesse período, pouco após a morte de seu pai, a situação financeira de Marx não era das melhores). Além disso, a Universidade de Jena, diferentemente da de Berlim, não exigia uma versão em latim da dissertação (o que demandaria de nosso autor longo trabalho de tradução ou recursos para que outrem o fizesse) nem submetia seus candidatos a prova oral em latim[79]. Por fim, os candidatos podiam, em Jena, doutorar-se *in absentia*. Marx tinha urgência pois o título de doutor em filosofia, frente às pressões familiares, facilitaria seu casamento com Jenny von Westphalen e, como falamos, aceleraria o possível caminho rumo à docência na Universidade de Bonn.

Toda essa facilitação referente a Jena não significa, entretanto, que a qualidade da tese de Marx fosse baixa. Pelo contrário, apesar de problemas, ela era de nível superior à

[77] "Carl Marx" é o nome de registro de nascença do nosso autor. Pouco depois, como notamos, ele passou a assinar "Karl". Mas na época da faculdade, e também no diploma de doutorado, consta "Karl Heinrich Marx", com esse nome do meio (a rigor, no diploma de doutor está na forma latina, "Carolo Henrico Marx"). Como nota Michael Heinrich, em sua já citada biografia de Marx, é possível que o jovem tenha inserido o nome do meio como forma de tornar seu pequeno nome um pouco mais atraente. Talvez o propósito fosse o de causar impressão, sobretudo tendo em vista a perspectiva de desenvolvimento enquanto poeta. Para isso, o jovem teria adotado o primeiro nome de seu pai.

[78] Ver HEINRICH, M., *Karl Marx*, *op. cit.,* p. 393 *et ss*.

[79] A prova oral em latim talvez não fosse das mais fáceis. Kaspar Schmidt, vulgo "Max Stirner" – de quem trataremos à frente –, competente professor de literatura em colégio de Berlim, não obtivera seu título de doutor (apesar de ter a dissertação aprovada) devido à prova oral.

média. À época não se valorizava tanto uma tese de doutorado como hoje; as teses eram, em geral, obras de ocasião, necessárias apenas para ingresso em alguma instituição de ensino. Após isso, com apoio institucional e financeiro, iniciar-se-ia propriamente uma pesquisa científica de maior fôlego. Eis por que Bauer pressionava Marx, em carta, para livrar-se logo dessa "farsa" (a tese)[80]. Mas Marx realizou um trabalho acima da média e demorou relativamente para isso[81].

A tese de doutorado, denominada *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* [Diferença das filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro], é a primeira obra de fôlego de Marx. Entretanto, não foi "publicada" nos arquivos da Universidade de Jena. Não se sabe ao certo por que, mas pelo jeito ela nem constou em sua biblioteca (é possível que algum dos professores que avaliaram Marx a tenha levado para casa e não devolvido). Nossa sorte é que restou uma cópia da tese, produzida a pedido de Marx, que visava à publicação, após retrabalho. Essa cópia entretanto é incompleta (não possui todos os capítulos[82]) e provavelmente não coincide, em conteúdo, com o documento entregue à avaliação em Jena[83].

Embora Marx intentasse uma publicação (e tivesse reformulado parte do texto para isso), a tese não foi impressa nem circulou durante sua vida; ficou perdida por longo tempo. Alguns trechos dos manuscritos apenas foram publicados na virada do século XIX para o XX, por Franz Mehring (um dos primeiros biógrafos de Marx), numa coletânea de obras de juventude de Marx, Engels e F. Lassalle (1825–1864). A primeira publicação de todo o arquivo disponível da tese (embora faltando os capítulos perdidos e com problemas no

[80] Ver, quanto a tudo isso, comentários de HEINRICH, M., *Karl Marx*, *op. cit.,* pp. 365-66.

[81] Desde o final de 1838, a mãe de Marx enviara-lhe fundos para pagamento dos trâmites relativos ao doutorado em Berlim. Entretanto, Marx parece ter despendido o dinheiro em outros propósitos. Desde 1839, Marx já produzira os primeiros rascunhos da tese, como se vê em seus "Cadernos sobre a Filosofia de Epicuro". Ou seja: a tese poderia ter sido produzida e defendida antes. Em média, autores demoravam poucos meses – não dois anos – para escrevê-las, dado seu caráter ocasional. Marx em parte demorou porque queria elaborar algo bem acabado e profundo. Em parte também porque estava tomado – como sempre ocorrerá em sua vida – por uma série de projetos literários paralelos, concomitantes e concorrentes (a maioria dos quais não seria levada adiante). Ver *idem, ibidem*, p. 366 *et ss*.

[82] O texto é dividido em duas grandes partes. Da primeira parte do texto foram perdidos os dois últimos capítulos, como veremos melhor. O texto principal do apêndice, sobre Plutarco, também foi perdido.

[83] O texto que temos, aprontado por Marx para publicação, tem um tom ateísta que não caberia na tese submetida à avaliação (criaria problemas desnecessários). Bauer e Marx trocam correspondência sobre isso e o primeiro aconselha Marx a não dar destaque ao caráter explicitamente ateu (ver carta de Bauer a Marx em 12 de abril de 1841).

ordenamento dos cadernos preparatórios) apareceu apenas em 1927, graças ao Instituto Marx-Engels de Moscou (URSS), então dirigido por D. Riázanov (1870–1938)[84].

Não é à toa que Marx estuda então Demócrito (460–370 a.C.) e o pós-aristotélico Epicuro (341–271 a.C.). Diferentemente do que às vezes se comenta, isso não ocorreu porque tais autores eram considerados na Antiguidade, a seu modo, "materialistas" (estudiosos do "átomo"). Nada há aqui de uma verdadeira busca pelo "materialismo". Ainda que houvesse já em Bauer e em Marx – como no conjunto dos jovens hegelianos – um combate às mistificações hegelianas, isso não significava uma imperiosa "adesão ao materialismo", nem era o gérmen de um necessário caminho à "concepção materialista da história". À frente ainda veremos com mais calma o tortuoso trajeto de Marx rumo a tais concepções, mas vale apontar desde já que esse "materialismo" antigo pouco ou nada tem a ver com o que Marx e Engels desenvolverão.

Também é um tanto superficial – embora não completamente errada, como logo exporemos – a analogia correntemente estabelecida entre os filósofos pós-aristotélicos (como Epicuro), de um lado, e os pós-hegelianos (como Bauer e Marx), de outro. Para alguns comentadores de Marx, os jovens hegelianos refletiriam sobre as possibilidades do fazer filosófico após um sistema tão totalizador quanto o de Hegel. Por isso, buscariam algum tipo de inspiração ou orientação em filósofos posteriores à abrangente filosofia de Aristóteles (os do chamado "ciclo helênico": epicuristas, estoicistas e céticos).

Na realidade, a resposta ao porquê de Marx estudar Epicuro (que é o foco de seu interesse na tese de doutorado) é mais simples: em comum acordo com Bauer, Marx estava interessado no tema da "autoconsciência" [*selbstbewußtsein*]. Como vimos, Bauer extraiu tal tema de parte da filosofia de Hegel, que já analisara o ciclo helênico a partir da noção de "autoconsciência"[85]. Todavia, como também já comentamos, Bauer realizou uma apropriação das ideias do mestre, empregando-as em forma diferente.

Em suas reflexões sobre história da filosofia, Hegel concebeu as filosofias epicuristas, estoicas e céticas como apenas um "momento" no desenvolvimento universal do

[84] A edição de Riázanov deu base à da famosa *MEW* (Marx-Engels-Werke). Esta, entretanto, manteve um erro de Riázanov na ordenação dos cadernos preparatórios (os cadernos cinco e seis estão invertidos). A *MEGA2* (volume I.1, publicado em 1976) corrigiu o problema. Quanto a isso, ver novamente HEINRICH, M., *Karl Marx*, *op. cit.,* p. 374 *et ss*.

[85] Já comentamos, rapidamente, a questão do "espírito subjetivo" em Hegel, com referência à *Enciclopédia* e à *Fenomenologia*. Para a análise mais detalhada ou esmiuçada de Hegel a respeito do "ciclo helênico" (estoicismo, epicurismo, "nova academia" e ceticismo), cabe conferir a segunda seção de suas *Lições sobre História da Filosofia*.

saber filosófico – momento, aliás, tratado por bastante "dogmático". Para Hegel, as filosofias de Platão e Aristóteles, a seu modo, teriam representado o ponto alto da unidade entre o indivíduo grego e seu Estado (unidade entre o individual e o universal). Todavia, com a decadência da *polis* grega o elemento universal ter-se-ia dissolvido, e, por isso, o recém-criado indivíduo ocidental encontrar-se-ia praticamente só (o elemento universal se apresentaria a ele, nesse momento, como algo externo, como uma força abstrata ou uma "violência estranha" [*fremde Gewalt*][86]). Daí o destaque dado por Hegel à autoconsciência [*selbstbewußtsein*] na filosofia grega pós-aristotélica – somente ela restara. Daí também o necessário *desenvolvimento* da noção de *ataraxia* [*ἀταραξία*, "ausência de perturbação"], sobretudo por céticos e estoicos[87]. Ela consistiria no autocontrole individual frente à situação em que seu vínculo umbilical com o universal teria sido rompido (e, para piorar, o universal se lhe apresentaria externamente, como opressão). A *ataraxia*, portanto, seria a luta do indivíduo para não se preocupar, para não ficar inquieto na nova e desoladora situação histórica.

Para Hegel, o ciclo helênico seria a forma particular pela qual a filosofia grega teria sido transmitida ao mundo romano. Em parte por isso, esse mundo seria melhor demarcado pelo desenvolvimento de uma jurisprudência favorável a direitos individuais, bem como por um fenômeno religioso interiorizado (o cristianismo). Tudo isso seria, aos olhos de Hegel, um avanço do Espírito, um desenvolvimento da cultura geral dos povos. Bauer, diferentemente, encarava o ciclo helênico e as filosofias da autoconsciência como um ponto alto na história ocidental, após o qual, com o cristianismo (considerado por ele a forma exacerbada de alienação), com a Idade Média etc., ter-se-ia passado uma decadência. O resgate do ciclo da filosofia helênica, portanto, da parte de Bauer e de Marx, teria um sentido muito próprio: tratar-se-ia da defesa de elementos favoráveis à liberdade individual, necessária ao combate à opressão do substancialismo, das universalidades abstratas (por exemplo, o Estado monárquico prussiano). Como se vê, há aí implicações práticas e políticas claras. Epicuro é visto como um iluminista e Marx não teme mesmo, como veremos, associá-lo a noções como as de liberalismo, jusnaturalismo e contrato social.

---

[86] Cf. HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. *In idem, Werke*, vol. 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, segunda seção, p. 252.

[87] Falamos "desenvolvimento" pois, a rigor, o tema da *ataraxia* aparece pela primeira vez no próprio Demócrito.

Considerando o que acabamos de comentar, a analogia entre o pós-aristotelismo e o pós-hegelianismo mostra-se relativamente correta. Como vimos no capítulo anterior, Bauer aguardava um acontecimento catastrófico de dimensões históricas. Na já citada carta de 5 de abril de 1840 a Marx, Bauer afirmara que tal catástrofe seria "maior e mais monstruosa do que aquela pela qual o cristianismo veio ao mundo". É possível que ambos estabelecessem uma correspondência histórica mais ou menos da seguinte forma: assim como o pós-aristotelismo teria levado ao cristianismo – ao ponto alto da alienação, portanto –, o pós-hegelianismo levaria a um acontecimento de igual magnitude, em sentido inverso (ao fim de todas as alienações). Isso é concebível, da parte de quem acredita que ideias mudam o mundo (ainda mais as ideias derivadas de sistemas tão abrangentes e importantes, como os de Aristóteles e Hegel). Por isso, o sentido baueriano de urgência, o tom um tanto impulsivo e irritadiço, a relativa grandiloquência – de quem aguarda tempestades históricas –, também transparecem aqui e ali na tese de Marx (embora de forma menos exacerbada do que em Bauer).

2.1. *Diferença das Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro*

A tese de doutorado de Marx é dividida em duas grandes partes. A primeira trata da diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro "em termos gerais". A segunda, em "termos individuais" (particulares). Tais partes são precedidas por dois prefácios, um bem acabado, outro apenas esboçado (não sabemos qual foi escrito antes de qual). A tese também compreende, ao final, um apêndice, em que se defenderia a concepção teológica de Epicuro contra as críticas dela por Plutarco. Dizemos "defenderia" pois desse apêndice somente nos restaram as notas de rodapé.

Aqui pretendemos destacar trecho a trecho da tese, em análise próxima à literalidade. Todavia, não deixaremos de notar elementos que nos parecem contraditórios (ou um tanto forçados), os quais, do nosso ponto de vista, enfraquecem a coerência da exposição feita por Marx. A nosso ver, o resultado obtido pelo autor – apesar da originalidade de sua análise – não é dos mais felizes.

2.1.1. Prefácios

Em seu prefácio mais bem elaborado, Marx registra que trabalhara a tese para impressão (transparece que não é a versão entregue à Universidade de Jena). Em seguida, apresenta informações autocontraditórias, em tom um pouco presunçoso. Primeiro, afirma que com a tese teria "resolvido um problema até então insolúvel da história da filosofia grega"[88]. Em seguida, afirma que seu trabalho seria "pioneiro" no assunto, pois não haveria pesquisas anteriores. Ora, se não havia pesquisas anteriores é porque ninguém teria colocado a si o "problema insolúvel" a ser "solucionado"[89]. Ao final deste capítulo veremos melhor do que se trata esse "problema insolúvel".

Marx afirma então que há muito, desde a Antiguidade, reinaria uma "tagarelice" [*geschwatzt*] quanto às relações entre Demócrito e Epicuro. Desde Cícero (106–43 a.C.) e Plutarco (46–120 d.C.), estaria assentado que Epicuro nada teria desenvolvido de novo, no tema da atomística, se comparado a Demócrito. Assim, desde a Antiguidade reinaria o ponto de vista *da inexistência de diferença* entre as duas filosofias da natureza. Entretanto, nas próprias citações de comentadores arrolados por Marx pode-se notar, aqui e ali, considerações evidentes e bem trabalhadas sobre as diferenças entre as duas filosofias da natureza. Na realidade, o que Marx faz de novo – e aí reside sua inegável originalidade – é analisar a diferença entre as duas filosofias da natureza com conceitos perspectivados ao modo hegeliano (conceitos como "essência", "existência", "consciência", "autoconsciência", "qualidade", "singular" etc. serão usados abundantemente, em ótica hegeliana).

Marx comenta no prefácio que sua tese era um esboço de outra obra maior e mais detalhada, a ser finalizada (entretanto, ao que sabemos, nunca produzida)[90]. Em seguida, elogia Hegel por ter criado a "história da filosofia" e acrescenta que, dada a abrangência de suas concepções, o mestre não teria conseguido destrinchar tudo. A obra de Marx seria, portanto, um tipo de *desenvolvimento dos apontamentos de Hegel*. Marx também acena elogiosamente a seu colega jovem-hegeliano Karl Köppen (1808–1863), membro do Clube dos Doutores que pouco antes publicar *Friedrich der Große und seine Widersacher* [Frederico, o Grande, e seus adversários] (dedicada ao próprio Marx).

---

[88] Cf. MARX, K., *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In MEGA2*, I.1, Berlim: Dietz, 1975, p. 13.

[89] Heinrich, antes de nós, comentou o mesmo em sua biografia de Marx. Ver HEINRICH, M., *Karl Marx...*, *op. cit.*, p. 376.

[90] Aí temos a primeira promessa pública – caso a tese fosse editada – de obras não realizadas por Marx.

Ainda no prefácio, Marx introduz um tema da maior importância: o das relações entre filosofia e religião. Vimos no capítulo anterior que esse problema era central para os jovens hegelianos, que buscavam afastar a ideia (hegeliana) de que filosofia e religião compartilhavam de um mesmo conteúdo. Era para eles fundamental apontar a *superioridade da filosofia frente à religião*. Eis por que Marx realiza uma crítica direta a Plutarco, "que arrasta a filosofia para o tribunal da religião"[91]. Além disso, defende David Hume (1711–1776), citando sua seguinte afirmação:

> "É certamente um tipo de insulto à filosofia – cuja reputação soberana [*souveraines Ansehen*] deve ser universalmente reconhecida – impeli-la a defender-se sempre das suas consequências [...]. É como se um rei [*König*] fosse acusado de alta traição por seus próprios súditos."[92]

É assim que, já no prefácio, não só é afirmada a superioridade absoluta da filosofia frente à religião, mas também é introduzido o tema do "Rei-Filósofo"[93].

Vimos que em Bauer a noção da superioridade dos filósofos era necessariamente vinculada a um desprezo elitista pelas massas. É agora a isso que Marx faz coro, reproduzindo um trecho de Diógenes Laércio (180–240 d.C.) sobre Epicuro: "O ímpio não é aquele que faz tábula rasa dos deuses da massa [*πολλών*], mas aquele que aplica aos deuses a opinião da massa"[94]. Em afirmação de polêmico teor ateu, Marx afirma que a filosofia deve fazer sua a profissão de fé de Prometeu, na célebre peça de Ésquilo (525–456 a.C.): "Numa palavra, odeio todos os deuses [*άπλω λόγω, τους πάντας έχθαίρω θεούς*]". E, justamente para afastar

[91] MARX, K., *Differenz..., op. cit.*, p. 14.

[92] *Idem, ibidem*, p. 14.

[93] Nos cadernos de preparação da tese de doutorado, Marx discute longamente o problema da relação entre os "sábios" (ou "filósofos da antiguidade") e a "multidão" (as "massas" ou, ainda, o "populacho"). Curiosamente, no segundo caderno ele relembra a cidade ideal narrada por Sócrates no diálogo *A República*, de Platão: "O filósofo como tal [...] é a verdade transcendente do mundo substancial que está oposto a ele. Platão mostra isso claramente quando afirma que ou os filósofos devem se tornar reis, ou os reis devem se tornar filósofos, para que o Estado alcance sua determinação". MARX., K., *Hefte zur epikureischen Philosophie*. *In MEGA2* IV.1, Berlim: Dietz, 1976, p. 47 (ver também, no mesmo sentido, quinto caderno, p. 104). O ideal socrático de cidade parece perpassar todo o grupo reunido em torno de Bauer, pois também é registrado em *Frederico, o Grande, e seus adversários*, de Köppen (o livro, como falamos, dedicado a Marx). Note-se, enquanto tema paralelo, que a cidade ideal apresentada na *República* não era, todavia, o verdadeiro projeto político de Platão, *e sim um projeto de Sócrates*, o qual Platão mesmo criticou ao longo da (e por meio da) *exposição ordenada dos diálogos*. O verdadeiro projeto de cidade de Platão, governada por conselhos populares, com propriedade comum, *e sem a figura do Tirano-Rei-Filósofo*, é apresentado apenas no diálogo *As Leis*, o último diálogo escrito por Platão. Para se compreender essa *importante distinção* entre o projeto socrático da *República* e o projeto propriamente platônico das *Leis*, deve-se ver sobretudo as seções 3 e 4 de BENOIT, H., *A Odisseia de Platão*. São Paulo: Annablume, 2017.

[94] *Idem, ibidem*, p. 14.

esses deuses odiados, os homens deveriam exercer sua "autoconsciência", alçando-a a patamar de divindade suprema:

> "[...] essa profissão de fé é seu [da filosofia, *RP*] próprio discurso contra todos os deuses celestiais e terrestres, que não reconhecem a autoconsciência humana [*menschliche Selbstbewußtsein*] como a divindade suprema. Não deve haver nenhuma outra [divindade, *RP*] ao lado dela."[95]

Haveria entretanto traidores (de ontem e de hoje) em meio aos filósofos e pensadores. Seriam aqueles que teriam se entregado aos deuses. Contra eles, caberia dirigir palavras similares às de Prometeu a Hermes: "Fique sabendo que não troco minha desgraça por tua servidão. Mais vale estar preso a este rochedo do que ser fiel mensageiro de Zeus, teu pai!". E Marx termina da seguinte maneira seu prefácio ateísta: "Prometeu é o santo e mártir mais ilustre do calendário filosófico"[96].

No segundo esboço de prefácio, novamente o assunto da autoconsciência se faz presente. Seu registro num esboço tão pequeno talvez revele quão importante era a questão para o autor. Diz Marx: "Somente agora chegou o momento em que compreenderemos os sistemas epicurista, estoico e cético. Eles consistem nas filosofias da autoconsciência [*Philosophien des Selbstbewußtseins*]"[97].

2.1.2. Primeira parte – diferença das filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro em termos gerais

Os dois primeiros capítulos da primeira parte funcionam como uma introdução, dado que o prefácio – o mais elaborado entre os dois – está mais para um manifesto ateu do que para uma apresentação sumária do conteúdo geral. Não nos ateremos tanto a esses dois primeiros capítulos. Cabe-nos apenas destacar que Marx neles critica o "preconceito antigo" de que o ciclo helênico consistiria apenas num *ecletismo* filosófico inferior (se comparado aos pontos altos da filosofia grega, Platão e Aristóteles). O ciclo helênico, como um todo, seria

[95] *Idem, ibidem*, p. 14.

[96] As duas últimas citações em *idem, ibidem*, p. 14. Curiosamente, dois conservadores de renome tinham o sobrenome "Hermes": o teólogo Georg Hermes, professor da Universidade de Bonn, que Marx pretendia criticar (mas não o fez, por conselho de Bauer); e Karl Hermes, editor da conservadora *Gazeta de Colônia* (com quem Marx polemizará publicamente ao final de 1842). Ambos defendiam, a seu modo, a submissão da filosofia à religião. É possível que aqui, ao lembrar das palavras de Prometeu contra Hermes, Marx fizesse referência irônica a um dos dois.

[97] *Idem, ibidem*, p. 92.

rico por dar destaque a uma "forma subjetiva" de pensamento. Sobre isso, questiona retoricamente Marx: "Seria coincidência [...] que esses sistemas [ciclo helênico, *RP*], tomados em conjunto, formem a construção completa da autoconsciência [*Selbstbewußtseins*]?"[98]. Particularmente quanto à obra de Epicuro, o jovem autor buscava esclarecer que ela não consistiria numa mescla entre a física democrítica [de Demócrito] e a moral cirenaica. À frente buscaremos mostrar como, a nosso ver, a tentativa de apagar a mancha de "eclético" sobre Epicuro, da parte de Marx, fracassa.

No capítulo III da primeira parte, o autor destaca as "dificuldades" que adviriam da tese de que Demócrito e Epicuro compartilhariam uma teoria similar. Ele começa então a destacar que tais filósofos teriam concepções diferentes em praticamente todos os âmbitos. Bastaria olhar superficialmente suas concepções políticas e éticas para constatá-lo. Como, portanto, julgar que teriam uma base teórica comum? Para Marx, diferenças tão gritantes em âmbitos superficiais evidenciariam uma diferença conceitual fundamental.

Vejamos primeiramente as diferenças mais evidentes, de superfície, "gerais", entre as filosofias de Demócrito e Epicuro. A primeira diria respeito ao problema da objetividade do mundo. Para Demócrito, a realidade consistiria na aparência sensível, dada a um sujeito, ao passo que em Epicuro ela se apresentaria num processo fenomenológico, onde a essência viria à aparência. O primeiro, por ater-se ao dado, sustentaria uma posição "positiva" e cientificista, ao passo que o segundo, pelo contrário, operaria de forma negativa. Isso levaria também a duas posições diferentes no domínio da *praxis*: "Essa diferença em julgamentos teóricos [...] *efetiva-se* na *energia científica e na praxis* [Praxis] *diferente* desses homens"[99]. Nosso autor sintetiza assim as diferenças mais visíveis entre as duas filosofias:

> "Demócrito [...] é levado à *observação empírica*. Insatisfeito com a filosofia, lança-se aos braços do *saber positivo* [positiven Wissen]. [...]
>
> Uma figura oposta nos aparece em Epicuro.
>
> Epicuro está *satisfeito* e *feliz* na filosofia. 'Você deve servir à filosofia', diz ele, 'para que alcance a verdadeira liberdade'. [...] Enquanto Demócrito, insatisfeito com a filosofia, lança-se ao conhecimento empírico, *Epicuro despreza as ciências positivas* [verachtet Epikur die positiven Wissenschaften]; [...] é chamado de *inimigo da ciência*, desprezador da gramática. [...]."[100]

[98] *Idem, ibidem*, p. 22.
[99] *Idem, ibidem*, p. 26.
[100] *Idem, ibidem*, pp. 27-28.

Como se vê, contra o "positivista" e empirista Demócrito, Epicuro é incensado como adepto da liberdade e da rebeldia. A concepção baueriana de *negatividade* (derivada de Hegel) registra aqui sua presença. A rigor, tratar-se-iam até, diz Marx, de "duas tendências opostas": uma da positividade e outra da negatividade frente à realidade; uma da *necessidade*, de combate à ideia de *acaso*, e outra da *liberdade*, favorável ao *acaso*. Esclarece o autor:

> "Demócrito usa então a necessidade [*Nothwendigkeit*] como forma de reflexão sobre a realidade. Aristóteles diz dele que atribui tudo à necessidade. [...] foi conservada a seguinte sentença de Demócrito [...]: as pessoas simulam para si a ilusão do acaso [*des Zufalls*] – uma manifestação de seu próprio desamparo, pois *o acaso conflita com um pensamento forte*. *Simplício* também lembra de uma passagem de Aristóteles, que trata da velha doutrina de Demócrito que abole o acaso [*den Zufall aufhebt*]."[101]

Epicuro, por sua vez, apareceria no polo oposto, onde o acaso jamais é abolido:

> "Pelo contrário, [para] Epicuro:
> 'A *necessidade*, introduzida por alguns como onipotente, *não o é*; algumas coisas *são por acaso* [zufällig], outras dependem da nossa *arbitrariedade* [Willkür]. A necessidade não pode ser persuadida, mas o acaso é passageiro. [...] O que se deve aceitar é *o acaso, não Deus*, como crê a massa.
> É uma desgraça viver na necessidade, mas viver na necessidade não é nenhuma necessidade [*in der Nothwendigkeit zu leben, ist keine Nothwendigkeit*]. Os caminhos para a liberdade [*Freiheit*] estão abertos em todos os lugares [...]. É permitido domar a própria necessidade."[102]

Eis um bom resumo do significado *político* de Epicuro então para Marx: não há por que seguir a massa religiosa; *não há necessidade de viver na necessidade* – há espaço aberto, livre, para a ação humana, pois esta dependeria de nossa *vontade* (arbitrariedade).

Temos então ao final do capítulo uma síntese do que diferenciaria os dois filósofos: Demócrito é cético, considera o mundo sensível como aparência subjetiva, apoia-se na natureza empírica e em conhecimentos positivos, analisa a natureza do ponto de vista da *necessidade*; Epicuro é dogmático, considera o mundo sensível como manifestação objetiva, despreza a empiria, *nega* o cientificismo, analisa a natureza do ponto de vista do *acaso* e da liberdade da *vontade*.

---

[101] *Idem, ibidem*, pp. 28-29. Acima mantivemos a grafia antiga do alemão, conforme os manuscritos de Marx.

[102] *Idem, ibidem*, p. 29.

Como seria possível, questiona-se Marx, que dois homens com posições políticas e éticas tão diferentes tivessem sido representados sempre como análogos? Não haveria nessas diferenças uma concepção *de filosofia da natureza* essencialmente diferente, em seu íntimo?

Dos capítulos IV e V, da primeira parte, infelizmente, todo o corpo do texto se perdeu. Apenas seus títulos nos dão indício de conteúdo (aliás, do mais importante: "IV. Diferença geral de princípio entre a filosofia da natureza democrítica e epicurista"; "V. Resultado"). Do capítulo IV restaram as notas de rodapé. Do V, nem isso. Nas notas de rodapé do capítulo IV temos elementos da maior relevância para a reflexão, que cabe comentar. É aí que Marx apresenta suas considerações sobre a divisão da escola hegeliana – e o vemos se localizar em meio a tais divisões.

Marx sobre a divisão da escola hegeliana

Nosso autor introduz o tema do pós-hegelianismo em longa nota de rodapé do capítulo IV, na qual discute o problema da "acomodação" do velho mestre. Marx mostra-se bastante respeitoso frente a Hegel. Assim como Bauer, seu posicionamento está ainda claramente no campo do hegelianismo (diferentemente de outros, como Feuerbach, que já se apresentavam externamente ao hegelianismo, como veremos). Para Marx, boa parte das críticas a Hegel, da parte dos discípulos deste, seriam equivocadas pois provenientes de julgamentos morais. Diz o nosso autor que, com relação a Hegel, "é mera ignorância de seus alunos quando explicam esta ou aquela determinação de seu sistema como acomodação [*Accommodation*] e coisas semelhantes, em suma, *moralmente* [moralisch]"[103]. Para Marx, tais discípulos ignorariam quão diferente seria, de um lado, formar uma nova ciência, e, de outro, recebê-la toda já pronta; não teriam notado que Hegel estaria numa relação "imediata e substancial" com seu sistema, ao passo que eles, os discípulos, estariam numa relação "refletida". É quase como se Marx dissesse que as críticas dos discípulos ao mestre fossem "anacrônicas" e em alguma medida impertinentes; injustificáveis frente à necessidade científica de desenvolvimento filosófico a partir do próprio sistema do mestre. Alguns deles são até acusados por Marx de defender que sob o sistema de Hegel haveria algo de oculto,

[103] *Idem, ibidem*, p. 67.

como um saber secreto[104]. Como se vê, a defesa de Hegel por Marx é bastante ampla. Ele até mesmo *justifica* a possível "acomodação" do mestre:

> "É concebível que um filósofo cometa esta ou aquela aparente inconsistência, graças a esta ou aquela acomodação [*Accommodation*]; ele mesmo pode ter consciência disso. Mas o que ele não tem consciência é de que a possibilidade dessas aparentes acomodações [*scheinbaren Accommodationen*] tenha raiz interior numa formulação inadequada ou deficiente de seu próprio princípio. Se um filósofo tivesse realmente se acomodado, seus alunos teriam de explicar, *a partir de sua consciência essencial e interior*, aquilo que *para ele próprio* tinha a forma de uma *consciência exotérica*. Assim, o que aparece como um avanço da consciência é também um avanço do conhecimento. Não se suspeita da consciência particular do filósofo, mas antes se constrói sua forma essencial de consciência, a qual é elevada a certa forma e significado – e, assim, vai-se ao mesmo tempo além disso."[105]

Vê-se aí como Marx, assim como Bauer, cultuava os filósofos como seres superiores. Seja como for, no caso de Hegel tratar-se-ia de uma "aparente acomodação". Independentemente de saber como enxergava a filosofia de Hegel nesse período – possivelmente através de lentes bauerianas –, Marx *era um hegeliano*[106]. Para ele, os discípulos do velho mestre se equivocariam ao criticá-lo com categorias e conceitos externos ao sistema.

Todavia, se fosse verdade esse procedimento dos discípulos... que grande crime haveria? E mais: não estariam eles mesmos, Marx e Bauer, fazendo algo semelhante? Quais as consequências reais, *para o conjunto do sistema hegeliano*, de se argumentar que religião e filosofia não compartilhariam do mesmo conteúdo? Evidentemente, já nas produções de Bauer e Marx não se trataria mais da *mesma filosofia* (hegeliana), nem propriamente de um simples desenvolvimento interno do sistema do mestre. Além disso, em pouco tempo, como veremos, Marx assumirá um ponto de vista filosófico explicitamente externo ao hegelianismo (ou seja, a posição que ele mesmo aqui condena).

Mas voltemos à tese de doutorado de Marx. Na sequência imediata da longa nota de rodapé sobre o hegelianismo, nosso autor apresenta o tema baueriano da "praxis teórica". É

---

[104] Isso nos parece uma provocação/diálogo com Bauer, dado o apresentado por este na *Trombeta*.

[105] *Idem, ibidem*, p. 67.

[106] Alguns comentadores, com destaque para L. Althusser (1918–1990), argumentam que Marx nunca teria sido propriamente hegeliano (mas sim fichteano e kanteano, antes de ser feuerbachiano). Evidentemente, o tema é complexo. É certo que há um exagero da parte de comentadores que imputam hegelianismo em cada reflexão de Marx (e assim deformam seu pensamento). Mas esse exagero não deve ser combatido com um exagero em sentido contrário (afastando-se completamente a influência de Hegel).

a ideia de que o filósofo, *autoconsciente*, livre, com base em sua vontade, seria capaz de produzir algo que viraria força material, energia prática. Vejamos:

> "É uma lei psicológica que o espírito teórico tornado livre em si mesmo se torna energia prática, e, emergindo como *vontade* [...] volta-se contra a realidade mundana que existe sem ele. [...] A *praxis* da filosofia [Praxis *der Philosophie*] é por si só *teórica* [theoretisch]. É a crítica que mede a existência individual pela essência e a realidade particular pela ideia [*an der Idee*]."[107]

A transformação do mundo – o "voltar-se contra a realidade mundana" – seria obra da "vontade" do "espírito teórico livre em si mesmo". O "crítico" mediria a realidade pela "ideia". Ou seja: é por meio da *ideia que ele vê o mundo e transforma esse mesmo mundo*. Temos aí puro bauerianismo, puro idealismo, depois alvo de crítica aguda (embora não decisiva) de Marx e Engels ao final de 1844 (em *A Sagrada Família*, como veremos). Para Marx, em seu doutorado, a ação transformadora das ideias do filósofo seria responsável pelo "tornar-se filosófico do mundo, ao mesmo tempo que o devir mundano da filosofia". A realização da filosofia seria "ao mesmo tempo sua perda"[108].

É então que Marx explica, a seu modo, a divisão existente na escola hegeliana. Ela teria como base esse momento histórico de *transcruzamento entre mundo e filosofia*. Em tal situação, as "autoconsciências" – ou seja, os filósofos hegelianos – se "duplicariam", dividindo-se entre os que se voltariam ao mundo e os que se voltariam à filosofia. Esses dois grupos são então chamados por Marx de "liberal" e "positivista", respectivamente. Assim, no primeiro estariam aqueles que não mais quereriam filosofar, apenas transformar (negar) o mundo. No segundo, os que ainda quereriam filosofar, e por isso ajudariam a manter (positivar) o que é, o que está dado, o *status quo*. Vejamos em maiores detalhes:

> "Finalmente, essa duplicação da autoconsciência filosófica aparece como duas tendências, diametralmente opostas, uma das quais, o partido *liberal* [liberale *Partei*], como podemos chamá-lo de forma genérica, [conserva] o conceito e o princípio da filosofia; a outra, [conserva] seu *não conceito*, o momento da realidade como a principal determinação. Essa segunda é a *filosofia positiva* [positive Philosophie]. A ação da primeira é a crítica, ou seja, precisamente o virar-se-para-fora-de-si da filosofia; a ação da segunda é a tentativa de filosofar, ou seja, o virar-se-para-dentro-de-si [...]

---

[107] MARX, K., *Differenz..., op. cit.*, pp. 67-68.

[108] Ambas as citações em *idem, ibidem*, p. 68. Aqui temos a máxima hegeliana – dos *Princípios da Filosofia do Direito* – de que o racional é real [efetivo] e o real é racional.

> Cada uma dessas partes faz exatamente o que a outra quer e o que não quer fazer por si mesma. A primeira, porém, está ciente de sua contradição interna, do princípio geral e sua finalidade. Na segunda, o erro e por assim dizer a loucura aparecem como tal. Em termos de conteúdo, apenas o partido liberal, por ser o partido do conceito [*Partei des Begriffes*], pode fazer progressos reais [*realen Fortschritten*], enquanto a filosofia positiva só é capaz de fazer demandas e apresentar tendências cuja forma contradiz seu significado."[109]

Mais claro, impossível. Temos aqui um Marx autodenominado *liberal* e "progressista". É o Marx que luta contra os que "positivam", contra os preocupados com o que é (com o ser). É o Marx pela negação do que está dado. Curiosamente, tal divisão emula a anteriormente introduzida por nosso autor, referente à Antiguidade, na qual Epicuro foi apresentado como partidário da liberdade e Demócrito, literalmente, do positivismo cientificista. Seja como for, esse é o paradigma – o verdadeiro programa político – de nosso autor nesse momento. A perspectiva liberal se manterá até o segundo semestre de 1843, quando será iniciada a primeira grande virada no pensamento de Marx[110].

2.1.3. Segunda parte – diferença das filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro em termos particulares

A nosso ver, a segunda parte da tese de Marx traz as contribuições mais ricas para a discussão da "filosofia da natureza", mas, também, os maiores impasses e dificuldades no que o autor tenta expor. A nossa apresentação demandará agora maior atenção do leitor. É nessa segunda parte que, do nosso ponto de vista, a apresentação de Marx passa mais à confusão e afinal sucumbe com Epicuro e suas contradições (ainda que dele se diferencie no instante derradeiro). Aqui entramos propriamente (considerando-se o que restou dos manuscritos) no problema dos *átomos*. Marx expõe aí, de forma interessante e original (com

[109] *Idem, ibidem*, p. 69.

[110] Como veremos, a partir do início de 1844 (após pouco mais de um semestre de transição) Marx mudará totalmente de lado e passará abertamente aos "positivos", substancialistas/essencialistas. Aí ele será adepto de L. Feuerbach. Todavia, em meados de 1845 ele dará um novo salto e se afastará do paradigma positivo, feuerbachiano. Assim ele retornará a uma posição crítica e negativa, mas agora em outra forma, superior, mais consequente e radical (não baueriana). Esse processo todo operará mais ou menos como uma *negação da negação* (primeiro, negação do bauerianismo, adesão ao essencialismo feuerbachiano; depois, negação do feuerbachianismo, retorno elevado ao ponto crítico anterior, expressando-se propriamente na criação de algo novo, com o combate à substância-valor-capital). Por isso, não espanta que o trecho acima citado evoque em parte a famosa 11ª tese *Ad Feuerbach* (de meados de 1845)*:* "os filósofos até hoje apenas interpretaram o mundo, cabe transformá-lo". Tudo isso veremos em maiores detalhes.

base em Hegel), o movimento "atômico" que supostamente leva, internamente à filosofia epicurista, da *consciência* à *autoconsciência.*

O movimento dos átomos

Entremos propriamente no tema dos átomos, com o capítulo I da segunda parte da tese. Eles seriam, para Demócrito e Epicuro, as ínfimas partículas indivisíveis por meio das quais o mundo seria composto (o próprio termo "átomo" literalmente significa isso: "indivisível"). Todavia, como mostra aí Marx, as concepções dos dois filósofos da Antiguidade a respeito dos átomos seriam opostas em sua essência. Nosso autor vai direto ao ponto, logo na abertura do capítulo I dessa segunda parte, estudando o tema do movimento atômico:

> "Epicuro assume um movimento triplo [*eine dreifache Bewegung*] dos átomos no vazio. Um movimento é a queda em linha reta; o outro surge do fato de o átomo se desviar [*abweicht*] da linha reta; e o terceiro é posto pela repulsão de muitos átomos. Demócrito compartilha a suposição do primeiro e do último movimento com Epicuro, mas difere dele quanto ao desvio da linha reta."[111]

Assim, em suma, teríamos em Epicuro três movimentos do átomo: 1. queda em linha reta; 2. desvio dessa queda em linha reta; 3. repulsão devido ao choque entre átomos. Já em Demócrito (que é cronologicamente anterior) teríamos apenas os movimentos 1 e 3. Marx cita diversas fontes antigas e modernas que confirmariam essa diferença. É a partir delas que ele buscou desenvolver novas conclusões. Cícero, por exemplo, explicou que Epicuro teria concebido o segundo movimento, do desvio, ao notar que os átomos tinham de se chocar para criar a realidade (pois sem a "cópula" ou "composição" dos átomos os diversos elementos do mundo não seriam criados). Se todos os átomos apenas caíssem em linha reta, não se chocariam, não se relacionariam, não copulariam. Por isso, era preciso o desvio. O próprio Cícero comenta que apenas os movimentos 1 e 3 seriam algo muito "duro" para as concepções libertárias de Epicuro. É aí que Cícero parece dar a letra a Marx:

> "Quando Epicuro viu que nada poderia ser feito se os átomos fossem [apenas] empurrados abaixo por seu próprio peso – pois seu

[111] *Idem, ibidem*, p. 33.

> movimento seria determinado e necessário [*nothwendig*] –, ele inventou um meio de escapar à necessidade [*Nothwendigkeit zu entgehen*] [...]."[112]

Aqui retorna, portanto, o tema da necessidade e do acaso. Epicuro teria concebido o movimento do "desvio" como uma forma de fugir à concepção mecânica de Demócrito. O desvio seria o movimento do próprio átomo, que conteria em sua essência as noções de acaso e liberdade. Nesse sentido, Marx cita também Pierre Bayle (1647–1706): "Epicuro supôs que mesmo em meio ao vazio os átomos declinariam um pouco da linha reta; e daí veio a liberdade, disse ele"[113].

Marx segue esclarecendo que a concepção do desvio garantiria a autonomia [*Selbstständigkeit*] do átomo. Sua explicação, nesse ponto, parece-nos um tanto obscura (possivelmente dificultada pelos capítulos perdidos do manuscrito). E é a partir daí que, do nosso ponto de vista, a exposição de Marx começa a se tornar mais confusa. A explicação consiste mais ou menos no seguinte: o conceito de átomo seria "pura forma, negação de toda relatividade [*reine Form, Negation aller Relativität*]"[114]. Ou seja, o átomo seria uma *negação absoluta*, algo que afasta "toda relatividade" e está destituído de qualidades (propriedades). A rigor, em seu conceito mais puro, o átomo estaria fora do *espaço* e do *tempo* (no "vazio" ou "vácuo") e não teria qualidades ou elementos anteriores. Assim, o *conceito* de átomo equivaleria ao de algo não nascido (portanto, também não perecível), não localizado espacialmente (portanto, sem começo, meio ou fim), não qualificado (portanto, não predicável) e não causado (portanto, *causa sui*). O átomo, em seu conceito, seria *quase* como o substancial "Ser puro" (contraposto ao "Nada puro") do início da *Ciência da Lógica* de Hegel[115].

Entretanto – e aqui Marx não nos esclarece muito bem como –, esse átomo que é conceito puro teria de iniciar seu movimento primário (o movimento de queda em linha reta). Ao fazê-lo, ele descreveria regularmente *uma forma no espaço* (o próprio desenho de uma *linha*, no processo mesmo de queda). Por isso, *na sua queda* (primeiro movimento) o átomo seria *relativamente submetido a outra coisa* (à noção de *espaço*, aflorada no desenho *espacial*

---

[112] *Idem, ibidem*, p. 34. A grafia alemã é a antiga, conforme original.

[113] *Idem, ibidem*, p. 34.

[114] *Idem, ibidem*, p. 35. Marx aí afirma que tal conceito de átomo é assim "como vimos". Todavia, isso não foi visto antes. Supõe-se que tal explicação estivesse contida no trecho perdido do manuscrito.

[115] Heinrich chama a atenção para o fato de que Marx nesse período estudava com afinco a *Ciência da Lógica* (inclusive premeditando a redação de uma obra crítica às *Investigações Lógicas*, de F. Trendelenburg, 1802–1872). Talvez por isso ele comece visivelmente a aplicar conceitos da "grande lógica" hegeliana, como veremos. Ver HEINRICH, M., *Karl Marx..., op. cit.,* p. 380.

da linha). Assim, o átomo se submeteria a uma coisa conceitualmente *diferente de si*, e, por isso, deixaria de ser ele mesmo; não mais estaria em si, conforme a seu conceito (que é, repetimos, "negação de toda relatividade"). O conceito de átomo não poderia admitir a submissão à relatividade imposta pelo aparecimento dessa outra coisa, o *espaço*. Por isso, teria de "lutar e resistir"; *tenderia a se mover em outro sentido*, negando a submissão à *relatividade espacial, negando o desenho da linha*. E, com isso, conscientemente o átomo descreveria outro movimento *espacial*, um movimento *imprevisível de fuga*, de *desvio*, demarcado pelo acaso, capaz de romper os laços do destino e *abrir espaço à liberdade*. Diz Marx:

> "Porém, a *existência relativa* [relative Existenz] que confronta o átomo, *o ser-aí* [Dasein] *que ele tem de negar*, é a *linha reta*. A negação imediata desse movimento é outro movimento, ou seja, também algo imaginado no espaço: *o desvio da linha reta*.
>
> [...]. *O movimento de queda* [em linha reta, *RP*] *é o movimento da falta de autonomia* [Unselbstständigkeit].
>
> [...]
>
> *Lucrécio*, portanto, afirma corretamente que o desvio rompe com os *fati foedera* [as determinações do destino, *RP*], e, dado que isso se aplica imediatamente à consciência [*Bewußtsein*], pode-se dizer que o desvio é o elemento em seu peito que luta e resiste."[116]

Aproximamo-nos aqui de questões interessantes. Agora, como se vê, a negatividade absoluta, *interna e imanente* ao conceito de átomo, no próprio processo em que se desfez relativamente (pois submetida a outra coisa, diferente), também se manifestou como "consciência [*Bewußtsein*]". Isso implica em vincular as noções de liberdade, luta e resistência (desdobradas necessariamente do conceito de átomo) à ideia de *consciência*. Ou, em sentido inverso, implica em compreender na própria consciência algo de natural (interno à sua constituição atômica) que a impele à liberdade. Por analogia com a esfera da política, poderíamos dizer que Marx elogia aqui uma concepção *jusnaturalista*: o direito do indivíduo à liberdade estaria em última instância *assentado numa determinação natural*, essencial[117].

Não à toa, do apresentado acima deriva imediatamente, na exposição textual, toda uma ética humana e divina sobre a *ataraxia*. Esta, a ausência de perturbação, seria o ideal de felicidade dos filósofos do ciclo helênico. A *ataraxia*, por analogia, seria o *desvio* ou

[116] MARX, K., *Differenz..., op. cit.*, p. 36.

[117] M. Heinrich relembra que o intuito de Marx com os estudos filosóficos epicureios era antes de tudo político. É isso que o próprio Marx comenta a Lassalle, em carta de 21 de dezembro de 1857. Ver HEINRICH, M., *Karl Marx..., op. cit.,* p. 377. Heinrich entretanto não discorre sobre jusnaturalismo.

declinação conscientes dos problemas que se imporiam às individualidades. Diz Marx que "o objetivo do fazer é abstrair da dor e da confusão, a *ataraxia*. Portanto, o bom é a *fuga* do mau; o prazer é a *renúncia* à dor"[118].

Também esse ideal ético, advindo do movimento natural dos átomos, expressar-se-ia *no modo de ser dos deuses*. Na realidade, no caso destes, por serem superiores, a *ataraxia* se realizaria em grau superior – a tal ponto que não se preocupariam mais com nada relativo aos homens. Os deuses viveriam tranquilamente fora do mundo, em plena liberdade frente aos problemas da existência. Diz Marx o seguinte:

> "onde a particularidade abstrata aparece em sua mais alta liberdade e independência, em sua totalidade, consequentemente a existência de que se declina é *toda a existência*; portanto, *os deuses declinam do mundo* e não se importam com ele, habitando fora dele."[119]

Até aqui temos apenas dois movimentos de um átomo isolado: a queda e o desvio (a fuga *consciente*). Falta-nos analisar o terceiro movimento. É com ele que passaremos também à *autoconsciência*. Trata-se de sair tanto da negação absoluta quanto da afirmação de resistência semi-instintiva e passar a uma negação propriamente consciente de si (portanto também constituinte da realidade, *positivadora*). Vejamos em maiores detalhes.

Como comentamos, para Epicuro (segundo Marx) o átomo realizaria os movimentos 1 (queda em linha reta), 2 (desvio dessa queda) e 3 (repulsão devido ao choque entre dois átomos). Na passagem à análise do último movimento, Marx parece se inspirar na transição da *consciência* à *autoconsciência* conforme exposto por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. O terceiro movimento atômico, de repulsão, conteria em si os dois anteriores (a necessidade e a liberdade) e conformaria *o ponto culminante do movimento atomístico*; seria o ponto inicial de *constituição* (colocação, posição) do real. Da consciência particular atômica se passaria agora à relação de *reconhecimento entre duas consciências*, portanto à manifestação da *autoconsciência.* A consciência isolada, o átomo, não mais teria frente a si um *outro diferente de si*, do qual fugiria semi-instintivamente (como antes, com o conceito de *espaço*, derivado do desenho em linha reta provocado pela queda). Agora, o *outro* frente à consciência seria ao mesmo tempo um *igual* a si: outra consciência, outro átomo. Por isso, em

---

[118] MARX, K., *Differenz..., op. cit.*, p. 37. Itálicos em "fuga" e "renúncia" são nossos.

[119] *Idem, ibidem*, p. 37. Epicuro não era ateu, apenas concebia que os deuses, por assim dizer, teriam criado o mundo e virado as costas a ele e aos homens. Marx brincará por toda a vida com essa imagem dos "deuses de Epicuro" que "vivem fora do mundo". Veja-se o final do cap. I do livro primeiro de *O capital.*

vez de fuga haveria reconhecimento, paixão, cópula. Tratar-se-ia de um *outro* que é ao mesmo tempo um *mesmo*, portanto, de "um Eu que é um nós e um nós que é um Eu"[120]. Aí se manifestaria, *em cada um dos átomos*, a autoconsciência, e, com ela, na relação de muitos átomos ente si, iniciar-se-ia *a constituição da realidade*. A *lei atômica* se realizaria. Diz Marx, quanto a tudo isso:

> "Agora consideremos a *consequência* imediata da declinação do átomo. [...] O que todavia está contido nela, *sua negação* [seine Negation] *de toda relação com outras coisas*, deve ser *realizado*, *tornar-se positivamente posto* [positiv gesetzt werden]. Isso só pode acontecer se *a existência a que se refere não for outra* [kein anderes] *senão ela mesma*, ou seja, [se a existência for] também *um átomo*, e, como ele mesmo é imediatamente determinado, *muitos átomos*. Assim, a repulsão de muitos átomos é a realização necessária da *lex atomi* [lei dos átomos] [...].
>
> [...] *A repulsão é a primeira forma de autoconsciência* [Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewußtseins]".[121]

A repulsão entre dois átomos equivaleria ao reconhecimento entre duas consciências, que produziria neles a autoconsciência. Para Marx, nada disso haveria em Demócrito, somente em Epicuro. O primeiro até teria deduzido antes o movimento da repulsão, mas, a rigor, sua concepção a respeito não coincidiria com a de Epicuro. Apenas a forma seria semelhante. Por trás da aparente igualdade, residiria um *conteúdo bastante diferente*: Demócrito não teria captado a repulsão como "negação autodeterminada" (em sua essência interna). Por isso, sua a filosofia seria mecânica.

De forma um tanto jogada, Marx termina esse capítulo I da segunda parte acenando para a política; afirma que "encontramos as formas mais concretas de repulsão em Epicuro. No [âmbito] político, é o *contrato* [der Vertrage]; no social, a *amizade* [die Freundschaft], enaltecida como o que há de mais alto"[122]. Não espanta que Marx, após definir-se *liberal* e tangenciar o *jusnaturalismo*, proponha resolver o problema da atomização, em âmbito *político*, pelo contrato. Por analogia, poderíamos dizer que a "atomização" da chamada "sociedade civil" seria resolvida, em Epicuro, ao modo rousseauniano, por um contrato social. Ainda que não possamos identificar completamente Marx e Epicuro, esse

---

[120] Ver HEGEL, G., *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 142 (particularmente, § 177), mesmo trecho citado por nós no capítulo anterior.

[121] Cf. MARX, K., *Differenz...*, *op. cit.,* pp. 38-39. O itálico é de Marx.

[122] *Idem, ibidem*, p. 40.

também nos parece o paradigma político de nosso autor (o ponto de vista burguês iluminista). Retornaremos a isso.

A realização (manifestação) do princípio atômico

O capítulo II da segunda parte é, para nós, um dos mais complexos e problemáticos. Aqui começam a se ampliar contradições internas à exposição de Marx. Trata-se não apenas de contradições existentes na própria filosofia de Epicuro (as quais Marx apontará), *mas também de contradições existentes na filosofia hegeliana* (as quais Marx não apontará). A raiz dessas contradições, a nosso ver, estaria na suposição de que o átomo seria conceitualmente uma negação absoluta, algo sem contradições, fora do tempo e do espaço etc. Essa base começa a trazer problemas à medida que Marx busca compreender *a forma de manifestação desse princípio do átomo*.

Eis o tema do capítulo II da segunda parte: demonstrar que em Epicuro haveria uma teoria de *realização do princípio* do átomo. Tratar-se-ia de refletir (com base em Epicuro) sobre o processo do *vir a ser do átomo*, ou seja, sobre a maneira pela qual o princípio atômico *conformaria o mundo existente*. Marx, para analisar essa aparição do átomo, é obrigado a admitir que o conceito puro de átomo – antes apresentado numa forma absoluta, não contraditória – *é negado pelas qualidades do próprio átomo*. Ou seja: o átomo, antes apresentado numa forma pura e absoluta, não submetida a nada (fora do tempo e do espaço), existente no "vácuo" ou "vazio", e portanto também sem qualidades (sem propriedades ou predicados), agora é apresentado como *tendo necessariamente qualidades.* Vemos aqui propriamente um recurso hegeliano, advindo do misticismo inicial da *Ciência da Lógica*[123].

[123] Logo na abertura para o primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*, Hegel trata da determinação como qualidade [*Qualität*]. Ele apresenta a noção de Ser como "carente de reflexão" e de pressupostos, como "imediatamente só em si", como "indeterminado" e, por isso, "destituído de qualidade [*qualitätsloses*]". Mas afirma em seguida que o "indeterminado pertence a ele em si apenas em oposição ao *determinado* ou qualitativo [*gegen das* Bestimmte *oder Qualitative*]". Cf. HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. In idem, Werke*, vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, p. 82. O tema da qualidade entra repentinamente como o que determina, produz uma primeira reflexão no Ser. É exatamente a mesma coisa na análise de Epicuro por Marx. Se na *Ciência da Lógica*, por isso, apresenta-se frente ao "Ser Puro" a noção de "Nada Puro" (e daí advém a noção de devir e o movimento categorial), aqui, em Epicuro (segundo Marx) da reflexão inicial, produzida também pelas "qualidades", advêm contradições que dão início ao movimento atômico. Entretanto, a passagem do "Ser Puro" ao "Nada Puro" é, em Hegel – como bem apontou V. Lenin – uma trapaça teológica. Aqui, da mesma forma – e por se basear em Hegel –, Marx opera com uma trapaça teológica. Essa é a raiz das insustentáveis contradições na análise realizada então por Marx. Quanto a Lenin e a "trapaça" teológica de Hegel, ver BENOIT, H., "Da

Para Epicuro (segundo a interpretação de Marx), as "*propriedades"* [*Eigenschaften*] ou "qualidades" [*Qualitäten*] essenciais do átomo seriam responsáveis por contradizê-lo internamente. Essas propriedades ou qualidades seriam inicialmente três: tamanho, força e peso. Todo átomo as teria. Marx apresenta explicitamente essa contradição, logo na abertura do capítulo II: "Ter propriedades contradiz o próprio conceito de átomo [*Es widerspricht dem Begriff des Atoms, Eigenschaften zu haben*]"[124]. Em seguida, complementa:

> "Pelas qualidades [*Qualitäten*] o átomo adquire uma existência que contradiz o seu conceito; é posto como *uma existência exteriorizada* [entäußertes], *diferente da sua essência* [Wesen]. É essa contradição o principal interesse de Epicuro. Assim que ele postula uma qualidade, [...] ao mesmo tempo contrapõe determinações que destroem essa qualidade em sua própria esfera, fazendo valer o conceito do átomo. Portanto, ele determina todas as qualidades numa forma em que elas se contradizem."[125]

Para Marx, Epicuro teria traçado contraditoriamente *o conceito de átomo* para que fosse alcançada a sua exteriorização (ou seja, para fazer com que o princípio atômico se manifestasse e compusesse a realidade). Em síntese: dado que conteria uma contradição interna, o conceito de átomo passaria a seu oposto, aos diversos elementos do mundo efetivo. A contradição interna operaria como uma espécie de motor impulsionador do átomo à vigência, à objetivação. Graças à contradição, o átomo iria da essência à aparição (existência). Marx termina o capítulo II reafirmando a diferença entre tal concepção, que compreende uma *forma de aparição*, e a concepção de Demócrito, meramente empirista, não fenomenológica:

> "A consideração das qualidades dos átomos nos dá o mesmo resultado que a consideração da declinação, ou seja: Epicuro objetivou [*verobjectivirt*] a contradição [*Widerspruch*] entre essência e existência [*zwischen Wesen und Existenz*] presente no conceito de átomo. Assim, forneceu-nos a ciência do atomismo. Enquanto isso, em Demócrito não se

---

lógica com um grande 'L' à lógica de *O Capital*". In BOITO, A; TOLEDO, C. N. *et al*. (Orgs.), *Marxismo e Ciências Humanas*, FAPESP/Cemarx, IFCH-UNICAMP, São Paulo, 2003.

[124] Cf. MARX, K., *Differenz...*, *op. cit.,* p. 40. Curiosamente, nesse trecho Marx relembra comentadores modernos que afirmam que "Epicuro não atribuiu qualidades aos átomos". Para Marx, isso seria contestado por todos os registros da Antiguidade. Assim, só poderia ser produto da ignorância, ou melhor, da incapacidade, da parte desses comentadores, em relacionar as qualidades do átomo e seu conceito. Marx cita então Espinoza, numa máxima que tomará para vida e expressará em diversos momentos: "a ignorância não é argumento".

[125] *Idem, ibidem*, p. 40. Como se vê, na análise da tese de doutorado de Marx não traduzimos "entäußertes" por "alienada", mas por "exteriorizada". Isso porque, como veremos à frente, a concepção de Epicuro é contrária à ideia de alienação. Trata-se de uma filosofia que combate ou nega (ao menos de acordo com a interpretação de Marx) a própria noção de alienação.

> encontra nenhuma realização do princípio por si mesmo; apenas o lado material é registrado e hipóteses são erguidas em prol da empiria."[126]

Como se vê, o conceito de átomo, antes essência absoluta, é agora compreendido como contendo em si uma contradição. A passagem entre essas duas formas do conceito, assim como no início da *Ciência da Lógica* de Hegel, é estabelecida ao modo místico. Veremos como a limitação hegeliana, presente em Marx, comprometerá sua própria crítica. Isso fica mais claro na contraposição do autor às duas formas seguintes de átomo.

Marx contra a distinção entre "átomos princípios" e "átomos elementos"

No capítulo III da segunda parte, Marx está preocupado em refutar concepções advindas de discípulos ou comentadores de Epicuro. Tendo em vista o problema da manifestação (passagem da essência à existência), tais intérpretes teriam concebido que em Epicuro haveria dois tipos de átomos, os "átomos princípios" [*ἄτομοι ἀρχαί*], que corresponderiam à forma essencial (não contraditória), e os "átomos elementos" [*ἄτομα στοιχεία*], conforme à realidade (contraditória). Para Marx, essa interpretação seria errônea, produzida sob influência dos conceitos de "princípio" e "elemento" existentes na filosofia de Aristóteles. Marx reconhece certo valor nessa diferenciação, mas argumenta que em Epicuro *existiria apenas uma noção de átomo* (não duas, "átomo princípio" e "átomo elemento"). Os conceitos de *princípio* e de *elemento*, assim, seriam meramente *determinações* de um *mesmo átomo*. Diz literalmente Marx:

> "Entretanto, não nego inteiramente essa distinção [entre as noções de "princípio" e "elemento"]. Apenas nego a existência de dois tipos diferentes de átomos fixos [*fixe Arten von Atomen*]. Pelo contrário, [princípio e elementos] são determinações diferentes de um e mesmo tipo [*einer und derselben Art*] [de átomo, *RP*]."[127]

Aqui vemos saltar as primeiras contradições na exposição de Marx. Assim como os antigos comentadores de Epicuro, a nosso ver Marx é sim obrigado a trabalhar com dois tipos de átomo (dado que se baseou, na prática, num átomo ontologicamente puro, tal qual o "Ser puro" de Hegel, e deduziu dele, ao modo artificial/místico, um átomo contraditório, que

[126] *Idem, ibidem*, p. 44. Grafia alemã conforme o original.
[127] *Idem, ibidem*, p. 45.

daria base à efetivação). Todavia, Marx não quer aceitar dois tipos de átomos, pois isso o levaria a atribuir vigência própria, fixa, autossubsistente ao mundo real (conformado pela substância do "segundo tipo" de átomo, dos "elementos"). Na linha de seu amigo Bauer, Marx tenta – sem sucesso, como veremos – ser um completo antissubstancialista. Aliás, parece-nos que é isso que ele teria visto de belo em Epicuro, o qual concebia deuses (o princípio) fora do mundo e da existência. Da mesma forma, Epicuro, segundo Marx, concebia uma substância primeira (o átomo, em seu conceito), mas esta não estaria presente, fixa e permanentemente, na realidade, nos elementos. Essa substância (o conceito puro de átomo), tal qual os deuses, criaria os elementos do real e lhes viraria em seguida as costas. Assim, os elementos poderiam viver livremente e perecer no tempo. A efetividade não seria perene, fixa, subsistente por si, como seriam os deuses e o conceito de átomo. Este, por isso, *não se repartiria em dois*, um átomo conceitual e outro dos elementos do mundo. Seria preciso que *o mesmo átomo assumisse duas determinações*, uma de seu princípio e outra de criar os elementos, para que estes vivessem livremente, sem a substância, até seu perecimento.

Como analogia didática – tentando esclarecer essa complexa passagem –, Marx recorre à noção epicurista de "infinito" [*το άπειρον*] e demonstra que ela não teria, na filosofia de Epicuro, qualquer autonomização. O infinito não existiria em si e por si, mas seria apenas uma *determinação acidental* ou *qualidade* do conceito puro de átomo. Vejamos, com Marx:

> "O infinito [*Unendliche*], το άπειρον ou *infinitio*, como Cícero traduz, é às vezes usado por Epicuro como uma natureza especial; sim, precisamente nos mesmos lugares em que encontramos στοιχεία [elementos] determinados como uma substância fixa subjacente [*eine fixe zu Grunde liegende Substanz*], encontramos também άπειρον [infinito] autonomizado [*verselbstständigt*].
>
> Agora, porém, de acordo com as próprias determinações de Epicuro, o infinito não é uma substância especial nem algo separado dos átomos e do vazio, mas antes uma determinação acidental deles. [...] o άπειρον [infinito] expressa uma qualidade [*Qualität*] [...]."[128]

O infinito é descrito como mera *qualidade* do conceito puro do átomo (como antes foram as noções de tamanho, força e peso). Ele não é substancial. Da mesma forma, portanto – e é disso que tratávamos antes da analogia com a noção de *infinito* –, também os

[128] *Idem, ibidem*, p. 46. Acima, a tradução de "substância fixa subjacente", como se nota, pode não ser perfeita. O "ir ao fundo", "*zugrund gehen*" (tornar-se fundamento), é aqui expresso como algo que subjaz, valorizando a noção de algo que fica separado, abaixo (sub). Em outra citação optaremos pela forma mais literal. À frente, em outro capítulo, quando tratarmos do *Manuscrito de Kreuznach*, destacaremos melhor a importância da ideia de uma "substância que subjaz" ou "fundamento fixo".

"elementos" não poderiam conformar uma "substância especial separada" (propriamente enquanto outra forma de átomo, o "átomo elemento"). Os elementos teriam de ser mera *determinação* do átomo; não teriam autonomia. A realidade não teria *substância* própria, por isso ela se esgotaria, corromper-se-ia e se desfaria.

Como aqui já se vê, a crítica de Marx à noção de *substância* – no que ele segue Bauer – é frágil, pois ela própria supõe uma substância primeira (no caso de Marx/Epicuro, um conceito puro de átomo). A confusão é tal que em certa altura Marx até concede que Epicuro possa ter se expressado mal aqui ou ali, ou que seu principal discípulo (Metrodoro) possa ter deturpado a concepção original do mestre, dando existência autônoma (como "átomo elemento") a algo que seria mera determinação. Diz Marx:

> "O próprio Epicuro pode ter estabelecido a determinação em que o átomo *στοιχεῖον* [elemento] é um tipo autônomo e original de átomo, o que, aliás, de acordo com a prevalência de uma fonte sobre a outra, não é o caso. Ou talvez Metrodoro, o discípulo de Epicuro, pode – no que nos parece mais provável – ter primeiro transformado a determinação diferenciada numa existência diferenciada."[129]

As contradições da exposição – ao menos para nós – saltam aos olhos. Todavia, sigamos. Se em Epicuro (segundo Marx) existiria essa diferenciação interna a um mesmo átomo, em Demócrito nada disso existiria (nem a suposta separação em dois átomos nem a diferenciação interna a um mesmo átomo). Para Demócrito, diz Marx, "o átomo tem apenas o sentido de στοιχεῖον [elemento], de substrato material"[130]. Por isso, reinaria nessa concepção a pura empiria.

Antes de dar um novo passo em sua exposição, Marx recapitula o que dissera: reafirma que existiria no conceito epicureio de átomo uma *contradição* interna entre essência e existência, matéria e forma; que tal contradição proviria do fato de o átomo ser dotado de propriedades ou qualidades (tamanho, forma e peso); e que graças a tal contradição "o átomo se estranhou de seu conceito [*ist das Atom seinem Begriff entfremdet*]"[131]. Por meio desse processo de exteriorização, o átomo completou sua construção: "da repulsão e da aglutinação de átomos qualificados surge então o mundo aparente [*erscheinende Welt*]"[132]. Com tal recapitulação, Marx buscava superar dificuldades visíveis na exposição e preparar a passagem

[129] *Idem, ibidem*, p. 46.
[130] *Idem, ibidem*, p. 47.
[131] *Idem, ibidem*, p. 47.
[132] *Idem, ibidem*, p. 47.

à crítica à noção de substância. Mas, curiosamente, para isso ele é obrigado a reapresentar *o conceito de átomo como substância pura*... Vejamos:

> "de acordo com seu conceito, o átomo é a forma absoluta, essencial [absolute, wesentliche] da natureza. *Essa forma absoluta é agora* [quando se torna realidade mundana, *RP*] *degradada a matéria absoluta* [absoluten Materie]*, a substrato disforme do mundo aparente* [formlosen Substrat der erscheinenden Welt]."[133]

No processo em que tudo viria a ser – na criação do mundo fenomênico –, a forma material do real seria ela própria a degradação do conceito substancial de átomo. O mundo da aparência teria uma espécie de vivência livre frente ao átomo, pois este o criaria e, no mesmo instante, posicionar-se-ia externa e indiferentemente, sem se corromper (restando como fundamento último, como os indiferentes deuses de Epicuro). Diz Marx, na sequência imediata:

> "Os átomos são de fato a substância da natureza [*Substanz der Natur*], da qual tudo surge, na qual tudo se dissolve; mas a constante aniquilação do mundo aparente não leva a nenhum resultado. Novas aparências são formadas; o próprio átomo, entretanto, fica sempre como fundamento [*zu Grunde liegen*]. Na medida em que o átomo é pensado em termos de seu conceito puro, [como] espaço vazio, a sua existência, a natureza, é aniquilada [*vernichtete*]. Na medida em que [o átomo] avança para a realidade, afunda-se como base material, a qual, como portadora de um mundo de relações múltiplas, nunca existe senão em formas indiferentes e externas."[134]

Como se vê, para Epicuro (na interpretação de Marx) haveria sim um *substrato material perene do mundo*, uma *substância*, expressa no próprio conceito de átomo. Mas essa substância supostamente não se autonomizaria no mundo, não ganharia vida própria, pois, uma vez criados os elementos mundanos, ela ficaria à parte deles ("afundaria", quedando como funamento). O universal, como os deuses, não interferiria propriamente nos elementos. Por isso, estes não seriam "universais concretos". Ou seja: eles não atingiriam a forma superior do *singular,* na qual o *particular teria dentro de si o universal*. Eles seriam *singulares abstratos*, largados à própria sorte. *A filosofia de Epicuro seria, para Marx, um elogio à singularidade abstrata.* Eis por que nosso autor afirma, com uma frase de efeito, que

[133] *Idem, ibidem,* p. 47. O itálico é de Marx.

[134] *Idem, ibidem*, p. 47. Aqui optamos por traduzir "*zu Grunde liegen*" em forma mais literal, por "fica como fundamento", não por "subjaz".

"[a] singularidade abstrata [*abstracte Einzelheit*] é a liberdade de existência, não a liberdade na existência"[135]. A primeira forma de liberdade consistiria no mero e simples existir livremente, não submetido a nada; a segunda, na liberdade contida *dentro* da existência (como que colocada ali por *alguém*, intrometida). A segunda forma é, digamos, mais intromissiva do que a primeira. É difícil novamente não fazer um paralelo com a situação política da Confederação Germânica de então, na qual o reino monárquico prussiano e seu direito positivo se intrometiam demasiadamente na "liberdade" dos indivíduos e mesmo dos diversos pequenos Estados alemães. Disso para a defesa de um Estado burguês independente do jugo prussiano, como se vê, há um passo.

Enfim, Marx termina o capítulo III afirmando que seria graças a essa concepção de natureza desprendida que a substância fundamental (conceitual) do átomo se manteria. Pois se o átomo "solta", por assim dizer, os elementos naturais à própria sorte, então o fenecimento destes apenas reafirmaria a *perenidade da substância atômica primeira*. Diz Marx: "a morte da natureza tornou-se sua [do átomo] substância imortal [*unsterbliche Substanz*]"[136].

A lógica formal do "tempo"

No capítulo IV da segunda parte Marx introduz o problema do "tempo". Aqui fica ainda mais claro como ele, por afinal manter um traço substancialista (o conceito de átomo análogo ao de "Ser puro"), tem de se afastar de um pensamento dialético e cair em aspectos de uma lógica formal.

Para Epicuro (segundo Marx), o conceito de *tempo* seria responsável por *ativar a realidade fenomênica* (a realidade aparente) enquanto tal. Ao passo que a noção de "composição" dos atos (sua junção, resultado dos choques, que produziria os elementos) seria *passiva*, a noção de tempo seria *ativa*. A ideia aqui apresentada não é das mais complexas: o átomo (em sua determinação de princípio, conceito puro) só se tornaria realidade (na determinação dos "elementos" do mundo) graças a um processo de *separação temporal*. Num momento ele é uma coisa, noutro, é outra. Agora é princípio (conceito), amanhã, realidade mundana. Em suma: o átomo não poderia ser conceitual (princípio) e elementar *ao mesmo tempo* – ou é uma coisa, ou é outra. Estamos claramente diante de um pensamento formal,

[135] *Idem, ibidem*, p. 47. A grafia alemã corresponde à original.
[136] *Idem, ibidem*, p. 47.

similar ao da *dynamis* (potência de movimento) aristotélica, em que algo pode ser e não-ser, *com a condição de estar separado no tempo* (ou seja, pode ser hoje e pode não-ser amanhã, mas nunca ser e não-ser ao mesmo tempo)[137].

Curiosamente, ao inserir a noção de *tempo*, Marx uma vez mais é obrigado a afirmar que o *conceito de átomo,* em Epicuro, *é puro e não contraditório*. Logo no primeiro parágrafo do capítulo IV, o átomo, frente ao problema do tempo, é descrito da seguinte forma:

> "Visto que a matéria no átomo, tomada como uma relação pura consigo mesma, é isenta de toda mutabilidade e relatividade, segue-se imediatamente que o tempo deve ser excluído do conceito de átomo, do mundo da essência [*der Welt des Wesens*]. Pois a matéria é eterna e autônoma [*ewig und selbstständig*] apenas na medida em que é abstraída do momento temporal. Nisso concordam Demócrito e Epicuro."[138]

Como se vê, o conceito de átomo vive no "mundo da essência"; é isento de toda mutabilidade e relatividade. Sua matéria é eterna e autônoma etc. Por isso, ele não admite a noção de "tempo". Temos aí uma concepção substancialista pura, de tipo parmenideano – e, não à toa, coincidente entre Epicuro e o "positivo" e "mecânico" Demócrito.

À frente, ainda no mesmo capítulo, Marx nos explica em maiores detalhes como operaria o conceito de "tempo". Ele seria algo como um "fogo da essência", que provém do átomo e consome o que existe. Assim, tudo o que *existe* seria demarcado pela "inessencialidade", ou seja, seria *subtraído da noção de substância*. Tudo o que existe nasceria e morreria graças ao consumo do *processo temporal essencial*. Conforme Marx: "O tempo [...] é o fogo da essência [*das Feuer des Wesens*], que consome para sempre a aparência [*Erscheinung*] e lhe imprime a marca da dependência e da inessencialidade [*Wesenlosigkeit*]"[139]. Além disso, pela *ação* do tempo as coisas viriam não apenas à vida, mas também à *sensibilidade* (sendo assim finalmente apreendidas pelos seres humanos). Diz Marx:

> [...] A mutabilidade do mundo sensível, agora como mutabilidade, sua variação como variação, esse reflexo da aparência sobre si

[137] A noção de *separação no tempo* é, em geral, recurso de formas de pensamento lógico-formais. O pensamento dialético, pelo contrário, compreende *dois elementos diferentes ao mesmo tempo,* no mesmo instante. Veremos isso com mais calma quando tratarmos da filosofia de Feuerbach e sua dependência em relação às categorias aristotélicas. Adiantamos que Marx e Engels se contraporão expressamente a esse tipo de pensamento da chamada *Ideologia Alemã*.

[138] *Idem, ibidem*, p. 48.

[139] *Idem, ibidem*, pp. 49.

> mesma, que forma o conceito de tempo, tem sua existência separada na sensibilidade [*Sinnlichkeit*] consciente. A *sensibilidade do homem é, portanto, o tempo corporificado, o reflexo existente do mundo dos sentidos em si mesmo*."[140]

A essa altura do manuscrito, justamente ao tratar do tempo como sensibilidade, Marx afirma também que o "átomo, seu fundamento [fundamento do tempo, *RP*], só é notado pela razão [*Vernunft*]"[141]. Assim, aqui, são separados no tempo o átomo como elemento suprassensível (em seu conceito, apreendido apenas pela *razão*) e sua determinação como elemento sensível (captado pela *sensibilidade* humana). Uma vez mais, registra-se um pensamento não dialético, que antepõe e separa temporalmente o sensível do suprassensível. Não à toa, Marx termina o capítulo IV da segunda parte expressando uma *clara dicotomia entre um mundo da razão e um mundo dos sentidos*: "Os sentidos são, portanto, os únicos critérios da natureza concreta, assim como o é a razão abstrata no mundo dos átomos"[142]. Expressa-se aí, diga-se de passagem, algo bastante diferente do que Marx realizará em análises posteriores[143].

Os "meteoros"

O capítulo V, último do livro, trata do problema dos corpos celestes (chamados "meteoros"). Marx aqui tenta demonstrar como Epicuro sucumbe graças às suas próprias contradições. Todavia, aqui, a nosso ver, a exposição de Marx assume uma feição bastante artificial. É como se, ao final de todo o processo, após marchar ao lado de Epicuro por páginas e páginas, Marx se desse conta das suas inconsistências; temendo afundar junto com o autor da Antiguidade, Marx serve-se de um recurso *deux ex-machina* e desembarca da nau epicureia.

O capítulo V é iniciado esclarecendo-se que a concepção de Epicuro a respeito dos meteoros seria oposta não apenas à de Demócrito, mas também à da filosofia grega em geral. Epicuro estaria em *conflito com os meteoros* (corpos celestes), ao passo que na tradição

---

[140] *Idem, ibidem*, p. 50.

[141] *Idem, ibidem*, p. 49.

[142] Cf. MARX, K., *Differenz...*, *op. cit.,* p. 51. Talvez para não transparecer tão clara dicotomia, Marx tenta argumentar que o átomo seria a "autoconsciência abstrata", e a natureza sensível, por sua vez, seria a "autoconsciência empírica", objetivada. Como se vê, é uma clara projeção de hegelianismo para tentar transpor os dilemas da filosofia epicureia. Seja como for, há um retorno à problemática socrática (não dialética) da relação entre mundo sensível e inteligível.

[143] Veremos um pouco melhor ao final deste capítulo.

filosófica grega reinaria sempre "a adoração dos corpos celestes, num culto celebrado por todos"[144].

Para explicá-lo, Marx argumenta como, desde tempos imemoriais, haveria um tipo de divinização do céu. A compreensão das sociedades humanas de que haveria algo permanente e regular nos movimentos dos corpos celestes (o "nascer" e o "pôr" do sol, o movimento da lua, a ordem das estrelas etc.) as teria levado a crer num ser ou essência superior. Trata-se de um processo de ontologização. Diz Marx que "os antigos atribuíam ao céu o lugar superior, dos deuses, porque só ele é imortal". E o céu receberia ainda outros atributos divinos: "a doutrina atual [...] testifica que ele [o céu] é indestrutível; não surgiu e não compartilha dos infortúnios mortais. Dessa forma, nossos conceitos correspondem ao vaticínio sobre Deus". Para essa longa tradição, seria "evidente que só existe *um céu*"[145]. Assim, há longo tempo o céu seria definido com base em atributos divinos, o que conformaria uma doutrina unitária – em essência, religiosa – de explicação dos fenômenos celestes.

Epicuro, entretanto (segundo Marx), seria contra tudo isso: "Epicuro se contrapôs aos que acreditavam que o homem precisa do céu"[146]. Afinal, se houvesse um céu, permanente e fixo, bem explicado de uma única maneira (com a religião), ele perturbaria a *ataraxia* da autoconsciência. Com tais atributos eternos e perfeitos, os corpos celestes seriam como deuses. Mas então eles *apareceriam aos homens* (não mais seriam indiferentes). Tudo isso parece colocar em cheque a doutrina de Epicuro. Portanto, os corpos celestes não poderiam ser explicados com base numa doutrina regular, mas de forma múltipla, irregular e indeterminada. Isso talvez fique mais claro num ponto em que Marx registra a contraposição entre Epicuro e Aristóteles:

> "[...] enquanto *Aristóteles*, em concordância com os demais filósofos gregos, torna os corpos celestes eternos e imortais [*ewig und unsterblich*], porque sempre se comportam da mesma maneira; [...] *Epicuro* afirmou, em contraposição direta, que ocorre precisamente o inverso [*umgekehrt*]. Assim, [em Epicuro, *RP*] a teoria dos meteoros foi especificamente diferenciada de todas as outras doutrinas físicas, ao se afirmar que neles [nos meteoros, *RP*] tudo acontece de modo múltiplo e não regulado [*mehrfach und ungeregelt*], que tudo neles pode ser explicado por um número indefinido de razões. Sim, enfurecido e com afinco ele [Epicuro, *RP*] rejeita a opinião contrária; daqueles que aderem a um modo de explicação e excluem todos os demais, que atribuem algo uno, portanto

[144] *Idem, ibidem*, p. 51.
[145] Todas as citações nesse parágrafo, em *Idem, ibidem*, p. 52.
[146] *Idem, ibidem*, p. 53.

> eterno e divino, aos meteoros, [e por isso] caem servilmente em explicações vãs e truques de astrólogos; ultrapassam os limites da fisiologia e abraçam o mito; [...] nem mesmo sabem como a ataraxia está em perigo [*in Gefahr*]. Sua tagarelice deve ser desprezada."[147]

Eis por que Marx sintetiza afirmando que, para Epicuro, "a eternidade dos corpos celestes perturbaria a ataraxia da autoconsciência [*Ataraxie des Selbstbewußtseins*], e disso resulta necessária e rigorosamente que eles [os corpos celestes] não são eternos"[148].

Até aqui, tudo parece caminhar bem, em forma relativamente compreensível, de acordo com os princípios e pressupostos gerais da teoria de Epicuro (conforme explicitada por Marx ao longo de toda a tese). Todavia, é-nos apresentada bruscamente *uma inversão de tudo*, algo praticamente indecifrável. Marx a registra assim: "surge uma antinomia enigmática [*räthselvollere Antinomie*]"[149]. Temos frente a nós, repentinamente, *o "problema insolúvel" da filosofia epicureia*, aquele a que Marx se referira no prefácio (e se gabara de resolver). Em que consistiria?

A crise de Marx com o antissubstancialismo

Antes de tentar explicá-lo, registremos que não se trata propriamente de um problema *da filosofia epicureia*, e sim de uma questão *existente para Marx*. Nessa altura da exposição, curiosamente, *Marx não cita Epicuro uma única vez* (é o trecho mais longo da tese sem qualquer citação a algum fragmento – direto ou indireto – da obra de Epicuro[150]. Na realidade, o que Marx ora apresenta *é uma conclusão sua*, não de Epicuro. O mau é que isso não fica claro. A exposição é para lá de confusa. Assim, temos de considerar que a apresentação das teses de Epicuro *terminou acima, em seu combate aos que atribuiriam caráter divino (permanência, fixidez, substancialidade) ao céu.*

Em que consiste, enfim, o problema ora apresentado (e supostamente solucionado) por Marx? Em suma: na ideia de que os corpos celestes, quando não são explicados na forma ontologicamente una – religiosa, que atribui ao céu características divinas –, devem ser concebidos como *a forma real dos átomos*. Ou seja: se afastássemos as

[147] *Idem, ibidem*, p. 54.
[148] *Idem, ibidem*, pp. 54-5.
[149] *Idem, ibidem*, p. 55.
[150] Pouco mais de duas páginas, na edição da *MEGA2,* ora utilizada.

visões mítico-religiosas, poderíamos explicar os corpos celestes enquanto *a forma suprema do próprio conceito epicureio dos átomos*. Diz-nos Marx:

> "O átomo é a matéria na forma autônoma, de singularidade [*Einzelheit*], como se fosse a gravidade representada [*vorgestellte Schwere*]. A realidade mais elevada da gravidade são os corpos celestes. Neles se resolvem todas as antinomias [*Antinomien*] entre forma e matéria, entre conceito e existência [...]."[151]

Aqui temos a introdução do conceito-chave de "singularidade" [*Einzelheit*], no sentido hegeliano de "universalidade concreta"[152]. Os corpos celestes são agora apresentados como o particular que contém em si o universal (o conceito). Eles seriam a forma em que o particular e o universal finalmente se reconciliariam, superando todas as contradições anteriores, reestabelecendo em nível superior a identidade inicial, antes meramente conceitual. Assim, *os meteoros seriam a forma realizada, vigente, em que se encarnaria o conceito atômico*. Nos corpos celestes, diz o autor, "realizam-se todas as determinações exigidas pelo conceito de átomo". Para esclarecê-lo, Marx enumera as exigências do conceito de átomo e registra como elas estariam nos meteoros:

> "Os corpos celestes são eternos e imutáveis [*ewig und unveränderlich*]; têm seu centro de gravidade em si mesmos, não fora de si [ou seja, são *causa sui*, *RP*]; seu único ato é o movimento, e, separados pelo espaço vazio, caem em linha reta, formam um sistema de repulsão e atração no qual mantêm sua autonomia [*Selbstständigkeit*]; finalmente, produzem o tempo numa forma de manifestação de si mesmos. *Os corpos celestes são, assim, os átomos tornados efetivos* [die wirklich gewordenen Atome]. Neles, a matéria recebe a singularidade [*Einzelheit*]."[153]

Tal concepção – aliás, super-hegeliana – é exclusivamente de Marx. Em Epicuro nada há disso. Este, explica nosso autor, pôde apenas "antever" ou "vislumbrar" [*erblicken*] tais conclusões (todavia, Marx não nos indica onde...). Por ter supostamente antevisto, Epicuro teria pressentido a gigantesca crise em que se metera seu sistema filosófico. "Esta é a sua maior contradição [*sein größter Widerspruch*]", afirma Marx, e segue: "Epicuro, por isso,

---

[151] *Idem, ibidem*, p. 55.

[152] Nunca é demais alertar que *Einzelheit* não deve ser traduzida por "particularidade", como às vezes se nota. "Particularidade", em Hegel, é *Besonderheit*. Os conceitos de "singularidade" e "particularidade", para Hegel e para os jovens hegelianos (portanto também para Marx nesse período), têm sentido diferente. Se confundidos, confunde-se o que aqui se busca expressar.

[153] *Idem, ibidem*, p. 55.

sente que suas categorias anteriores entram aqui em colapso". Marx diz ainda que esse "pressentimento" de Epicuro seria "o conhecimento mais profundo de seu sistema, a consequência mais compenetrada", a qual ele "sente e expressa conscientemente"[154]. Todavia, novamente, Marx não nos indica onde Epicuro "pressente" "conscientemente" tudo isso. *Temos apenas Marx falando por Epicuro*.

Enfim, em resumo, a "solução" teórica geral do sistema de Epicuro, segundo Marx, estaria contida na compreensão de que os corpos celestes seriam *a realização do conceito de átomo*. Os corpos celestes resolveriam contradições como "essência *versus* existência", "forma *versus* conteúdo" etc. Diz-nos Marx que "*[n]os corpos celestes* [...] *essa contradição se extingue*, os momentos conflitantes se reconciliam [*versöhnt*]"[155]. Mas essa solução superior, para nosso autor, seria também *uma nova apresentação do conceito de autoconsciência*, agora em âmbito superior. Temos aqui, portanto, um elemento inédito na exposição, que cabe analisar em maior detalhe, referente a outra forma do conceito de autoconsciência.

Antes de viver em sua verdadeira e concreta *singularidade* (ou seja, encarnado nos corpos celestes), o átomo teria existido identitariamente apenas no mundo conceitual (acessível pela razão). Na sequência desse momento inicial pleno, o átomo seria, como vimos, levado à sua primeira oposição interna (com a noção de qualidade), a qual o faria abrir-se (exteriorizar-se) e manifestar-se na contradição entre essência e existência. Isso daria passo ao movimento, do qual afinal surgiria a autoconsciência (pelo movimento de repulsão produzido no encontro de átomos livres). Aí teríamos, portanto, *a primeira forma de autoconsciência*. Ela ainda se referiria à *singularidade abstrata*, ou seja, seria uma forma determinada por contradições (como a entre essência e existência), aquém da identidade e da resolução. Agora, porém, *nos corpos celestes*, atingiríamos *um novo patamar da noção de autoconsciência*, no qual as contradições seriam resolvidas, solucionadas, atingindo a absoluta identidade. Essa seria a autoconsciência na forma do *verdadeiro singular, como universal concreto*. Diz Marx:

> "Porém, agora que a matéria se reconciliou com a forma e se tornou autônoma [na forma dos corpos celestes, *RP*], a autoconsciência escapa de sua crisálida e se proclama como o verdadeiro princípio [*wahre Princip*] [...].
>
> Por outro lado, isso se expressa da seguinte forma: ao receber a singularidade [*Einzelheit*], ou seja, a forma, tal como acontece nos corpos

[154] Todas as citações acima em *idem, ibidem*, p. 56.
[155] *Idem, ibidem*, p. 56.

> celestes, a matéria deixou de ser *singularidade abstrata* [abstracte Einzelheit]. *Tornou-se singularidade concreta, universalidade* [concrete Einzelheit, Allgemeinheit]."[156]

Dos conflitos da filosofia epicureia, que teriam dado ensejo à autoconsciência singular abstrata, teria de surgir *necessariamente* – segundo Marx – a autoconsciência em sua forma superior, concreta e universal. Marx acredita que "a alma da filosofia natural epicurista aparece na teoria dos meteoros". Esta seria, enquanto autoconsciência concreta e universal, a essência verdadeira da filosofia de Epicuro, muito embora ele mesmo talvez não o tivesse (segundo Marx) compreendido... É assim que Marx se vê, de certa forma, desenvolvendo ou supostamente melhorando (levando a termo) a filosofia de Epicuro.

Entretanto, ao fazê-lo – ao negar a "singularidade abstrata" em nome da supostamente "concreta" –, Marx também repensava o substancialismo (dos "meteoros") e comprometia tanto o elogio epicureio da liberdade quanto o antissubstancialismo baueriano. O autor resolve uma contradição (alcançando uma identidade substancial) que Epicuro, ao que nos parece, não queria nem tentara resolver. Por retornar à identidade, é como se Marx afinal oscilasse entre as concepções de Bauer (antissubstancialistas) e as de Hegel (substancialistas, no quesito Ser puro ou Absoluto).

Seja como for, por ter tentado levar tudo isso às últimas consequências, numa briga raivosa contra o universal, Epicuro, mesmo que sem sucesso geral (segundo Marx), teria sido "o maior iluminista grego [*größte griechische Aufklärer*]"[157]. É mais ou menos assim que Marx termina o capítulo V e o próprio livro. Como fechamento, lembra-nos de um poema de Lucrécio, elogioso a Epicuro:

> *Como a vida humana jazesse miseravelmente de olhos voltados*
> *à terra, oprimida sob grave religião,*
> *que desde as regiões celestes ostentava a cabeça,*
> *com horrível aspecto instando sobre os mortais,*
> *primeiro, um homem grego* [Epicuro] *ousou levantar os olhos*
> *mortais contra*
> *ela e o primeiro a pôr-se contra.*
> [...]
> *Assim, a religião lançada sob os pés, por sua vez,*
> *é esmagada, a vitória nos iguala ao céu*.[158]

[156] *Idem, ibidem*, p. 56. Grafia alemã conforme o original.
[157] Ambas citações do parágrafo em *Idem, ibidem*, p. 57.
[158] Trata-se dos versos 62 e segs. e 78 e segs., do livro primeiro de *De Rerum Natura*, de Lucrécio. Aqui nos valemos da tradução de Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira e Felipe dos Santos Almeida: LUCRÉCIO, *De Rerum Natura.* João Pessoa: Ideia, 2016.

Assim os homens tornar-se-iam deuses.

2.1.4. O apêndice à tese de doutorado

Não analisamos em maior detalhe o que restou do apêndice da obra. Na realidade, deste sobraram apenas as notas de rodapé (e mesmo assim não todas elas). Vale apenas comentar o seguinte. Numa das notas, a de número nove, Marx trata do tema da chamada "prova ontológica da existência de Deus" (ou seja, a ideia de que Deus, se pode ser pensado, existe). Para Marx, a prova ontológica seria uma tautologia, algo sem qualidade, sentido ou valor real. Se Deus pode ser pensado, não significaria que ele existe, mas sim que os seres humanos têm capacidade de pensar. A prova ontológica, mais do que comprovar a existência de Deus, *comprovaria a existência da "autoconsciência"*. Diz Marx que

> "as provas da existência de Deus nada mais são do que *provas da existência da autoconsciência* [Selbstbewußtseins] *humana essencial, explicações lógicas dela.* Por exemplo, a prova ontológica. Que ser é imediatamente quando é pensado? A autoconsciência."[159]

É assim que, num dos últimos registros da tese, o tema da *autoconsciência* ganha novamente destaque, no combate à religião. Pode-se dizer que ele *abre e fecha a tese*, portanto *é o elemento central da mesma*, seu conceito-chave, estruturador de toda a análise, muito embora pareça ter sofrido certa modulação ao longo do texto (do singular abstrato ao concreto).

***

Façamos um breve comentário final (com o perdão da redundância). A questão principal, parece-nos, consiste em saber em que medida Marx era ou não, aqui, um "baueriano".

Diríamos que Marx, sim, é aqui em grande medida "baueriano". Com todas as ressalvas das aspas pois, como se vê pela tese, ele é capaz de desenvolver um arrojado pensamento próprio. Mas dizemos ainda assim que ele é aqui baueriano pois o conceito-chave

[159] *Idem, ibidem*, p. 91

que então utiliza – do início ao fim – é, como vimos, o da *autoconsciência* [*selbstbewußtsein*] (apesar das modulações). Tal noção está aí em grande medida na maneira que Bauer a recortou do sistema hegeliano, ou seja, visando a afastar os elementos de tal sistema que transcendem a filosofia do espírito subjetivo. Isto é: valoriza-se a noção de "autoconsciência" numa forma em que são relativamente afastados os conceitos hegelianos de razão, espírito, religião, saber absoluto etc. Também outros elementos claramente bauerianos se fazem presentes aqui: a ideia do "rei-filósofo" (que Marx em certa medida ainda manterá até a virada de 1843 para 1844, como veremos); a concepção de devir filosófico do mundo (realização das ideias dos filósofos) e a ideia de "prática teórica". Também a divisão da escola hegeliana é analisada numa forma em que o autor se coloca "à esquerda" (todavia, como vimos, ele usa o termo "liberal" para se caracterizar). A posição de Marx em relação a Hegel (a defesa do velho mestre frente à impaciência dos discípulos) é bastante elogiosa, talvez até mais do que a observada em Bauer.

Mas há algo sobre o que podemos afirmar que Marx não segue fielmente Bauer. É a própria crítica frágil à noção de "substância". Ainda que aqui vejamos Marx elogiar Epicuro por combater tal noção, ao final da exposição tudo repentinamente se inverte. É verdade que Marx, ao deduzir os corpos celestes como "singulares" e "universais concretos", argumenta que tal forma superior da autoconsciência *inclusive ajudaria no combate à autonomização* da natureza. É como se essa forma superior da autoconsciência melhor ajudasse no combate à substância. Todavia, essa concepção *aparece de forma um tanto marginal*, pontual e confusa, apenas nas *três últimas páginas* do capítulo V (considerando-se ao menos o que restou do manuscrito). Parece-nos que Marx "sentiu conscientemente" – para brincarmos com a forma com que se referiu a Epicuro – que seu combate à substancialidade estava frágil e poderia ir à falência.

Assim, apesar da luta contra o substancialismo, Marx parte dele e retorna a ele. Afinal, o autor não se iniciou pelo conceito de átomo, considerado em todas as determinações ontológicas do "Ser puro" ou "Ser-Um" da tradição filosófica grega clássica (a começar por Parmênides)? Como querer combater a "substância" do mundo partindo-se de um Ser puro e divino, de um átomo com todos os atributos divinos? E mais, frente à necessidade de conceber a manifestação do átomo, justamente para que essa substância conceitual não se perdesse (corrompida pela contradição), Marx viu-se obrigado a recorrer a uma noção de *separação no tempo*, característica de um pensamento não dialético, lógico-formal,

identitário. Inclusive, o autor separou *temporalmente* o átomo conforme acessível pela *razão*, suprassensível, e o átomo conforme acessível pelos *sentimentos*, sensível[160]. Por fim, coerente com tudo isso, agarrou-se aos sagrados meteoros.

Ao menos para nós, é evidente que Marx – devido às contradições que necessariamente surgem ao tomar como ponto de partida a identidade (o conceito puro de átomo) – foi obrigado a concluir sua exposição com um retorno à identidade, à forma universal da "autoconsciência" (os meteoros), em que todas as contradições seriam solucionadas. Do contrário, sua exposição naufragaria junto com a filosofia de Epicuro. Marx, portanto, *fechou sua análise em forma substancialista*. Nisso, ele se afastou de Bauer, mas de forma um tanto constrangida, canhestra, como que em parte ocultando apressadamente o que constatava. E assim tornou à casa de Hegel.

É possível que Marx, antes de Bauer, tenha atingido – ou ao menos "pressentido" – os limites da tese antissubstancialista então defendida, na qual a "autoconsciência" era também um universal primeiro, abstrato (um substancialismo). Veremos tais problemas com mais calma no decorrer desta tese (e mostraremos que até mesmo Bauer teve de se defender dessa acusação).

Os impasses de Marx na redação de seu doutorado sobre Epicuro devem ter lhe acendido algumas luzes de cautela, indicando fragilidades no pressuposto geral baueriano (o que o fez agarrar-se a Hegel na dificuldade). Talvez por isso a ideia de publicação tenha sido abandonada (caberia a ele refletir melhor). E talvez por isso veremos Marx *passar com relativa facilidade, a partir de 1843, para um pensamento abertamente substancialista* (que preparará uma negação determinada, posterior, da substância-valor-capital).

***

Como se vê na imagem do certificado de doutorado de Marx, sua tese foi aprovada com distinção e louvor, sob a rubrica do Reitor, Prof. Karl Friedrich Bachmann.

[160] Marx depois considerará que essa forma de pensamento impede a compreensão da realidade. Quão diferente será, por exemplo, a descrição que Marx fará – décadas depois – da noção de mercadoria, em *O capital*. Nada haverá de uma separação *temporal* entre sensível e suprassensível. Logo no famoso primeiro capítulo (início do item 4, sobre o fetichismo da mercadoria), Marx afirma que a mercadoria é "uma coisa sensível e suprassensível [*ein sinnlich übersinnliches Ding*]". Cf. MARX, K., *Das Kapital, op. cit.,* p. 70.

Capítulo 3 – *Anedota Filosófica* e *Gazeta Renana*

Em 1841, como vimos, Marx foi aprovado em seu exame de doutorado. Seu plano imediato consistia no "combate acadêmico" ao lado de seu amigo Bauer. Todavia, como também vimos, este foi pouco depois demitido de seu cargo de professor na Universidade de Bonn, a pedido do próprio novo rei da Prússia, Frederico Guilherme IV[161]. Com o futuro de Bauer, selou-se também o de Marx. As portas da academia foram-lhe fechadas.

Sem outros planos para sobreviver, nosso autor optou por um caminho relativamente fácil e que lhe interessava: o de "publicista" (ou seja, daquele que *publiciza* ideias ou pontos de vista sobre problemas conjunturais). A rigor, tal ideia agradava não apenas a Marx, mas também a Bauer, que há tempos, como vimos, defendia que a filosofia deveria se imiscuir em assuntos práticos, "transformar" o mundo revolucionariamente etc. (e o próprio Bauer, pouco depois, em Berlim, animará *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Gazeta Geral Literária]). À época, jornalismo não se comparava ao que existe hoje, centralmente noticioso; compreendia em maior grau textos de opinião, de outra envergadura e profundidade, como artigos e mesmo ensaios longos, divididos em várias partes. Marx começou então a planejar diferentes projetos críticos e literários ao mesmo tempo, contatando suas fontes jovem-hegelianas. Seu projeto de maior envergadura consistiria numa crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel (trataremos disso no capítulo n. 5).

Por meio de seus contatos jovem-hegelianos, Marx se introduziu na profissão que exerceu – com altos e baixos – por cerca de duas décadas. Inicialmente, como seria natural, buscou oportunidades entre editores do próprio meio jovem-hegeliano, conhecidos seus. O primeiro a lhe abrir portas foi Arnold Ruge (1802–1880), importante figura do radicalismo jovem-hegeliano (e que à frente cooperará mais estreitamente com Marx, como veremos). Ruge já tinha publicado com grande sucesso – juntamente com Ernst Echtermeyer – os *Hallischen Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft* [Anais de Halle para arte e ciência alemãs], que burlaram a censura por um período e tornaram-se efetivamente porta-vozes do jovem-hegelianismo. Os *Anais de Halle* fizeram época com artigos seminais de David Strauß, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e outros (o próprio Ruge teve nele contribuições de grande relevo). Devido à censura, entretanto, Ruge teve de fechar sua

[161] Com um pretexto, como vimos: um brinde à concepção hegeliana e racionalista de Estado, num banquete em homenagem a um político liberal.

impressão em Halle e transferi-la para Dresden (onde reinava maior autonomia e liberdade de imprensa). Aí, em 1841, fundou os *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anais alemães para ciência e arte]. Marx comunicou a Ruge seus diversos projetos literários e acertou termos de sua colaboração com os *Anais Alemães*[162].

O programa político desse jornal era o de Ruge: um liberalismo-burguês expresso pelas reivindicações de governo constitucional e liberdade de imprensa[163]. Entretanto, ficava um pouco aberta a questão de saber se esse governo constitucional se realizaria por meio de uma monarquia esclarecida ou de uma república burguesa (e o próprio Marx, como veremos, embora fosse então republicano, deixava abertas tais questões em seus artigos, considerando os riscos advindos da censura política). Em suma: era a essa perspectiva geral que nosso autor, querendo ou não, tinha de se enquadrar.

O primeiro artigo que Marx escreveu como jornalista se chama "Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" [Observações sobre as mais novas instruções de censura prussiana]. Ele foi o primeiro redigido, mas não o primeiro publicado, pois sofreu uma censura completa. Somente veio a público um ano depois, em fevereiro de 1843, na revista *Anekdota Zur Neuesten Deutschen Philosophie Und Publicistik* [Anedota sobre a mais nova filosofia e publicidade alemã][164]. Publicada em Zurique (Suíça) por Ruge e Julius Fröbel

[162] Para o que virá, é rico destacar que Marx informou a Ruge (em carta de 5 de março de 1842) sua intenção de publicar uma crítica à obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel. E também adiantou parte de seu conteúdo. Nessa crítica, Marx pretendia demonstrar que uma monarquia constitucional, como a defendida por Hegel, era uma aberração, um hibridismo inconsistente, uma contradição em termos que caminharia para a sua autossupressão. Marx defende aí um governo em forma de república. À frente, no capítulo n. 5, veremos como Marx afinal acrescentou a essa crítica também um conteúdo filosófico novo, obtido a partir de 1843.

[163] Ver KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974, p. 63. Paul Kägi comenta ainda o seguinte sobre o programa político de gente como Ruge: "os 'hegelianos' mais raivosos seguiam exatamente o mesmo que fora inaugurado por Ludwig Börne nove anos antes" (*idem, ibidem*, p. 71). L. Börne (1786–1837) fora uma espécie de herói dos jovens hegelianos. Periodista sarcástico – de quem Marx copiou um pouco do estilo e da retórica inicialmente –, Börne é considerado por *alguns a figura política mais influente sobre a geração anterior à Revolução de Março de 1848* (o período chamado de *vormärz*, "pré-março"). Coube sobretudo a Börne, em seus escritos da década de 1820, o estabelecimento em solo alemão do programa pela liberdade de imprensa e de um governo constitucional. Ver mais sobre ele também em RUBEL, M. *Karl Marx: Ensayo de Biografia Intelectual*, Buenos Aires: RyR, 2012, p. 65.

[164] No espaço de tempo entre a redação do artigo (fevereiro de 1842) e sua publicação (fevereiro de 1843), Marx contribuiu com muitos outros artigos, para a *Gazeta Renana*, como veremos. Aqui analisamos o artigo enviado aos *Anais Alemães* em primeiro lugar, respeitando a ordem cronológica de redação (e não a de publicação). Vale notar ainda que o artigo "Lutero como árbitro entre Strauß e Feuerbach", escrito em janeiro de 1842 e publicado por A. Ruge na *Anekdota* no início 1843, assinado "Por um não berlinense", *não é de Marx*, como por décadas se pensou (e ainda hoje se afirma). É nele que se encontra a célebre afirmação sobre um necessário "purgatório no rio fogo" (literalmente, em alemão, *Feuer-Bach*). O engano tem origem na primeira edição da *MEGA*, dirigida por D. Riázanov, o qual afirmou que o artigo "seguramente" era de Marx. Todavia, estranhamente não constava nas *obras reunidas* de Marx (com textos coletados por ele mesmo), publicadas pelo editor Hermann Becker em 1851. Pesquisas ao final da década de 1960 apontam que o artigo provavelmente era

(1805–1893), a função da *Anekdota* era dar à luz o que era proibido em solo da Confederação Germânica[165].

Analisemos, em primeiro lugar, esse artigo de Marx, publicado na *Anekdota*, de Ruge e Fröbel. Em seguida, trataremos da atuação de Marx na *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana], da qual se tornará diretor, e por meio da qual projetará amplamente seu nome entre setores radicais alemães.

3.1. "Observações sobre as mais novas instruções de censura prussiana"

Em suas "Observações sobre as mais novas instruções de censura prussiana", Marx tece comentários ao novo édito real sobre censura, implementado para supostamente melhorar ("liberalizar") as leis anteriormente em vigência (que por sua vez tinham base nos reacionários "Decretos de Karlsbad", de 1819)[166]. Marx mostra que as novas leis, em vez de diminuir a censura, aumentavam-na, relativizando ainda mais os critérios de julgamento aplicados pelos censores. As novas leis tornavam jornalistas e escritores ainda mais reféns da pura arbitrariedade, pois os censores se tornavam, segundo Marx, ao mesmo tempo acusadores, defensores e juízes.

A análise de tal texto nos interessa aqui por apresentar um Marx ainda defensor de concepções normativas, vinculadas às noções de "verdade", "moralidade" e "Estado racional", adstrito portanto a um liberalismo radical (embora às vezes contido, visando a contornar a censura). Marx apresenta aí conceitos abstratos e essencializados, os quais busca contrapor, ao modo baueriano – enquanto *ideais* – à realidade então vigente.

---

do próprio Ludwig Feuerbach, que expressava no texto uma brincadeira com seu próprio nome. A questão é importante pois o artigo é apresentado como suposta prova de filiação de Marx às ideias de Feuerbach *já no início de 1842*, o que na realidade não tem consistência. No início de 1842, Marx não nutria grande respeito por Feuerbach (quando Bauer sugeriu o nome de Feuerbach a Marx, para editar a revista ateísta que então planejavam, o último posicionou-se contra). Retroprojetar um "feuerbachianismo" sobre o Marx de 1842 leva a erros de interpretação, pois diminui a influência de Bauer sobre o primeiro. Quanto à questão da paternidade do texto "Lutero como árbitro..." e os erros de interpretação daí decorrentes, ver o artigo clássico de SASS, H-M., "Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach'". *In International Review of Social History*. Vol. XII, 1967.

[165] A *Anekdota*, publicada em Zurique (Suíça) por Ruge e J. Fröbel em fevereiro de 1843, contou com importantes textos, tais como as "Teses Provisórias para reforma da filosofia", de L. Feuerbach. Tais teses tiveram grande impacto sobre Marx, como veremos à frente, nos próximos capítulos.

[166] Os decretos de Karlsbad (assim denominados devido à cidade em que foram outorgados), vigentes a partir de 20 de setembro de 1819, em resumo visavam a banir as associações estudantis universitárias nacionalistas (as influentes "Burschenschaften", que pregavam a unidade alemã), a demitir professores liberais e a ampliar a censura sobre a imprensa.

Marx inicia sua argumentação atacando o Artigo II do novo édito real, no qual constava que "a censura não deveria impedir investigações sérias e modestas sobre a verdade"[167]. Apresentando o problema dessa forma, explicava Marx, duas pedras seriam colocadas no caminho rumo à "verdade" [*Wahrheit*]: as noções de "seriedade" e de "modéstia". Para Marx, tais noções *não necessariamente* concerniriam "ao conteúdo investigado [à verdade], mas a algo externo ao conteúdo"; elas afastariam a investigação da "verdade", fazendo-a se preocupar com um desconhecido terceiro elemento. Em suma, uma investigação que a todo momento tivesse seus olhos fixos num terceiro elemento (na "seriedade" e na "modéstia"), argumenta Marx, perder-se-ia do caminho rumo à "verdade". Assim, pergunta-se retoricamente Marx, não seria o primeiro dever daquele que busca a "verdade" mirar diretamente a própria "verdade", sem se perder em ninharias à esquerda ou à direita? Marx então afirma algo curioso: "Além disso: a verdade é universal [*die Wahrheit ist allgemein*], não pertence a mim, mas a todos; ela me tem, não eu a tenho"[168].

Para o jovem Marx – no espírito geral do que defendeu em sua tese de doutorado –, seria necessário afastar ao máximo possível a religião das esferas públicas, acabando com sua direta influência sobre a vida dos indivíduos. Só assim, acreditava ele, poder-se-ia caminhar para um tipo de "Estado racional". Eis por que Marx lamenta que a instrução real "deseja basear o Estado não na *livre razão*, mas na fé"[169]. A própria "moralidade", assim, seria submetida à religião, o que, segundo Marx, confrontaria grandes filósofos como Kant, Fichte e Espinoza:

> "O legislador especificamente cristão não poderia reconhecer a moral como uma esfera independente e sagrada em si mesma, pois acredita que em sua essência ela pertence à religião. A moralidade independente ofende os princípios gerais da religião, e os conceitos particulares da religião são contrários à moralidade [...]. Segundo essa instrução, a censura terá de rejeitar os heróis intelectuais da moralidade, como Kant, Fichte e Espinoza, enquanto irreligiosos, violadores dos costumes, das boas maneiras e do decoro exterior. Eles assumem uma contradição fundamental entre moralidade e religião porque a moralidade repousa na autonomia do espírito humano, enquanto a religião repousa na heteronomia."[170]

---

[167] MARX, K., "Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion". *In Marx Engels Werke* (doravante, *MEW*), vol. 1, Berlim: Dietz, 1981, p. 5.

[168] *Idem, ibidem*, p. 6. Três anos depois, nas famosas teses *Ad Feuerbach*, Marx se voltará claramente contra qualquer busca por uma "verdade universal". Veremos isso com mais calma.

[169] *Idem, ibidem*, p. 12.

[170] *Idem, ibidem*, p. 13.

Como se vê, em seu combate à monarquia prussiana Marx se apoia em pensadores da burguesia ascendente, esclarecida, revolucionária.

A certa altura, nosso autor analisa uma arbitrariedade bárbara da nova lei: o intuito de reprimir as *meras tendências* de se cometer uma infração (e não propriamente o *ato de infringir*). A *mera tendência* geral de um escritor (seu "estado de espírito") seria motivo suficiente para uma repressão por parte do Estado (mesmo que o escritor não cometesse nenhum ato verdadeiro de infração). Para Marx, isso ocorreria porque o governo, que é apenas uma *parte* do Estado, passaria a ver a totalidade do Estado como lhe pertencendo. Afastada das noções *universais* de "verdade" e "moralidade", essa mera *parte* do Estado (o governo) viveria em luta permanente contra as demais partes, com destaque para a sua própria população subordinada (considerada então por Marx como *parte* do Estado). Tratar-se-ia de uma luta de particulares contra particulares, ou partes contra partes, nunca fundados propriamente num universal. A luta do governo contra a própria população *impediria a universalização de um Estado de tipo racional*. Marx argumenta o seguinte:

> "A lei contra o estado de espírito [contra a tendência, *RP*] não é uma *lei de Estado* promulgada por seus *cidadãos*, mas *a lei de uma parte contra outra parte.* A lei que pune a tendência abole a igualdade dos cidadãos frente à lei. É uma lei que divide, não uma que une, e todas as leis que dividem são reacionárias. Não é uma lei, é um privilégio."[171]

No mesmo trecho, segue Marx:

> "O Estado moral pressupõe que seus membros têm o *estado de espírito do Estado*, mesmo se atuarem *em oposição a um* órgão do Estado*,* contra o *governo*. Mas numa sociedade onde *um* órgão [o governo] crê ser proprietário único e exclusivo da razão de Estado e da moralidade de Estado, num governo que se opõe por princípio ao povo [*das Volk*], e que considera seu estado de espírito anti-Estado como o estado de espírito universal, normal, [numa sociedade assim] a má consciência dessa facção inventa leis [...] contra um tipo de sentimento que só reside nos próprios membros do governo."[172]

Como é evidente, o autor trabalha aqui com muitas concepções que depois abandonará. A primeira delas é a ideia (hegeliana) de que a *população* – família, sociedade civil, cidadãos em geral – *é parte do Estado*. Disso deriva-se politicamente a defesa de uma

[171] *Idem, ibidem*, p. 14.
[172] *Idem, ibidem*, pp. 14-15.

possível *universalização do Estado* (realização racional deste), que em Hegel – particularmente, nos *Princípios da Filosofia do Direito* – apareceu como uma dialética *do conjunto das partes* (da família ao rei). Veremos aos poucos como Marx abandonará tais concepções abstratas e equivocadas. Importa por ora notar que ele sustenta aqui a ideia de que é possível *liberalizar*, tirar das mãos *parciais* do governo o controle do conjunto das relações sociais (entre burocracia, estamentos, sociedade civil, famílias e indivíduos). Eis por que ele acusara pouco antes as instruções do rei de serem *pseudoliberais*:

> "É do esquema do pseudoliberalismo [*Scheinliberalismus*], quando compelido a fazer concessões, sacrificar pessoas e instrumentos, mas manter as coisas, a instituição. Assim se faz diversionismo para um público superficial."[173]

Esse liberalismo de Marx, no entanto, tem seus limites de radicalidade. Curiosamente, aqui, ao combater a lei que pune a mera tendência à infração, o autor afirma que ela pretende estabelecer um *terrorismo* tão absurdo quanto o de Robespierre à frente da Revolução Francesa (no chamado período do "terror" jacobino, da Convenção Nacional de 1793). Marx diz:

> "O escritor torna-se então vítima do *mais assustador terrorismo*, e é submetido à *jurisdição da suspeita*. Leis contra a *tendência*, leis que não dão normas objetivas, são leis de terrorismo [*Gesetze des Terrörismus*], como foram as inventadas em meio à situação de emergência estatal de Robespierre, ou como as da situação de corrupção do Estado sob os imperadores romanos."[174]

Cabe questionar: tal posição de Marx separa-o de Bauer, que vimos tecer grandes elogios públicos à Revolução Francesa (e mesmo ao terrorismo de Robespierre, embora acobertados por um recurso literário, na *Trombeta*)? A questão é complexa. Em primeiro lugar, todas as publicações de curto fôlego estavam estritamente sob as rédeas da censura. Somente publicações maiores – com mais de vinte e uma folhas dobradas, ou seja, formando brochuras – tinham maior liberdade de expressão[175]. Marx estava escrevendo para um jornal e

[173] *Idem, ibidem,* p. 4.
[174] *Idem, ibidem* p. 14
[175] O governo julgava que pouca gente, além dos círculos intelectuais, leria textos um pouco maiores. A esses círculos intelectuais era dada relativa liberdade de imprensa, mas sobre eles pesavam outras formas de controle, censura, espionagem etc. O fólio de então – o formato da folha [*Bogen*] de papel, a ser dobrada ao meio, utilizada na Alemanha – era de 396 mm por 316 mm.

não poderia, portanto, fazer qualquer elogio à Revolução Francesa (menos ainda ao "terrorismo" jacobinista). Mas, deve-se questionar, em nome disso faz sentido atacar o jacobinismo, a fase mais radical da Revolução Francesa? É possível que Marx tenha sido levado pelo sabor da polêmica literária. Afinal, acusar os outros de fazer o que eles mesmos acusam em você é sempre um recurso retórico impactante (ou seja, acusar o governo prussiano de agir de forma tão arbitrária quanto o governo jacobino). Todavia, é também plausível supor que Marx ainda não fosse tão radical em política quanto Bruno Bauer; que em linhas gerais Marx ainda ostentasse uma posição similar à de Hegel em seu período mais radical (da *Fenomenologia do Espírito*), ou seja, favorável à Gironda na Revolução Francesa.

Seja como for – e trazemos esse contraste para melhor localizar a produção literária de nosso autor em 1842 –, um outro Marx, *bastante diferente*, será acusado de "jacobinista", ao defender abertamente uma "ditadura" e um "terrorismo revolucionário" seis anos depois, em meio à Revolução de 1848[176].

Marx, ao final de suas "Observações sobre as últimas instruções...", defende abertamente a abolição da censura e rememora os seguinte versos latinos: *Rara temporum feticitas, ubi quae velis sentire et quae sentias direre licet* [Rara felicidade a dos tempos em que é lícito sentir e dizer o que se quer][177]. Espantaria se tal artigo tivesse passado pela censura!

3.2. Passagem à *Gazeta Renana*

A atuação na *Gazeta Renana* marcou profundamente a vida de Marx. Ele próprio o reconheceu em 1859, dezessete anos depois, em célebre declaração autobiográfica:

> "Nos anos de 1842/43, como editor da *Gazeta Renana*, fui constrangido pela primeira vez a falar sobre os chamados interesses

[176] Embora Marx defenda uma "ditadura" em meio aos eventos da Revolução de 1848, ela ainda não era a "ditadura do proletariado". Marx só passará a usar essa expressão *após* a Revolução de 1848. No longo balanço da revolução publicado na *Nova Gazeta Renana – Revista de Economia Política* ao longo do ano de 1850 (e depois reunido em livro, sob o nome de *Lutas de Classes na França*), Marx empregará pela primeira vez a expressão "ditadura do proletariado". Ver, quanto a isso, nosso artigo PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário...", *op. cit.*

[177] Marx aí realiza certa crítica a Hegel, que em seus *Princípios da Filosofia do Direito* afirmara que liberdade para se dizer o que quer é coisa de bárbaro. O ponto de vista conservador de Hegel fica claro quando afirma que é absurda e criminosa "a liberdade para difamações do governo, das suas autoridades, da pessoa do príncipe em particular, escárnio das leis, incitações à revolta [...]". Cf. o parágrafo 319 dos seus *Princípios da Filosofia do Direito*.

> materiais [*materielle Interessen*]. As negociações no Parlamento renano sobre o roubo de madeira e o parcelamento da propriedade fundiária, as polêmicas oficiais que o Sr. Von Schapper, então presidente da província do Reno, abriu contra a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale do Mosela, e finalmente os debates sobre o livre-comércio e tarifas protecionistas, deram-me a primeira ocasião para ocupar-me com questões econômicas [*ökonomischen*]."[178]

A *Gazeta Renana* foi um jornal fundado em 1º de janeiro de 1842, na cidade de Colônia (a principal da região da Renânia), para difundir concepções liberais, da burguesia e das "classes médias". No cabeçalho do jornal, abaixo do nome, expressavam-se claramente seus propósitos: "para política, negócio e ofício [*für Politik, Handel und Gewerbe*]". Todavia, não era a princípio um jornal oposicionista. Pelo contrário, a *Gazeta Renana* nascera como um jornal relativamente apoiado pelo governo para se contrapor ao forte jornal local *Kölnische Zeitung* [Gazeta da Colônia]. Este era voltado à população católica, portanto, aos olhos do governo prussiano, caía sob influência da França (aliada da Igreja Católica). À monarquia prussiana, assim, interessava fomentar jornais sob influência do protestantismo. Tal era a situação da *Gazeta Renana* (que, na realidade, era a recriação de um jornal anterior, de curta vida, à beira da falência[179]). Moses Heß (1812–1875) e Georg Jung (1814–1886) foram os principais articuladores da criação do jornal, para o que entraram em acordo com importantes representantes burgueses locais, como G. L. Camphausen (1803–1890), D. Oppenheim (1809–1889) e G. von Mevissen (1815–1899). Dos proprietários iniciais da *Gazeta Renana*, alguns desempenhariam importantes funções políticas (burguesas) na Revolução de 1848[180].

Em suma: não se tratava a princípio de um jornal propriamente oposicionista (embora em curto espaço de tempo se tornará isso). Menos ainda se tratava de um jornal "socialista" ou "comunista" (embora Marx, à frente do jornal, tenha sido obrigado a responder a essa acusação, como veremos). Os objetivos mais gerais da *Gazeta Renana* consistiam em

---

[178] MARX, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Para a Crítica da Economia Política], "Vorwort" [Prefácio], 1859. *In MEGA2*, II.2, Berlim: Dietz, 1980, pp. 99-100.

[179] Trata-se da *Rheinische Allgemeine Zeitung* [Gazeta Geral Renana], fundada em dezembro de 1839.

[180] Camphausen se tornará Primeiro-Ministro da Prússia quando da derrubada do Rei, por ocasião da Revolução de Março de 1848. Outro acionista da *Gazeta Renana*, D. Hansemann (1790–1864), será Ministro das Finanças no governo do primeiro. Marx os combaterá politicamente em meio à própria revolução, dedicando diversos artigos (em outro jornal, embora com nome semelhante: *Nova Gazeta Renana*) à crítica do governo. Sua posição em meio aos eventos não era todavia pela derrubada do governo de Camphausen, mas sim por sua radicalização (depois Marx fará um balanço das fragilidades dessa tática adotada). Tratamos dessas questões em PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário completa...", *op. cit.*

"salvaguardar o Código Civil napoleônico e o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, e finalmente levar a efeito a unificação política e econômica de toda a Alemanha"[181].

Moses Heß foi uma figura-chave na articulação inicial do jornal, na conquista dos seus acionistas etc. Com isso ele talvez acreditava poder dirigir o jornal (e teria todo o mérito para fazê-lo). Todavia, Heß era um "socialista" ou "comunista" (no caso dele, esses termos eram quase intercambiáveis). Veremos com mais calma, num capítulo à parte, suas posições. Por ora, vale apenas comentar que ele – que morara pouco antes na França – foi o primeiro responsável por introduzir o comunismo na Alemanha (e teve também, como veremos, grande influência sobre Marx e Engels até meados de 1845). Por isso, o jornal não poderia ser dirigido por Heß. O corpo de acionistas *não queria à frente de seu órgão liberal um partidário do "comunismo"*. Heß chegou a exercer o cargo de redator-chefe por poucos dias, quando da fundação do jornal, mas apenas até que outro nome fosse encontrado. O primeiro a ser aventado, curiosamente, foi o do influente economista Friedrich List (1789–1846), hoje conhecido como "pai" do protecionismo alemão, que declinou por motivos de saúde[182]. Pouco depois, após o cargo de redator-chefe passar rapidamente por mãos secundárias, escolheu-se Adolf F. Rutenberg (1808–1869) para exercê-lo. Com este, acenderam-se luzes vermelhas no governo prussiano. O nome de Rutenberg significava que a *Gazeta Renana* tornava-se propriamente um órgão do jovem-hegelianismo (mais um, ao lado dos de Ruge). Ou seja: o jornal encaminhava-se para a *oposição* ao governo.

Rutenberg era um jovem hegeliano, membro do Doktorclub berlinense, e contribuíra antes nos *Anais de Halle*, de Ruge. Além disso, era amigo e cunhado de Bruno Bauer, bem como amigo de K. Marx (este falara a seu pai sobre Rutenberg já na importante carta de 10 de novembro de 1837). Para piorar, Rutenberg fora pouco antes demitido de seu cargo de professor na Escola Real de Cadetes, devido a confrontos políticos (ou, possivelmente, problemas com alcoolismo). Ele era considerado pelo governo como um ardente revolucionário. A sugestão de seu nome para o jornal proveio do próprio Marx, que nesse momento encontrava-se em Bonn e se preparava para iniciar sua colaboração com a gazeta.

---

[181] MCLELLAN, D., *Karl Marx..., op. cit.,* p. 58.

[182] Marx fará em 1845 uma crítica ao livro *Das nationale System der Politischen Ökonomie* [O Sistema Nacional de Economia Política], de List. Veremos em maior detalhe na parte final desta tese.

Entretanto, Rutenberg mostrou-se um completo incompetente à frente do jornal. Em cartas de julho a Ruge, Marx lamenta ter sugerido Rutenberg e comenta não entender como ele poderia ser visto pelo governo prussiano como alguém perigoso. Devido à sua bagunça e a seus problemas com álcool, Rutenberg poderia, no máximo, diz Marx, ser visto como um perigo a si mesmo. Além disso, ele abria espaço demais ao grupo berlinense chamado de *Freien* [Livres], uma espécie de degenerescência esquerdista do Doktorclub. O grupo dos *Freien* era então dirigido por Edgar Bauer (1820–1886), irmão de Bruno Bauer, e dele participavam também Eduard Meyen (1812–1870), Max Stirner (1806–1856), Ludwig Buhl (1814–1882), Karl Nauwerck (1810–1891), Karl Köppen (1808–1863), Mikhail Bakunin (1814–1876), Friedrich Engels (1820–1895) e outros. Após sua demissão do cargo de professor na Universidade de Bonn, e tendo retornado a Berlim, também Bruno Bauer passou a compor os *Freien*. Esse grupo, todavia, dada a impotência frente à repressão, acentuara um tom extravagante, solipsista, ultrarradical, ultraesquerdista, que não coadunava com o tom sóbrio e responsável que os donos burgueses da *Gazeta Renana* pretendiam estabelecer. Os artigos dos *Freien*, aceitos sumariamente por Rutenberg, começavam a criar problemas demais com a censura, colocando em risco o futuro do jornal. Além disso, provocaram o ataque de vários outros jornais da confederação.

Marx já estava bastante ciente desses problemas. Numa carta de agosto ou setembro (data incerta) de 1842 a Oppenheim – figura-chave entre os financiadores do jornal –, expressou sua compreensão da necessidade de afastar o radicalismo vazio dos jovens hegelianos berlinenses e de realmente *dirigir* os colaboradores do jornal:

> "O assunto [a extravagância dos jovens hegelianos de Berlim, *RP*] deve ser discutido desapaixonadamente. Em primeiro lugar, discussões teóricas muito gerais sobre a constituição do Estado são mais adequadas para órgãos puramente científicos do que para jornais. A verdadeira teoria deve ser esclarecida e desenvolvida dentro das condições concretas e existentes.
>
> [...] Uma manifestação tão clara contra as pedras angulares do atual estado-estamental pode resultar no acirramento da censura e até na supressão do jornal. [...] De fato, estamos perturbando um grande número – e talvez o maior número – de homens práticos, de pensamento livre, que assumiram a inglória tarefa de lutar pela liberdade passo a passo, dentro da barreira constitucional... Enquanto nós, aqui, em nossas confortáveis cadeiras da abstração, apontamos suas contradições. [...] Considero fundamental que a *Gazeta Renana* não seja dirigida por seus colaboradores, mas, pelo contrário, possa dirigi-los."[183]

[183] MARX, K., "Karl Marx an Dagobert Oppenheim in Köln – Bonn, etwa Mitte August – zweite Hälfte September 1842". *In MEGA2*, III.1, Berlin: Dietz, 1975, pp. 31-32.

Pouco depois, Rutenberg foi afastado do cargo de redator-chefe. Em seu lugar foi sugerido o nome do próprio jovem colaborador Karl Marx, então instalado na cidade de Bonn (próxima a Colônia). Marx já produzia artigos para o jornal desde meados de 1842, e, na realidade, já no período final da "direção" do jornal por Rutenberg às vezes exercia *de facto* (informalmente) o papel de redator-chefe. Foi assim que nosso autor, em meados de outubro de 1842, com apenas 24 anos, tornou-se redator-chefe de um importante jornal da burguesia da Renânia (a região economicamente mais rica da Confederação Alemã).

Feito redator-chefe, Marx imprimiu à *Gazeta Renana* um caráter ao mesmo tempo sóbrio e radical, longe dos arroubos de extravagância de jovens hegelianos berlinenses – com os quais Marx, redator-chefe, rompeu todas as relações em novembro de 1842 – e da mesquinharia de burgueses pragmáticos, interessados meramente em seus lucros. Marx deu ao jornal uma direção (A *Gazeta Renana* será chamada no período de "a ditadura de Marx", como ocorrerá também em 1848, com a *Nova Gazeta Renana*, e ainda com outras organizações dirigidas por ele). O jovem renano revelou não apenas um grande talento intelectual, mas também *organizativo*. A *Gazeta Renana* será sua primeira experiência de intervenção pública – entre as muitas que virão – *enquanto teórico e ao mesmo tempo organizador*. Eis por que, certamente, ela demarcou um momento-chave na formação do nosso autor, que depois a ela sempre se referiu.

Foi como diretor da *Gazeta Renana* que Marx teve de lidar pela primeira vez não só com os "problemas materiais", mas também com as ideias socialistas e comunistas. Devido à presença de Heß e a certas posições dos *Freien*, a *Gazeta Renana* foi acusada pela *Augsburg Allgemeine Zeitung* [Gazeta Geral de Augsburgo] de divulgar ideias socialistas e comunistas. Coube a Marx escrever uma resposta, em nome da *Gazeta Renana*, *logo em seu primeiro dia como redator-chefe do jornal*. A resposta é interessante pelo que nos preocupa aqui – compreender o desenvolvimento político de Marx. Ao tratar do "comunismo" pela primeira vez, Marx afirmou o seguinte:

> "A *Gazeta Renana*, que nem mesmo admite *realidade teórica* às ideias comunistas em sua forma atual, e portanto menos ainda deseja [*wünschen*] ou considera possível [*möglich*] sua *realização prática*, submeterá tais ideias a uma crítica profunda [*gründlichen Kritik*]. Se a *Gazeta de Augsburgo* superasse suas frases de efeito, veria que escritos como os de Leroux, Considerant, e, acima de tudo, a perspicaz [*scharfsinnige*] obra de Proudhon, não podem ser criticados por ideias

> superficiais e de momento, mas sim apenas após longos e aprofundados estudos."[184]

E segue Marx pouco à frente:

> "Estamos firmemente convencidos de que o perigo real não é a *tentativa prática*, mas a *aplicação teórica* das ideias comunistas; pois tentativas práticas, mesmo que *em massa*, podem ser respondidas com *canhão* quando se tornam perigosas, mas ideias, que conquistam nossa inteligência, [...] são correntes que não podemos romper sem rasgar nossos corações; são demônios que uma pessoa só vence submetendo-se a eles."[185]

A posição de Marx é vacilante, mas, como se vê, tende à negação completa de tais ideias. Na sua referida (e pequena) autobiografia intelectual de 1859, diz ele o seguinte quanto à forma com que tratou o comunismo nesse capítulo de sua vida: "admiti [...] que meus estudos até então não me permitiam arriscar qualquer julgamento quanto ao conteúdo das correntes francesas"[186]. Marx não desprezava o tema do socialismo, mas, ao mesmo tempo, como diz literalmente, não lhe concedia validade teórica nem desejava sua realização. Suas preocupações estavam centradas em outro programa, que lhe parecia mais factível: a realização de um Estado racional, politicamente livre e universal, como veremos.

A atividade de Marx na *Gazeta Renana* teve tanto sucesso que os assinantes do jornal se ampliaram de 800 a 3.400 nos cinco meses sob sua direção (o que, para a época e a dimensão da cidade/região, era algo significativo)[187]. A bem mais antiga, tradicional e forte *Gazeta de Colônia* tinha ao todo 8.000 assinantes[188]. Sob a direção de Marx, a *Gazeta Renana* começou a ter até certa reputação nacional. No mesmo processo, é claro, começou a incomodar gente demais. Sobretudo os artigos de Marx a respeito da miséria dos camponeses produtores de vinho no vale do rio Mosel e sobre uma nova lei referente aos casamentos causou indignação das autoridades (afinal, muitas dessas autoridades foram expostas). A *Gazeta Renana* foi então atacada por outros jornais, pelo presidente da Província Renana, pelo governo prussiano *e pelo próprio tzar russo*. Ataques de todos os lados! Ao final de

---

[184] MARX, K., " Der Kommunismus und die Augsburger 'Allgemeine Zeitung'". *In MEW*, vol. 1, *op. cit.,* p. 108.

[185] *Idem, ibidem*, p. 108.

[186] MARX, K., *Zur Kritik der politischen...,* prefácio, *op. cit*. p. 100.

[187] Cf. BRUHAT, J., *Marx/Engels*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1971, p. 61. Para Mehring, chegou a 3.200 assinantes. Cf. MEHRING, F., *Karl Marx*, *A História de sua Vida*, São Paulo: Sundermann, 2013, p. 63.

[188] Cf. MEHRING, F., *Karl Marx..., op. cit.,* p. 49.

janeiro de 1843, junto a outros jornais oposicionistas, o destino da *Gazeta Renana* foi selado. O rei da Prússia decidiu fechá-la, estipulando um prazo de funcionamento até o fim de março (período no qual o jornal sofreria uma dupla censura). Os acionistas do jornal não optaram por qualquer resistência, o que estarreceu e enfureceu Marx. Por pressão final do tzar sob o governo prussiano, nosso autor optou por renunciar ao cargo de redator-chefe, em meados de março de 1843. Era a última medida na tentativa de salvar o jornal. Todavia, o órgão foi finalmente fechado no dia primeiro de abril do mesmo ano. A interdição foi assumida pela população da Renânia como um insulto pessoal. Uma petição com milhares de assinaturas foi enviada a Berlim e uma comissão de acionistas viajou até a capital do reino para tentar uma audiência com o próprio Rei Frederico Guilherme IV. Tudo em vão: a comissão nem mesmo foi recebida e a petição foi lançada ao lixo[189].

Compreende-se a dimensão do feito de Marx pelo fato de que o governo prussiano, pouco depois, ofereceu-lhe o cargo de redator-chefe do *Jornal Estatal da Prússia* (*Preussische Staatszeitung*), o jornal oficial do governo, buscando controlá-lo/comprá-lo[190]!

***

Antes da análise de alguns dos principais artigos da *Gazeta Renana*, convém fazer uma pequena contextualização a respeito do Parlamento Renano, pois os artigos girarão em torno de suas discussões. A Sexta Dieta (Sexto Parlamento) ocorreu entre maio e julho de 1841, nas diversas províncias (havendo um parlamento para cada uma delas). Pouco depois, graças a uma "liberalização" do rei, as atas das sessões vieram a público, sendo analisadas e discutidas na imprensa (isso contrariou os próprios representantes eleitos pelas províncias, pois sua medíocre atividade parlamentar foi exposta – o que parcialmente era intenção do próprio monarca).

O parlamento era uma espécie de concessão da monarquia prussiana à oposição liberal. Todavia, seu papel era bastante limitado, pois apenas consultivo (não deliberativo); meramente acessório ao rei, funcionava como forma de conter, dentro de uma estrutura conservadora, o descontentamento de setores burgueses. A periodicidade do parlamento era

[189] Tudo isso, segundo MEHRING, F., *Karl Marx..., op. cit.,* p. 63.

[190] Cf. RUBEL, M., *Crônica de Marx.* São Paulo: Ensaio, 1991. p. 25; BRUHAT, J., *Marx/ Engels*, *op. cit.*, p. 66. A cooptação era um *modus operandi* do governo. O próprio temido (pelo governo) Adolf F. Rutenberg foi, por assim dizer, "cooptado" por meio da vaga no jornal. A carreira radical de Rutenberg terminou, por isso, melancolicamente. Vide MEHRING, F. *Karl Marx..., op. cit.,* p. 60.

muito baixa (desde 1823, quando criado, reunira-se apenas seis vezes, sendo a sexta a analisada por Marx). Ele era composto com base em determinações estamentárias, tendo assento somente proprietários de terras (do campo e da cidade). A aristocracia era, em geral, amplamente dominante e a burguesia liberal, minoritária. Na Renânia, os latifundiários tinham mais de 1/3 dos votos e qualquer posição séria – ainda que apenas consultiva – só poderia ser aprovada com "maioria qualificada" (2/3 dos votos). Assim, nada poderia ser aprovado, para ser enviado como sugestão ao rei, sem o consentimento dos latifundiários.

Marx analisa especificamente os embates no Sexto Parlamento da Província da Renânia, tratando de temas como liberdade de imprensa, a publicação das atas das sessões parlamentares, as leis contra o "roubo" de madeira por parte de camponeses, o problema da divisão das terras, a vida miserável dos pequenos produtores na região do vale do Mosela etc. Passemos às suas análises.

3.2.1. Debate sobre a liberdade de imprensa e as atas do Sexto Parlamento renano

O primeiro artigo que Marx efetivamente *publicou* como jornalista foi o chamado "Sobre a Liberdade de Imprensa" (lembremos que o artigo analisado há pouco, embora escrito antes, não fora logo publicado, pois censurado). Ele apareceu em partes ao longo de maio de 1842, na *Gazeta Renana*. Nele encontramos elementos comuns ao anteriormente analisado. Aqui trataremos, portanto, apenas dos *novos elementos* que ajudam a iluminar a linha política defendida por Marx. Nesse novo artigo podemos encontrar: 1) a ideia de que os membros do parlamento têm sua ação política norteada pelo particularismo (privilégios), o que os afasta da noção de direito universal de um possível *Estado racional* (Estado de direitos); e 2) a ideia de que a liberdade de imprensa é autônoma em relação às liberdades econômicas (à liberdade de comércio, por exemplo). Marx aqui ainda trabalha com um plano da normatividade (a partir de noções essencialiazadas como "razão", "liberdade" etc.),

No artigo, ao tratar da atuação dos representantes no Sexto Parlamento, Marx destaca como suas ações são norteadas por seus interesses particulares, não por uma racionalidade estatal (ou seja, uma concepção "universal"). Isso ocorreria, acreditava ele, devido à forma em que funcionava a representação estamental, que dava espaço somente a privilegiados. Estes tomariam o Estado como órgão seu, não da *totalidade* (a sociedade). Tais

privilégios impediriam a universalização de *direitos* (temos aqui, portanto, a dicotomia "privilégios" *versus* "direitos"). Diz Marx:

> "*Privilégios dos estamentos latifundiários* [Privilegien der Landstände] *não são direitos* [Rechte] *provinciais*. Pelo contrário, os direitos da província cessam precisamente onde se tornam privilégios dos estamentos latifundiários. Assim os estamentos [*Stände*] da Idade Média absorveram todos os direitos do país e os voltaram, como privilégio, contra o próprio país."[191]

Temos aqui, portanto, um Marx *defensor de direitos contra privilégios*. A sua terminologia é, como se nota, bastante tributária das concepções políticas advindas da Revolução Francesa[192]. Não espanta, dada a sua formação intelectual e mesmo familiar. À frente, em outro artigo da *Gazeta Renana*, veremos inclusive um Marx defensor dos "Direitos Humanos" (posição que, poucos depois, sob influência de Moses Heß, repudiará publicamente, como analisaremos).

No artigo sobre liberdade de imprensa, Marx ainda atacará os "privilegiados" por não verem a liberdade como "uma dádiva natural do sol universal da razão [*dem allgemeinen Sonnenlicht der Vernunft*], e sim como um presente sobrenatural de algumas constelações de estrelas especialmente favorecidas". Tais estrelas conceberiam a liberdade como "propriedade de certas pessoas e estamentos", e, em consequência, incluiriam "a razão universal e a liberdade universal entre as más ideias e os fantasmas de um sistema construído logicamente"[193]. Marx defende aqui que "a essência humana [*Wesen des Menschen*], [é] a razão em geral, comum [*gemein*] a todos os indivíduos"[194]. Temos não apenas um Marx

---

[191] Cf. MARX, K., "Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen". *In MEW*, vol 1, *op. cit*., p. 41.

[192] Depois veremos como o socialismo francês, pelo mesmo motivo (consequência da Revolução Francesa), era caracterizado por discursos sobre "direitos e deveres". Marx, décadas depois (com destaque para o período da Associação Internacional dos Trabalhadores), mais de uma vez registrará enorme impaciência com o "palavrório sobre direitos". Ver, por exemplo, sua carta de 4 de novembro de 1864 a F. Engels.

[193] *Idem, ibidem,* p. 47. A frase final é uma referência indireta a Hegel (em sua defesa). Ela demonstra como – contrariamente ao que argumentou o "marxólogo" M. Rubel – Marx ainda não se afastara completamente *da concepção de Estado* de seu antigo mestre (embora pretendesse críticas, como veremos). Tal ideia de Rubel, que cremos exagerada, encontra-se em seu *Karl Marx, ensayo...*, *op. cit.*, p. 79.

[194] Cf. MARX, K., "Debatten über Preßfreiheit...", *op. cit.,* p. 47. Tal elemento – a "essência humana", identificada à ideia de "razão" – reforça o argumento de que Marx aqui ainda não se "filiara" a Feuerbach. Em *A Essência do Cristianismo*, de 1841 (que Marx então lera e não apreciara muito), Feuerbach defende que a "essência humana é consciência", mas alerta que se refere à "consciência humana no sentido rigoroso [...] de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores [...]". E, para esclarecer, segue ele, "tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero [...]". Cf. FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2018, p. 35. Assim, para Feuerbach, a

defensor do "sol universal da razão", mas também da "essência humana". Como se nota, um ano e dois meses após sua tese de doutorado – frente aos dilemas lá manifestados – começa a se destacar no pensamento de Marx um traço mais essencialista.

Em seu artigo, Marx segue então argumentando a favor da "razão" e agora também da "liberdade" como *essências do homem*. Defende então que a liberdade é igualmente a *essência da imprensa*. A ela caberia a tarefa de superar tanto os particularismos dos representantes privilegiados quanto a opressão estatal prussiana. Ou seja: do conflito entre esses dois elementos – particularismo privilegiado e opressão estatal – só se sairia supondo um terceiro: a imprensa livre, voz autônoma do "povo", capaz de realizar o "Estado racional".

Temos aqui um Marx "militante" da causa da imprensa (ou seja, crente na ideia de que o jornalismo pode ser transformador). Eis por que no texto é desenvolvida toda uma concepção de que o jornalismo seria atividade relativamente autônoma frente às relações materiais. Marx inclusive critica representantes burgueses que concebiam a liberdade de imprensa como subproduto da liberdade de comércio. Tais representantes, crê nosso autor, estariam tão tomados pelo pragmatismo que, quando perguntados sobre em que consistiria a "liberdade", responderiam diretamente: "liberdade de comércio". A resposta seria assim tão inocente e automática quanto a de um estudante que afirmasse que "liberdade consiste em liberdade de sair à noite". Marx pergunta então, ironicamente: "se Rembrandt pintou a mãe de Deus com roupas de uma camponesa holandesa, por que não deveria o orador [no parlamento, *RP*] apresentar a liberdade numa forma que lhe é familiar?"[195].

Entretanto, argumenta Marx, a liberdade de comércio *seria apenas uma das formas da liberdade*, bem como seria a liberdade de imprensa. Marx cita ainda outras formas de liberdade, tais como a de consciência, a de propriedade, a cortesã etc. Todas elas seriam *espécies* [*Art*] de liberdade, e a liberdade em si seria o *gênero* [*Gattung*] que as abarcaria[196]. É aqui que vemos Marx introduzir em sua produção conceitos-chave derivados do aristotelismo ("espécie" e "gênero"). Tais conceitos começavam a ser mais utilizados por pensadores jovens hegelianos graças à produção literária de L. Feuerbach (veremos com mais calma no próximo capítulo). Todavia, o uso de tais conceitos, por Marx, é bastante pontual; ainda não denota uma adesão às concepções de Feuerbach.

"essência humana" era praticamente *o contrário da razão*: era certa forma sensorial de relação entre os homens que lhes permitiria ter consciência de si enquanto "gênero" (humano). Voltaremos a isso à frente.

[195] *Idem*, *ibidem*, p. 67.

[196] Ver utilização desses conceitos em *idem, ibidem*, p. 69.

Marx afirma então que a imprensa não poderia estar na dependência de outro elemento específico – comércio, propriedade, consciência – senão se tornaria um mero *meio* para essa outra coisa. Com isso, ela perderia o *fim* em si mesma (perderia sua autonomia). É nesse ponto que Marx apresenta uma concepção um tanto poética, às vezes tomada como um preceito *ético* "marxista": *o escritor deve viver para escrever, não escrever para viver.* Marx cita os seguintes versos de Pierre Jean de Béranger:

> *Je ne vis que pour faire des chansons,*
> *Si vous m'ôtez ma place Monseigneur*
> *Je ferai des chansons pour vivre.*
>
> [Não vivo senão para fazer canções.
> Se me tirais meu posto, meu Senhor,
> farei canções para viver.][197]

É assim que vemos a aparição – ainda que sob uma noção geral poética – do tema kantiano da doutrina das virtudes (segundo a qual a humanidade só pode ser tomada como um *fim*, nunca como um *meio* para algo). Uma oposição absoluta entre meios e fins, entretanto, parece-nos característica da lógica formal, inadequada e pouco dialética[198].

A ideia de que liberdade de imprensa não é produto da liberdade de comércio nos parece questionável e diferente da que Marx apresentará depois. Décadas à frente, nosso autor deixará de considerar a imprensa algo "autônomo"; inserirá os "meios de comunicação"

---

[197] *Idem, ibidem*, p. 70.

[198] Ainda que Hegel tenha trabalhado a noção de finalidade, sobretudo na sua grande lógica (*Ciência da Lógica*), ela está em seu pensamento vinculada à ideia de *autossuficiência do princípio* (derivada do "princípio da razão suficiente", de Leibniz). A noção de finalidade não é trabalhada por Hegel enquanto propriamente oposta a um meio. Antes dele, Kant trabalhara a oposição entre meios e fins sobretudo em sua segunda formulação do imperativo categórico (na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785, e na *Metafísica da Moral*, 1797). Aí, defendeu que a humanidade nunca deveria ser usada como meio para algo, e sim, sempre, como um fim. Retornando a Marx, vale aqui talvez registrar uma curiosidade: décadas depois desse artigo, tais problemas retornarão em forma política. Quando da Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional), Marx, à frente do Conselho Geral da AIT, terá um longo conflito com setores anarquistas franceses (aos quais em seguida se somará M. Bakunin) em torno de um dos parágrafos dos *Estatutos Provisórios* da AIT. O parágrafo, escrito por Marx, é justamente o seguinte: "a emancipação econômica da classe trabalhadora é, por isso, o grande fim [*große Endzweck*], ao qual todo movimento político, como um meio [*als Mittel*], deve ser subordinado". Cf. MARX, K., "Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation". *In MEW*, vol. 16, Berlim: Dietz, 1962, p. 14. Os setores anarquistas interpretaram esse parágrafo como um desprezo absoluto dos elementos "políticos" (em nome apenas dos "econômicos"). Ou seja, como um desprezo pelo *meio*. Eles pensavam a relação entre meios e fins em forma não dialética (em defesa apenas do *fim*). Marx teve de conduzir um longo combate, justamente argumentando que o "político" não se opõe verdadeiramente ao "econômico" (o meio não nega absolutamente o fim); que é possível uma dialética entre eles etc. Ver comentários de RIAZANOV, D., *Marx et Engels*, *op. cit*., capítulo 8; COLE, G. D. H., *A History of Socialist Thought – volume II. Marxism and Anarchism, 1850–1890*, Londres: Macmillan & Co., 1954, capítulo 6; FOUGEYROLLAS, P., *Marx,* São Paulo: Ática, 1989, capítulo 4.

[*Kommunikationsmitteln*] dentro do problema geral dos meios de produção, particularmente na relação com a *indústria de transportes*. Não importará tanto se o que é transportado é a informação pela via do telégrafo ou um saco de batatas pela via férrea. Dois pontos são "comunicados" num processo produtivo que nada tem em si de autônomo frente às relações materiais[199].

Destacamos tais elementos apenas para constatar *quão diferente será o pensamento de Marx depois*. Nosso intuito é relativizar leituras correntes que sobrevalorizam posições que o autor conscientemente abandonou. Sigamos na análise dos artigos.

3.2.2. "O artigo principal do nº 179 da *Gazeta de Colônia*"

O artigo com o singular título acima foi escrito entre 29 de junho e 4 de julho de 1842 e publicado no suplemento da *Gazeta Renana* dos dias 10, 12 e 14 de julho do mesmo ano. Como o título evidencia, trata-se de uma resposta ao artigo principal publicado no nº 179 da *Kölnische Zeitung* [*Gazeta de Colônia*], um dos jornais rivais da *Gazeta Renana*. Análises correntes buscam nesse artigo "gérmens" das concepções comunistas futuras de Marx, o que nos parece um exagero[200].

Marx inicia seu texto combatendo a ideia, defendida por Karl Hermes, editor da *Gazeta de Colônia*, de que seria "inadmissível disseminar opiniões filosóficas e religiosas por jornais, ou mesmo combatê-las em jornais"[201]. A *Gazeta de Colônia* pressionava, com isso, pela maior censura do governo contra os jornais "jovens-hegelianos" (o termo é aqui expressamente utilizado por Marx). Boa parte do artigo de Marx se alonga, portanto, no tema da liberdade de imprensa (ao qual aqui não retornaremos). Como novos elementos, vale

[199] Em *O capital*, livro I, capítulo XIII, primeiro item, Marx analisa conjuntamente meios de transporte e de comunicação, tomando-os como meios de produção: "A revolução do modo de produção na indústria e na agricultura exigiu, em particular, uma revolução nas condições gerais do processo social de produção [*gesellschaftlichen Produktionsprocesses*], ou seja, dos meios de comunicação e de transporte [*den Kommunikations- und Transportmitteln*]". Pouco à frente justapõe novamente meios de comunicação e transporte: "as comunicações e os transportes foram gradualmente adaptados ao modo de produção da grande indústria por um sistema de navios a vapor fluviais, ferrovias, navios oceânicos e telégrafos". Cf. ambas citações em MARX, K., *Das Kapital...*, *op. cit.,* pp. 344-45. No mesmo sentido vai a argumentação de Marx no capítulo VI do livro II de *O capital*, no qual o ramo de transportes é analisado como produtivo. Ver ainda, quanto a trabalho produtivo, PADIAL, R., "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx". *In* ANTUNES, J.; COSTA NETO, P. L.; MELO, R. P.; PRADO, C. (Orgs.). *Marx, marxismo e dialética.* 1ª ed., Curitiba: Brasil Publishing, 2020, pp. 241-254.

[200] Ver, por exemplo, M. Rubel, para quem aqui já haveria um programa "comunista" abstrato: RUBEL, M., *Karl Marx...., op. cit.,* p. 82 *et ss*.

[201] MEW, 1, p. 87.

destacar a sua defesa da "Educação estatal", a concepção de uma "Associação de Homens Livres", o aparecimento de uma suposta noção materialista, e, novamente, o problema dos Direitos Humanos (agora mais claramente formulado)[202].

O artigo de Karl Hermes na *Gazeta de Colônia* defendia que o Estado não seria meramente uma "associação legal", mas também, ao mesmo tempo, uma "verdadeira instituição educacional". Hermes argumentava que não apenas a educação da juventude, mas também *o conjunto da educação pública* teria sua base no cristianismo. Marx, pelo contrário – e na linha geral de afastar a religião das esferas do Estado –, argumentou que o catecismo era apenas *uma parte* da educação pública, a ser complementada pela educação clássica (da Antiguidade) e pelas ciências em geral. Além disso, argumentou que o Estado só poderia fornecer uma educação "mais ampla" (além da juventude) *se* a totalidade do seu funcionamento fosse concebida numa forma racional, ou seja, se o Estado se tornasse uma "Associação de Homens Livres [*einem Verein freier Menschen*]". Marx expõe da seguinte forma seu ponto de vista sobre esse pretendido Estado ideal, no qual

> "[a] verdadeira educação 'pública' do Estado é antes a existência racional e pública do Estado; o próprio Estado educa seus membros ao torná-los seus membros, convertendo seus fins em fins universais [*allgemeine Zwecke*], o instinto bruto em inclinação moral, a independência natural em liberdade espiritual, na medida em que o indivíduo [*Einzelne*] se realiza na vida do todo [*Ganzen*], e o todo se realiza na atitude do indivíduo."[203]

E argumenta ainda:

> "O artigo principal [do nº 179 da Gazeta de Colônia, *RP*], por outro lado, não torna o Estado uma associação de homens livre [*Verein freier Menschen*], que educam a si mesmos, mas uma massa de adultos destinada a ser educada de cima [*von oben*], encaminhando-a de uma sala de aula mais 'estreita' a outra, mais 'ampla'."[204]

---

[202] Aqui também aparece, pela primeira vez na obra de Marx, o problema do "fetichismo" [*Fetischismus*]. Isso ocorre quando ele enfrenta as concepções conservadoras de Karl Hermes, editor da *Gazeta de Colônia*, defensor da vinculação entre Estado e religião. Para Hermes, a religião seria necessária (e deveria se manter enquanto pilar do Estado) porque elevaria o homem acima dos animais (os quais, sem espírito, viveriam apenas no mundo das sensações e dos sentidos). O fetichismo religioso primitivo, segundo Hermes, seria já a primeira forma dessa elevação, abaixo da adoração de animais e da adoração de deuses similares aos homens (e, sobretudo, de um Deus único). Todavia, não analisaremos o problema do fetichismo aqui porque, além de ser *muito pontual*, retornará com maior destaque num dos últimos artigos de Marx para a *Gazeta Renana*. Então poderemos apontar melhor sua diferença com relação ao que aparecerá, décadas depois, na obra de Marx.

[203] MARX, K., "Der leitende Artikel in Nr. 179 der 'Kölnischen Zeitung'". *In MEW*, vol. 1, *op. cit.,* p. 95.

[204] *Idem, ibidem*, p. 95.

Tanto o problema da educação pelo Estado quanto o da "associação de homens livres" aparecerão na obra posterior de Marx (em forma bastante diferente, senão oposta). Marx, aqui, manifesta ainda a esperança numa *realização racional do Estado*, instituição supostamente capaz de resolver grandes problemas sociais. Ao final da vida, entretanto, *Marx assumirá um caráter cada vez mais anti-estatista*, afirmando que a reivindicação de "educação pública" deve ser "totalmente rejeitada", que "o governo e a igreja devem ser excluídos de toda influência sobre a escola". Além disso, afirma que em vez de o Estado educar o povo, "é o Estado que precisa da mais rude educação pelo povo"[205]. Na realidade, daqui (1842) até a década de 1870 veremos se desenvolver em Marx a compreensão da *estratégia da dualidade de poder*. Graças às lutas da classe trabalhadora, Marx passará – num caminho complexo, é claro – da crença na realização de um "Estado racional" à defesa da criação de um poder proletário capaz de *derrubar* e *destruir* o Estado burguês oficial.

Já a defesa de uma "associação de homens livres" aparecerá de forma clara ao final do capítulo I do livro primeiro de *O capital*. Mas aí – do nosso ponto de vista – defende-se uma sociedade comunista ideal, *sem Estado* (ou seja, defende-se abstratamente um estágio superior do comunismo). Assim, por trás de palavras ou frases *aparentemente similares* residem conteúdos e compreensões completamente diferentes (inclusive com implicações prático-políticas bastante distintas). O método que busca "elementos" da obra posterior de Marx em tudo o que ele escreveu antes tende, no geral, a dissolver diferenças conceituais fundamentais.

Ainda no texto contra o artigo principal da edição nº 179 da *Gazeta de Colônia*, Marx faz afirmações que, segundo alguns estudiosos, anteciparia suas concepções materialistas. Isso se dá com a apresentação da ideia de que a filosofia seria a "quintessência" das ciências (e os filósofos, seres superiores). Marx diz aí que

> "Filósofos, entretanto, não brotam da terra feito cogumelos; são fruto de seu tempo, de seu povo [*Volkes*], cujo sumo mais doce, precioso e invisível flui nas ideias filosóficas [*in den philosophischen Ideen*]. O mesmo espírito [*Geist*] que constrói sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos constrói estradas de ferro pelas mãos de profissionais. A filosofia não está

[205] Todas essas afirmações estão na famosa "Crítica ao Programa de Gotha". Cf. MARX, K., "Kritik des Gothaer Programms". *In MEW*, tomo 19, Berlim: Dietz, 1987, p. 30.

> fora do mundo [*außer der Welt*], assim como o cérebro não está fora do homem só porque não está no estômago [...]"[206]

A ideia de que os homens, suas concepções e seu trabalho são frutos de seu tempo e de seu "povo" [*Volk*] tem muito pouco a ver com a noção de "materialismo" depois desenvolvida por Marx. Na realidade, tal concepção é um senso comum entre o jovem-hegelianismo, pois proveniente da teoria da história universal de Hegel. A específica concepção de história que Marx desenvolverá a partir do final de 1845 (com Engels) diz respeito a outra coisa... e será analisada por nós na parte final desta tese.

Para fechar a análise desse artigo de Marx, vale notar que nele se expressa claramente a defesa dos chamados "Direitos Humanos". Ao final do texto, Marx retorna à acusação de seu rival Hermes, o qual afirmara que jornais não deveriam tratar de filosofia e de religião. Já tendo argumentado que a filosofia é a "sabedoria do mundo", Marx se volta ao tema da religião e argumenta que, dado que no protestantismo não há um chefe espiritual supremo (como há no catolicismo, com o Papa), "o governo da religião não passa da religião do governo". Argumenta então Marx que se o Estado alemão quer incluir dentro de si vários credos com direitos iguais, deve renunciar ao *status* de Estado religioso. Do contrário, violará tais direitos; condenará "todos os adeptos de um credo diferente como hereges, fazendo com que todo pedaço de pão dependa da fé de alguém e que o dogma se torne o elo entre os indivíduos e sua existência como cidadãos". Eis então que Marx defende os "Direitos Humanos" como *única via para um Estado laico e racional*, rememorando inclusive a Revolução Francesa:

> "[...] pergunte aos huguenotes de antes da Revolução Francesa; eles não apelaram à religião porque sua religião não era a religião de Estado; eles apelaram aos 'Direitos Humanos' [*Rechte der Menschheit*]; a filosofia interpreta os Direitos Humanos e exige [*verlangt*] que o Estado seja o estado da natureza humana [*menschlichen Natur*]."[207]

Em um ano e meio (na virada de 1843 para 1844, portanto), Marx escreverá em tom bastante diferente, *atacando os mesmos "Direitos Humanos" advindos da Revolução Francesa*. Como também já comentamos, pelo resto de sua vida – como no período da Associação Internacional dos Trabalhadores – ele registrará irritação com o palavrório sobre

---

[206] MARX, K., "Der leitende Artikel...", *op. cit.,* p. 97.
[207] *Idem, ibidem,* p. 102.

"direitos" dentro do movimento socialista. Aqui, entretanto, em meados de 1842, o paradigma de Marx ainda é o da grande revolução burguesa realizada na França a partir de 1789.

3.2.3. "Debates sobre a lei do roubo de madeira"

No artigo "Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz" [Debates sobre a lei do roubo de madeira], publicado na *Gazeta Renana* em 25 de outubro de 1842, Marx analisa novamente a sessão da Sexta Dieta (Parlamento). O objeto da discussão é agora o suposto furto de madeira seca realizado por camponeses empobrecidos em florestas e bosques de propriedade privada. A questão tinha relevância pois, juntamente com os crimes de caça e pastoreio em terras alheias, tal "furto" compunha a maioria dos processos judiciais na Prússia[208]. Todavia, argumenta Marx, isso ocorreria desde tempos imemoriais e teria relativo respaldo em formas antigas de direito comunitário germânico. Ou seja, os supostos furtos tinham legitimidade no direito consuetudinário (da tradição, dos costumes). Marx alerta contra a privatização de todas as esferas da vida e apresenta uma defesa ética radical a favor dos "pobres" e desfavorecidos.

O que mais nos interessa é destacar a forma de solução do problema dos "pobres" apresentada por Marx (note-se que o termo "proletariado" ou "trabalhadores" não existe aqui enquanto categoria de análise). O artigo é importante pois nele encontramos elementos que, ao menos formalmente, retornarão na obra futura de nosso autor. Temos aqui, portanto, um prato cheio para os que buscam "gérmens" ou "elementos" das concepções futuras de Marx (alguns encontram até esboços de um "socialismo ecológico").

Em análises correntes desse artigo se destaca um Marx que faria eco a P.-J. Proudhon (o qual afirmara que "toda propriedade é um roubo", em sua famosa obra *Que é a Propriedade?*). Nessa época, Marx já conhecia – ainda que pouco, provavelmente por meio de Moses Heß – a obra de Proudhon[209]. Aqui, de fato, quando encara o argumento de que os camponeses pobres estariam roubando as propriedades, Marx questiona se toda propriedade não seria um roubo:

---

[208] O dado é de Rubel, baseado em Auguste Cornu. Dos 200 mil processos judiciais na Prússia, 150 mil eram referentes a esses temas. Ver RUBEL, M., *Karl Marx...*, *op. cit.,* p. 84.

[209] A resposta à *Gazeta Geral de Augsburgo*, tratando sobre comunismo, na qual Marx se refere à "obra perspicaz" de Proudhon, foi escrita pouco antes do artigo ora analisado.

> "Se toda violação à propriedade é roubo – sem distinção, sem determinação mais precisa –, não seria roubo também toda propriedade privada? Não estaria eu mesmo privando todo e qualquer terceiro dessa propriedade por meio da minha propriedade privada? Não estaria eu mesmo, portanto, violando o seu direito à propriedade?"[210]

Entretanto, muitas vezes se essencializa tal afirmação, *apagando-se seu contexto.* Isso *dificulta a compreensão do limites político-programáticos reais de Marx em 1842*. Tal afirmação deve ser recolocada em sua posição original. Na realidade, pouco antes do dito acima – sobre propriedade privada ser roubo –, Marx havia *elogiado o Código Penal do século XVI*, pois este *diferenciava dois tipo de "violações" à propriedade alheia*. As duas "violações" eram as seguintes:

1) A subtração de madeira verde [*grünes Holz*] ou já cortada por seu proprietário;

2) A coleta de madeira seca, que teria caído pela própria natureza.

O Código Penal do séc. XVI considerava roubo *apenas o primeiro caso*, tratando o segundo como contravenção. Muito mais do que afirmar que toda propriedade é roubo, Marx está aqui *protestando contra o novo código, do século XIX*, que "acaba com a distinção, com a determinação mais precisa". Não temos ainda uma posição socialista ou comunista. Para o Marx de 1842, o código do século XIX, ao acabar com as distinções precisas, *nem mesmo permitiria a defesa da forma "legítima" de propriedade* (ou seja, a propriedade violada no exemplo 1, referente à subtração de madeira *verde*). Citemos Marx, diferenciando entre colchetes os dois tipos de "violações" à propriedade:

> "Para apropriar-se de madeira verde [caso 1], é preciso separá-la com violência de sua ligação orgânica. Assim, como isso representa um atentado evidente contra a árvore, representa um *atentado aberto contra o proprietário da árvore* [ein offenes Attentat auf den Eigentümer des Baumes].
>
> Se a madeira cortada for furtada de um terceiro [caso 1], ela é produto do proprietário [*ein Produkt des Eigentümers*]. Madeira cortada já é madeira formada. A ligação natural com a propriedade foi substituída pela ligação artificial. *Portanto, quem furta madeira cortada furta propriedade* [Wer also gefälltes Holz entwendet, entwendet Eigentum].
>
> No caso da madeira caída no chão [caso 2], em contraposição, nada é tirado da propriedade. Tira-se da propriedade o que já foi tirado dela. O ladrão de madeira [caso 1] *profere uma sentença autocrática contra a propriedade* [ein eigenmächtiges Urteil gegen das Eigentum]. O coletor de

[210] MARX, K., "Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz". *In MEW*, vol. 1, *op. cit.,* p. 113.

> madeira seca [caso 2] apenas executa uma sentença já proferida pela própria natureza da propriedade [...]"[211]

Como destacamos em itálico, para Marx aquele que comete a primeira forma de violação "atenta contra o proprietário da árvore", "furta propriedade", "profere uma sentença autocrática contra a propriedade". Na realidade, Marx argumenta que *há formas de violação à propriedade que são roubo e formas que não são*. Mas por que ele busca diferenciar isso? *Porque crê que, sem tal distinção, o direito se autossuprimiria, produzindo o caos; seria criada uma base legal que – ela sim – suprimiria afinal toda a propriedade.* Marx defende aqui o contrário do que usualmente lhe é atribuído. Em última instância, vê-se a defesa *da existência de uma ordem legal de Estado* (ainda que se busque, é claro, um "Estado racional", como vimos). Temos aqui um bom exemplo de como recortes da obra de Marx, completamente deslocados de seu contexto, produzem confusão a respeito das posições do autor, dificultando a compreensão de seu desenvolvimento político.

Marx defende portanto o retorno a concepções mais "humanas" (como aquelas do século XVI) sobre a propriedade privada, que ao menos permitiriam (supostamente) elevar os "pobres" à condição de *cidadãos*. O autor quer o acesso *positivo* dos "pobres" (via *direitos*) ao âmbito político do Estado. Eis, em suma, seu programa político de então: "satisfazer um impulso legal da classe pobre [*armen Klasse*]", pois nos costumes "há um senso instintivo de direito, uma raiz positiva [*positiv*] e legítima". Marx lamenta apenas que "a classe pobre ainda não encontrou uma posição adequada no âmbito da estruturação consciente do Estado"[212]. Trata-se, portanto, de uma posição liberal[213].

Ainda nesse artigo, Marx veste a roupagem de um legislador (um membro do Parlamento) e apresenta o que um verdadeiramente sábio, em tal posição, deveria fazer. O central almejado consiste em diminuir tudo o que é *negativo* (punições) e conceder uma esfera *positiva* de ação (ou seja, uma *esfera de direito*). Em suma, sua perspectiva é, como dissemos, a de elevar "os pobres" à condição de "cidadãos", à participação no Estado:

> "O sábio legislador impedirá o crime para não ter de puni-lo, mas ele não o impedirá impedindo a esfera da lei, e sim privando todo instinto legal de sua essência negativa [*negatives*], dando-lhe uma esfera

[211] *Idem, ibidem*, pp. 111-112. O grifo em itálico é nosso.
[212] Todas as citações em *idem, ibidem*, p. 119.
[213] Nunca é demais lembrar que uma posição liberal não está em contradição com a defesa de um "Estado de Direito", como às vezes puerilmente se afirma.

> positiva [*positive*] de ação. Ele não se limitará a remover a *impossibilidade* de os membros de uma classe pertencerem legalmente a uma esfera mais elevada, mas [pelo contrário] elevará essa própria classe a uma possibilidade real de direitos [*zu einer realen Möglichkeit von Rechten erheben*]; porém, se o Estado não for humano [*nicht human*], rico e generoso para isso, pelo menos seu dever absoluto é não transformar em *crime* o que é uma *contravenção* graças às circunstâncias."[214]

A continuidade do artigo é uma defesa radical dos "pobres" e um protesto contra o uso particular do Estado pelos proprietários privados privilegiados. É aqui que Marx apresenta um tema que retornará uma série de vezes em sua obra madura: a ideia do *fetichismo*[215]. Para Marx, a legislação contra o roubo de madeira revelava, da parte dos proprietários privados, uma adoração estupidificante de ídolos inanimados – no caso, a madeira –, em nome dos quais nem a vida, nem a liberdade, nem a humanidade e o Estado eram respeitados.

A noção de fetichismo aqui apresentada – por mais interessante que seja – é *bastante ampla*. Por isso, sãos necessárias ressalvas antes de se fazer qualquer comparação maior com o que Marx apresentará anos depois. Quando analisa o "fetichismo da mercadoria" ao final do capítulo I do livro primeiro de *O capital*, Marx trata de algo muito específico, propriamente vinculado a *relações de ordem social* (ou seja, ao que ele na segunda metade da década de 1840 passou a chamar de "relações de produção"). Um furto de lenha – ainda que ela seja depois utilizada em processo produtivo – não configura uma *relação social de produção*; não é um problema estruturante de ordem propriamente social, mas sim, a rigor, *privada*. As verdadeiras formas de "feitiço" capitalista – internas à estrutura produtiva, em relações sociais objetificadas – nem mesmo existem para a análise de Marx aqui.

Tal explanação pode soar um mero requinte em análise, mas parece-nos importante pois a *determinação* do programa político de Marx anda *pari passu* com sua compreensão do modo de funcionamento do capitalismo. A noção de *fetichismo* é fundamental na obra madura de Marx, enquanto *traço característico da sociedade capitalista*. Se o conceito de "fetichismo" é empregado dessa forma ampla – como possibilitado pelo artigo da *Gazeta Renana* –, o que é característico do capitalismo é apagado. Afinal, tornar proibidos coleta de madeira, caça, pastoreio, pesca em propriedades privadas – e assim

---

[214] *Idem, ibidem*, p. 120.

[215] O termo "fetichismo", vale lembrar, tem hoje muitos significados. Talvez o mais corrente seja o vinculado, ao longo do século XX, à psicologia freudiana. Todavia, aqui o termo resgata a ideia de que objetos inanimados ganham vida própria, estão "enfeitiçados" e são adorados como potências divinas.

essencializar objetos em detrimento da subsistência dos indivíduos – *não é algo exclusivo da forma de produção capitalista.* Tal proibição (e portanto tal "fetichismo") pode ocorrer em praticamente todas as sociedades pré-capitalistas cuja produção se baseie largamente em propriedade privada. Aos que analisam a obra de Marx cabe a tarefa de apontar essas diferenças, e não, pelo contrário, as dissolver.

Outro tema desse interessante artigo de Marx – também destacado por vezes como prenunciador da obra futura – é o da "mais-valia". Aliás, é aqui que aparece pela primeira vez em sua obra tal termo, *Mehrwert* (ou, numa tradução literal mas menos consagrada, "mais-valor"). Nada há aqui também, nesse termo, do sentido que aparecerá posteriormente em Marx. Aqui, o "valor a mais" seria obtido pelo proprietário privado também *fora de qualquer relação social de produção*. Isso se daria, conforme a nova lei prussiana, da seguinte forma: não apenas os "ladrões" teriam de pagar uma multa ao proprietário por seu furto, mas também o Estado *indenizaria o mesmo proprietário lesionado*. De tal sorte que o proprietário *receberia duas vezes* (uma do "ladrão" e outra do Estado), e, numa inversão, a situação de ser roubado tornar-se-ia para ele uma *fonte de lucro*, de um "mais-valor". O crime compensaria (para o "lesionado"); tornar-se-ia uma "loteria" do proprietário. Eis o que escreve Marx: "Haveria melhor modo de o proprietário de florestas garantir sua madeira do que o que se passa aqui, onde o crime se transforma em renda?". O proprietário, diz Marx, como um "general habilidoso", transformaria todo ataque contra si numa possibilidade de vitória, "pois até mesmo a mais-valia da madeira [*der Mehrwert des Holzes*], esse vício econômico, é transformada em substância por meio do roubo"[216].

Aqui, a noção de "mais-valia" ou valor a mais não tem absolutamente nada de novo. A ideia de que se pode tirar um "valor a mais" de algum negócio (uma empreitada, qualquer que seja) é algo demasiado óbvio para merecer a consagração de um conceito. O que Marx analisa, depois, sobretudo em *O capital*, *não é um problema de transferência de renda tendo o Estado como intermediário*, mas uma forma específica de expropriação que, repetimos, ocorre no processo de trabalho (como parte das relações propriamente de produção). Uma coisa é *transferência de renda*, outra é *criação de valor*. No primeiro caso, um lado da equação (o camponês ou o Estado) perde, para que o outro (o proprietário) ganhe. Um lado fica com o valor a mais que o outro perdeu, *mas nenhum valor a mais* – considerando o todo da equação, a relação global – *foi criado*. Outra coisa é a *criação de*

[216] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 136.

valor dentro das relações de produção capitalistas, onde um valor a mais é criado graças à exploração da força de trabalho (veja-se explicações sobre isso em *O capital*, capítulo IV do livro primeiro).

Ao ressaltar, mesmo que de passagem, as diferenças entre o sentido dos termos aqui apresentados e aqueles contidos na obra futura de Marx, não queremos de forma alguma desprezar a validade do *protesto social contido em tais denúncias de 1842*[217]. Queremos apenas (tentar) acompanhar corretamente o desenvolvimento intelectual e político de Marx, explicando o mais simples pelo mais complexo[218].

***

Em algumas análises sobre a obra de Marx comenta-se que, no período da *Gazeta Renana*, nosso autor expressaria uma posição política "democrático-revolucionária". Pensamos que isso é duvidoso. Trata-se de um exagero. Ainda que estivesse preocupado com a situação de miséria do "povo", em nenhum momento registra-se no jornal uma posição "revolucionária". Do nosso ponto de vista, em sua atividade jornalística de 1842/1843 Marx ateve-se a uma perspectiva liberal e reformista. Modificações mais significativas *começam* a se processar apenas depois disso. Ainda assim, *apenas começam*[219].

[217] Deixamos de lado, na análise aqui realizada sobre a *Gazeta Renana*, artigos importantes como "O Manifesto Filosófico da Escola Histórica de Direito" e "Justificação do Correspondente do Mosela". Cremos que seus temas já estão *em linhas gerais* contemplados nas análises dos artigos acima.

[218] As posições posteriores de um autor podem explicar suas posições anteriores (mesmo que negando-as). O contrário, entretanto, não é verdadeiro. Ou seja: o posterior contém em si necessariamente o anterior; este não contém necessariamente aquele. Diversos caminhos poderiam ter se desenvolvido a partir dessas posições de Marx em 1842/43 (aliás, compartilhadas por vários outros companheiros seus do período, que não chegaram onde chegou).

[219] Aqui praticamente apenas reproduzimos comentário geral de HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*. Munique: Westfälisches Dampfboot, 1999, p. 92 (nota de rodapé n. 11).

Capítulo 4 – A ontologia de Ludwig Feuerbach

No capítulo anterior, tratamos da interdição da *Gazeta Renana* no início de 1843. O ato se consumou, como vimos, em primeiro de abril. Marx, pouco antes, em carta de 13 de março a Ruge, expressara certo alívio frente ao inevitável afastamento do jornal. A atmosfera de censura prussiana se tornara absolutamente asfixiante. Também nessa carta, Marx – agora com boa reputação entre radicais alemães, bem como entre liberais da Renânia – entabulou com Ruge novos projetos literários. A ideia era continuar, sob nova forma, os anteriores empreendimentos literários de Ruge. Este, como vimos, publicara os *Anais de Halle*. Depois de proibidos, tais anais migraram para Dresden, onde foram publicados sob o nome de *Anais Alemães* (com o que buscava-se uma projeção nacional). Sendo estes também proibidos, o plano de Ruge tornou-se ainda mais audacioso: criar um órgão *internacional*, publicado fora da Confederação Germânica (fora da censura prussiana, portanto), capaz de aglutinar radicais alemães *e franceses*. Daí a ideia dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Germano-Franceses][220]. A proposta de Ruge era irrecusável: Marx não só assumiria o cargo de coeditor do material, como também receberia um bom ordenado. Além disso, após certa reflexão, optou-se por Paris enquanto cidade-sede da empreitada, para onde os editores teriam de se mudar. Marx ficou deslumbrado com o plano de mudar-se para a verdadeira capital europeia.

Tendo se liberado do enorme fardo da *Gazeta Renana*, e com animadoras perspectivas, Marx pôs-se a resolver pendências pessoais. Antes de tudo, correu para consumar seu casamento com Jenny von Westphalen (com quem noivara havia sete anos). Após pequena viagem pessoal à Holanda, casou-se com Jenny em junho de 1843, em Kreuznach (estância termal próxima a Trier, onde sua esposa então vivia com a mãe). Em seguida, Karl e Jenny viajaram pela Suíça, em lua de mel de cerca de dois meses. Quando retornaram, nosso autor enfurnou-se em seu "gabinete de estudos". Assim, em Kreuznach, entre agosto e outubro de 1843 – enquanto aguardava orientações de Ruge acerca de onde

[220] A ideia de uma colaboração alemã e francesa (bem como inglesa) era bastante comum entre os pensadores radicais alemães (com destaque para Feuerbach e Heß), como veremos melhor nos próximos capítulos. Notamos ainda que, contrariamente ao que se tornou costumeiro em nossa língua, o nome alemão da revista – *Deutsch-Französische Jahrbücher* – melhor seria traduzido por *Anais Germano-Franceses*. Tal observação parece preciosismo, mas não é. Marx e alguns dos seus companheiros viam a Alemanha como *o norte* dessa possível aliança, o *princípio intelectual-diretivo*. Os alemães eram tomados como o povo filosófico, a cabeça capaz de conduzir os (práticos e passionais) franceses. Voltaremos a isso com mais calma nos capítulos à frente.

fixar residência em Paris –, Marx debruçou-se sobre diversos temas. Com maior destaque, retornou a um ponto pretendido antes de se tornar redator da *Gazeta Renana*: à crítica da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel[221].

Todavia, o Marx do segundo semestre de 1843 era *bastante diferente* daquele do final de 1841 e início de 1842, que planejara inicialmente a crítica a Hegel. A impactante experiência à frente da *Gazeta Renana* trouxera-lhe algumas constatações e levantara muitas questões. Quanto às constatações, certamente a impotência da burguesia liberal alemã saltou a seus olhos. Quanto às questões, sobretudo a referente à possibilidade de efetivação de uma ordem (um Estado) racional, conforme esperava Hegel. A compreensão da maior gravidade dos problemas econômicos afastou Marx ainda mais das esperanças de efetivação de um Estado racional. Uma saída *mais radical* apareceu como necessária.

No próximo capítulo nos ateremos à crítica de Marx aos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel. Ela está registrada no chamado *Manuscrito de Kreuznach*, somente publicado no século XX (1927), por Riázanov. Antes de analisá-lo, entretanto, somos obrigados a fazer um parêntese e tratar de uma nova influência sobre Marx – a de Ludwig Feuerbach. Isso porque o *Manuscrito de Kreuznach* soa para nós como um tanto híbrido; parece conter elementos pretendidos *antes* da experiência da *Gazeta Renana* mas também depois; nele se observa tanto a influência de Bruno Bauer quanto, justaposta, a de Feuerbach[222].

A influência de Feuerbach sobre Marx antes de 1842 era praticamente nula. Marx, inclusive, como comentamos, posicionara-se *contra* o nome de Feuerbach quando Bauer o sugeriu para uma empreitada comum (uma revista sobre ateísmo). Ainda em carta de 13 de março de 1843 a Ruge, Marx elogia enormemente Bauer – por "nunca ter escrito tão bem" – e não revela grande apreço por Feuerbach[223]. Todavia, com a situação de disposição intelectual

[221] Como vimos no capítulo anterior (em nota), Marx comunicara Ruge, em carta de 5 de março de 1842, sua intenção de publicar uma crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel. Marx apresentou então o conteúdo geral de sua crítica, mas o projeto ficou de lado pois necessitava de revisão.

[222] Tal ecletismo pode parecer absurdo se se acredita apenas que Bauer era um "antissubstancialista" contraposto ao "substancialista" Feuerbach. Todavia, como apontamos no capítulo n. 2, a tese antissubstancialista de Bauer – ou ao menos como era compreendida por Marx – é frágil. Em última instância, o "antissubstancialismo" da "autoconsciência" guarda em si algo de místico e idealista. É isso que dá base ao ecletismo. Não apenas Marx, mas também Heß operará com um ecletismo entre Bauer e Feuerbach por um período, como veremos.

[223] Na citada carta de março de 1843 a Ruge, Marx comenta que lera os "aforismos" de Feuerbach (ou seja, as "Teses provisórias para reforma da filosofia") publicados na *Anedota sobre a mais recente filosofia...* (na mesma edição em que Marx publicou suas "Observações sobre a censura..."). Todavia, Marx não expressa grande ânimo com o texto de Feuerbach; comenta apenas que pareceu-lhe correto, embora focado demais no tema da natureza e pouco no da política.

após a saída da *Gazeta Renana,* Marx abriu-se a novos ares, a novas reflexões e inclusive leu (ou releu) a *Essência do Cristianismo*, de Feuerbach[224]. Do segundo semestre de 1843 em diante a influência de Feuerbach sobre Marx crescerá mais e mais. Na mesma medida, os temas bauerianos serão aos poucos escanteados. Na virada de 1843 para 1844, inciar-se-ão os ataques de Marx a Bauer. No segundo semestre de 1844 Marx fará grande louvação a Feuerbach e se voltará contra Bauer com grande virulência.

Devido ao fato de que a influência de Feuerbach começa a se manifestar *ao final de 1843* – ou seja, no período de redação do *Manuscrito de Kreuznach* –, somos obrigados a comentar a filosofia do autor de *A Essência do Cristianismo* antes de passar à análise das demais obras de Marx.

4.1. Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi um filósofo, discípulo de Hegel em parte da vida, e, até certo ponto, um "jovem-hegeliano"; influiu sobre muito do que passou a ser chamado de "verdadeiro socialismo", uma corrente socialista-humanista de proeminência entre a pequena-burguesia citadina alemã até o início da década de 1850. Feuerbach seguiu posições políticas à "esquerda" até o final da vida, tendo inclusive se filiado, pouco antes de sua morte, ao Partido Operário Social-Democrata (fundado em 1869 por Karl Liebknecht e August Bebel, seguidores de Marx e Engels).

Da corrente chamada "jovem-hegeliana", cujo ápice de influência se deu no início da década de 1840, não se pode dizer que Feuerbach tenha sido o expoente (em realidade, o filósofo Bruno Bauer sempre ocupou esse lugar). Um pouco mais velho do que a média dos demais jovens hegelianos, Feuerbach afastou-se temporariamente das polêmicas públicas e filosóficas alemãs após o véu de anonimato de uma obra sua – de 1830, que questionava dogmas religiosos – ter sido levantado. A descoberta do autor lhe custou a demissão do cargo de professor na Universidade de Erlangen, e Feuerbach, após período de errância, fixou morada na fazenda de sua esposa (Bertha Löwe), em 1836, relativamente solitário e afastado

[224] *A Essência do Cristianismo* foi publicada em 1841, mais ou menos concomitantemente à tese de doutorado de Marx. Não há registro de impacto imediato da publicação dessa obra sobre Marx. A publicação da segunda edição de *A Essência do Cristianismo* parece ter exercido maior influência sobre ele, sobretudo devido ao posfácio à segunda edição, que faz as vezes de um manifesto filosófico. Nesse posfácio, Feuerbach adere, de forma mais incisiva, a um "materialismo" sensualista (da sensibilidade). Marx elogia tal posfácio ao próprio Feuerbach em carta de outubro de 1843 (pela qual busca comprometê-lo com os *Anais Germano-Franceses*). Em meados de 1844 veremos Marx participar do culto a essa obra.

das grandes cidades. Ao final da década de 1830, retomou participação em órgãos dos jovens hegelianos (com destaque para os dirigidos por Arnold Ruge). Em 1837 e 1838, em tais órgãos, Feuerbach ainda ostentava um apaixonado idealismo (com grandes elogios, inclusive, a Leibniz), atacando tudo o que se ouve e se sente enquanto falso, mera aparência. Entre 1838 e 1839, entretanto, *deu-se uma viragem vertiginosa em seu pensamento*. De ostensivo idealista, Feuerbach tornou-se, diz ele mesmo, "materialista" (não nos cabe já desenvolver quanto esse "materialismo" é diferente daquele que depois desenvolverão Marx e Engels). As produções teóricas de Feuerbach começaram então a chamar cada vez mais a atenção dos jovens hegelianos. Entretanto, seu pensamento somente se tornou decisivamente influente nessa corrente no ano de 1843, quando ela já estava em processo de dissolução[225].

A nova concepção de Feuerbach foi expressa pela primeira vez em seu artigo intitulado "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" [Para a Crítica da Filosofia de Hegel], publicado ao final de agosto de 1839, nos *Anais de Halle*, de A. Ruge. O artigo não teve à época grande repercussão (talvez os próprios jovens hegelianos ainda não estivessem preparados para absorvê-lo). Nele já estão presentes, de forma privilegiada, praticamente todos os elementos que serão desenvolvidos em seus textos imediatamente seguintes, os de maior destaque (que influenciarão Marx e Engels até o início de 1845), como *A Essência do Cristianismo* (1841), as "Teses provisórias para reforma da filosofia" (1842) e os "Princípios da filosofia do futuro" (1843). A vantagem do artigo de 1839 de crítica a Hegel, se comparado a alguns dos célebres textos nomeados acima, está em que ou não tem caráter tão aforismático – como as "Teses provisórias" ou os "Princípios" – ou, ainda, revela de forma mais clara sua fonte filosófica (se comparado à *Essência do Cristianismo*).

Vejamos então inicialmente, em maior detalhe, esse artigo de 1839, que demarca publicamente a virada no pensamento de Feuerbach. Após isso, trataremos da crítica de Feuerbach a Hegel numa forma mais geral, observando posições contidas em demais obras suas.

---

[225] Paul Kägi analisa obras e fases de produção de Feuerbach e comenta: "Observamos um abismo assombroso entre as afirmações do ano de 1837 e as de 1839: naquelas víamos um Feuerbach ainda entusiasta idealista e partidário de Hegel; agora o vemos como inimigo da especulação hegeliana e anunciador obscuro de uma epistemologia naturalista peculiar [...]" (KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974, p. 83). Kägi dedica um item de seu livro ao enigma da mudança brusca no pensamento de Feuerbach (item chamado "Que teria acontecido?"). Apesar de interessante (em linhas gerais correta), a resposta de Kägi nos parece insuficiente. Ele vincula a transformação de Feuerbach aos desenvolvimentos da ciência natural de sua época (a "onda de cientificismo naturalista"). Cremos, todavia – e tentaremos mostrar neste capítulo –, que a explicação à súbita modificação de Feuerbach é mais simples: em meio ao processo de decomposição do hegelianismo, Feuerbach vinculou-se a um dos filões em que Hegel bebera: o "materialismo" de Aristóteles.

4.2. "Para a Crítica da Filosofia de Hegel" (1839)

Tratemos mais especificamente de "Para a Crítica da Filosofia de Hegel"[226]. Feuerbach, em tal artigo, desaprova gravemente o início da *Ciência da Lógica,* de Hegel, onde supostamente é apresentado um pensamento que se pensa a si mesmo, num começo universal e sem pressupostos[227]. O intuito de Feuerbach é o de desmontar tal prepotência de Hegel e demonstrar que sua obra é apenas uma "filosofia determinada e particular", filha de seu tempo, produto de um autor de carne e osso, nada tendo de universal e infalível[228].

Feuerbach compõe um diálogo imaginário com os defensores de Hegel e diz que se ele próprio acusasse aquele de começar sua grande lógica por um particular, por algo determinado, os defensores do velho mestre logo o atacariam, afirmando: "Não! Ela [*a Ciência da Lógica*] começa pelo Ser puro; ela não começa por qualquer início *particular*, mas pelo indeterminado puro, pelo próprio começo". Eis que Feuerbach então ironiza: "Ah é? Mas não é um pressuposto [*Voraussetzung*] que a filosofia deva [*müsse*] começar?"[229]. Assim,

---

[226] O artigo de Feuerbach antecede em um ano a famosa crítica do aristotélico F. A. Trendelenburg a Hegel, em suas *Logische Untersuchungen* [Investigações Lógicas]. Parte da crítica de Trendelenburg parece dever ao artigo de Feuerbach, uma vez que alonga-se sobre o mesmo tema (o início da *Ciência da Lógica*, de Hegel). A segunda parte da crítica de Trendelenburg a Hegel – tratando do problema da superação dialética, ou negação da negação, *Aufhebung* – não constará ainda nesse artigo de Feuerbach, mas aparecerá em sua produção imediatamente futura. Trendelenburg, então professor na Universidade de Berlim, era especialista em Aristóteles, editor de algumas de suas obras em alemão. Também S. Kierkgaard, que admirava Trendelenburg, sofreu decisiva influência de Aristóteles em sua oposição a Hegel. Sobre tudo isso, ver BERTI, E., "Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkgaard", disponível digitalmente em <https://books.openedition.org/septentrion/53898>, acessado em 07/08/2020. Alguns valorizam bastante a crítica de Trendelenburg no processo de enfraquecimento posterior do hegelianismo (veja-se BEISER, F., *Late German Idealism, Trendelenburg and Lotze*, Londres: Oxford Univ. Press, 2013, p. 59 *et ss.*). Cremos, todavia, que a crítica de Trendelenburg a Hegel, apesar de extensa e detalhada (o que lhe rendeu destaque), ganhou grande proeminência devido ao processo necessário de decomposição do hegelianismo. Note-se, por fim, que, para alguns autores, Trendelenburg teria sido peça chave no movimento chamado de "retorno a Kant", da segunda metade do século XIX (veja-se, por exemplo, PORTA, M. A. G., *"'Zurück zu Kant',* Adolf Tredenlenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea*"*, in *Revista Dois Pontos* [Depto. de Filos. UFPR e UFSCAR]*,* v. 2, n. 2, 2005). Poder-se-ia refletir, até certo grau, sobre o papel auxiliar (indireto) de Feuerbach no *Zurück zu Kant*, sobretudo na medida em que restaura a perspectiva contemplativa do sujeito na relação sujeito-objeto. Veremos isso com mais calma.

[227] A *Ciência da Lógica* – cujos volumes foram publicados entre 1812 e 1816 – se inicia, como se sabe, pelo livro da "Doutrina do Ser" (que, juntamente com o segundo volume, sobre "A Doutrina da Essência", faz parte da "Lógica Objetiva". A esta seguirá a "Lógica Subjetiva", expressa no terceiro volume, "Doutrina do Conceito"). Hegel, numa crítica indireta a Kant, explicita que inicia a apresentação da "Doutrina do Ser" sem quaisquer pressupostos, pelo "Ser, puro ser", totalmente indeterminado, que se iguala ao "Nada, puro nada", a ausência de determinação. Ser e Nada em suas formas puras seriam o mesmo, e, por isso, um *passaria* para o outro e disso adviria o Devir, com o qual se inicia o *movimento* categorial geral da obra.

[228] Ver FEUERBACH, L., "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand, 1846, p. 191.

[229] *Idem, ibidem*, p. 192. Note-se que a crítica de Trendelenburg a Hegel é semelhante, mas, em vez de considerar o *dever* de se começar a Filosofia como o pressuposto, tenta mostrar que o *movimento* é já o

argumenta Feuerbach, pelo próprio *dever filosófico de se começar a filosofia* denotar-se-ia – também em Hegel – a existência de um pressuposto. Sobre este, Feuerbach levanta uma série de questões. O que significaria tal pressuposto, que na prática *é o dever da escrita* por parte do filósofo? E se há um dever real de escrita, seria possível conceber uma produção de conceitos verdadeiramente do nada, abstrata, como num pensamento puro, que supostamente se pensa a si mesmo? Feuerbach nega tal possibilidade e argumenta que, se assim acreditássemos, ficaríamos para sempre presos à própria leitura da *Ciência da Lógica*, num processo infinito. Antes da leitura, entretanto, há a escrita. A obra não seria produto do pensamento que se pensa a si mesmo, num monólogo interior, mas resultado da atividade de um autor, um *sujeito* real, comunicando, via linguagem, um determinado conteúdo a outro *sujeito*. Ou seja, a filosofia, acreditava Feuerbach, seria sempre *um diálogo entre um Eu e um Tu*, através do qual se realizaria um traço específico do *gênero* [*Gattung*] humano[230]. Diz ele, por exemplo:

> "A produção de conceitos por meio de uma filosofia determinada não é algo real, mas apenas formal, não é criação a partir do nada [*aus Nichts*], senão o desenvolvimento, por assim dizer, de uma matéria espiritual ainda indefinida, interna a mim, capaz de todas as determinações [...]. A linguagem não é outra coisa senão a realização do gênero [*Gattung*], a mediação do Eu com o Tu, a fim de apresentar [*darzustellen*] a unidade do gênero pela superação [*Aufhebung*] de seu isolamento individual. O elemento das palavras é por isso o ar, o meio vital mais espiritual e universal [*allgemeinste*]."[231]

Assim, haveria um pressuposto real *por trás* do início da *Ciência da Lógica*, embora escondido. Nele já se manifestaria a linguagem, pela qual se expressaria o gênero humano. O pretenso não pressuposto inicial de Hegel teria assim sido desmontado e revelado

---

pressuposto, pois do "Ser, puro ser", e do "Nada, puro nada", segundo ele – por serem coisas totalmente estáticas –, nenhum movimento poderia ser derivado. Assim, a entrada do *movimento* em cena só poderia ser justificada pela *pressuposição do próprio movimento*, enquanto um gênero lógico previamente deduzido. Ver comentário geral em ROSSI, M., *La genesis del materialismo historico / La izquierda hegeliana*, Madri/Roma: Alberto Corazón/Riuniti, 1971, p. 79.

[230] Diz então ele: "A dialética não é um monólogo da especulação consigo mesma, mas um diálogo da especulação com a empiria". Cf. FEUERBACH, L., "Zur Kritik...", *op. cit.,* p. 207. Feuerbach reproduzirá essa frase com pequena variação em seus "Princípios da filosofia do futuro": "A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador isolado consigo mesmo, ela é um diálogo entre o Eu e o Tu". Cf. *idem*, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", in *Sämmtliche Werke, op. cit.,* p. 345.

[231] FEUERBACH, L., "Zur Kritik...", *op. cit.*, p. 196.

enquanto um *mero particular*, fundado no verdadeiro universal, sensível e humano (do gênero, *Gattung*)[232].

A partir daí, Feuerbach desdobra importantes considerações sobre o que vê como um *misticismo* do sistema hegeliano[233]. Ele argumenta que tal sistema transformou "a forma em essência, o ser do pensamento para outro em Ser em si, o fim relativo em fim absoluto"[234]. Em seguida, apresenta parte daquela que se tornará sua importante teoria da *alienação* [*Entäußerung*]:

> "O sistema [para Hegel, *RP*] tem de ser, assim, a Razão mesma, e a atividade imediata tem de ser reduzida pura e simplesmente à atividade mediada; a exposição [*Darstellung*] tem de nada pressupor, ou seja, tem de tirar tudo que há aqui dentro de nós, [tem de] nos esvaziar e esgotar totalmente. O sistema hegeliano é a autoalienação absoluta da Razão [*absolute Selbstentäußerung der Vernunft*] [...]."[235]

Assim, os seres reais e sensíveis, individuais, imediatamente dados (primeiros, como o autor em relação à exposição de seu próprio texto), seriam, com a filosofia de Hegel, esvaziados de seu ser genérico, em nome de outro ser, artificialmente criado – um Ser isolado em si mesmo, abstrato, separado das coisas do mundo real. Esse Ser isolado, para Feuerbach, seria falso, uma mera "representação" ou "imagem"[236]. Na realidade, crê Feuerbach, tal Ser pretensamente isolado seria sempre mediado (ou seja, um resultado de nós mesmos, algo criado por nós); ele seria apenas um ser que *nós mesmos alienamos* (colocamos para fora, numa *Entäußerung*). Entretanto, no processo de essencialização/autonomização operado por Hegel, tal ser tornar-se-ia abstrato (a ideia da Razão em si e por si mesma, autossubsistente). Para Feuerbach, quanto mais colocamos nesse falso Ser abstrato, tanto mais tiramos de nós mesmos; assim, mais esvaziamos e esgotamos nosso ser individual, particular, concreto, sensível.

---

[232] Aqui Feuerbach antecipa também o esquema de críticas que Trendelenburg realizará um ano depois. Para Feuerbach, dizer, como dizem os hegelianos, que o Ser puro é imediato, indeterminado, igual a si mesmo, idêntico a si etc., é já pressupor todos esses conceitos (a imediaticidade, a indeterminação, a identidade...). Cf. *idem, ibidem*, *op. cit.,* p. 204.

[233] "A filosofia hegeliana é uma mistificação racional [...]", cf. *idem, ibidem*, p. 222. Em outras passagens ele argumenta que a filosofia hegeliana é uma tentativa de representar o próprio ato de pensar por parte de Deus (sobretudo na *Ciência da Lógica*).

[234] *Idem, ibidem,* p. 202.

[235] *Idem, ibidem*, p. 202.

[236] *Idem, ibidem,* p. 204.

A primeira coisa interessante a se notar nessa teoria da alienação é que esse Ser autonomizado tira "tudo que há aqui dentro de nós, nos esvazia e esgota totalmente". O Ser externo teria como essência o que haveria em nós mesmos, seres humanos. Seriam as *qualidades humanas* que viveriam nesse Ser, embora projetadas, em forma invertida. Aparece aqui, portanto, o problema da *inversão* entre *o sujeito e o predicado* (entre o substrato e seu objeto), no sentido de que *o sujeito real*, do ponto de vista de Feuerbach, tornar-se-ia, por meio dessa alienação, *o objeto*, e os homens passariam a viver em dependência dele, a serviço dele. Em suma: com a alienação o objeto criado tornar-se-ia sujeito e o sujeito real, objeto. A única forma de resolver tal condição mística *seria por uma "desinversão"* (inverter novamente o que antes fora invertido) – algo como uma retomada da essência dos seres individuais. Como diz Feuerbach: "Só podemos [sair da contradição] fazendo do predicado [...] o sujeito [...] e do sujeito o predicado"[237].

Essa teoria da alienação é especificamente feuerbachiana porque vê no Ser projetado – Deus – *qualidades*. Embora seja preciso inverter ou desfazer a alienação, não haveria, da parte de Feuerbach, uma condenação *absoluta* desse Ser e da religião, como em Bauer. Feuerbach não era ateu; antes, queria substituir a religião abstrata por uma concreta, um tipo de religião da humanidade com certo traço panteísta. Ao passo que em Bauer o Ser externo era algo *absolutamente ruim*, a ser extirpado em ato puro, em Feuerbach as forças desse Ser deveriam ser reconduzidas *para dentro dos seres humanos*, considerados enquanto gênero, iniciando assim um novo tipo de culto e comunhão num plano sensível, imanente[238].

Ainda na crítica ao início da *Ciência da Lógica*, Feuerbach afirma que a relação entre Ser e Nada, ali apresentada, é "paradoxal e ridícula" [*paradox und lächerlich*][239]. Ela é que permitiria a Hegel criar um Ser puro, isolado, sem vinculação com as coisas mundanas e

[237] *Idem, ibidem*, p. 218. Tal questão, embora não ganhe ainda todo o destaque nesse artigo de Feuerbach, assumirá uma importância cada vez mais decisiva em sua obra futura (particularmente, na *Essência do Cristianismo,* de 1841, nas "Teses provisórias para reforma da filosofia", redigidas em 1842, e nos "Princípios da filosofia do futuro", de 1843). Note-se por isso que o tema da "inversão de Hegel", sobretudo na forma simplista com que é muitas vezes tratado no chamado meio marxista, nada tem de específico de Marx. Este não realizará uma genérica "inversão de Hegel", mas uma inversão *da forma dialética de exposição hegeliana* (e em tal processo desaguará, como veremos, *em outra noção de dialética*, bastante diferente da de Hegel e bastante diferente das concepções de Feuerbach).

[238] Por isso dissemos, em nota ao final do capítulo referente a Bauer, que a "teoria da alienação" do Marx maduro – propriamente enquanto teoria da reificação (fetiche da mercadoria), em *O capital* – tinha mais a ver com concepções de Bauer do que de Feuerbach. Mais a ver, mas, evidentemente, com diferenças significativas (revolucionárias, críticas da economia política). No Marx maduro, como em Bauer, a "alienação" (fetiche da mercadoria) é algo simplesmente a ser extirpado negativamente, processo no qual não se recupera uma suposta "essência" humana. No Marx de 1844, como em Feuerbach, o fim da alienação significaria a recuperação positiva do "ser humano".

[239] *Idem, ibidem,* p. 205.

particulares. Para criticar Hegel, Feuerbach se vale aqui do conceito aristotélico de *differentia specifica* e argumenta que, na filosofia hegeliana, ***a essência é isolada das coisas que são***, ou seja, a essência deixa de ser *individualizada* nos diversos entes (é esvaziada deles, retirada deles), passando a existir em si e por si mesma, autonomamente. Diz ele:

> "Se você tirar do homem aquilo que faz dele homem, pode me provar sem dificuldade, dessa forma, que ele não é um homem. Mas assim como o conceito de homem, do qual você tirou a *differentia specifica* de homem, deixou de ser o conceito de homem – virando uma essência autônoma [*Selbstgemachten Wesen*] [...] –, assim também o conceito de ser, do qual você tirou o conteúdo [*Inhalt*] do ser, não é mais o conceito de ser. **Tão diferentes são as coisas, tão diferente é o ser. O ser é um com a coisa que é** [*Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist*]. Se você tira-lhe o ser, tira-lhe tudo [*Alles*]. O ser não pode ser isolado [das coisas]."[240]

Tal processo de autonomização absoluta da essência, para Feuerbach, teria por base a falsa oposição realizada pelo conceito hegeliano de Nada puro em relação ao pretensamente existente Ser puro. Feuerbach avança, assim, para questionar a própria noção de Nada e afirma que ela não existiria nem poderia ser pensada. Para Feuerbach, a verdadeira oposição ao Ser puro não poderia ser feita pelo Nada puro, mas apenas pelo ser sensível, individual, particular, "realmente existente". Como diz ele: "O oposto [*Gegensatz*] do Ser (do Ser em geral, como considera a *Lógica*) não é o Nada, mas o ser sensível, concreto. O ser sensível contesta [*leugnet*] o Ser lógico; um contradiz [*widerspricht*] o outro, e vice-versa"[241]. Feuerbach em seguida coloca novamente em questão a noção de Nada:

> "Mas o que é então o Nada? 'Pelo espírito de Aristóteles!' O Nada é o absolutamente sem pensamento e razão. O Nada não pode ser pensado de forma alguma, porque pensar é determinar, como diz o próprio Hegel; se o Nada fosse pensado, seria determinado, e então não seria mais o Nada. *Non entis* [Ao não-ser], como se diz corretamente, *nulla sunt praedicata* [nada é predicado]. *Non entis nulla est scientia* [Do não-ser nada é sabido]. *Nihilum dicimus* [...] *cui nulla respondet notio* [Chamamos Nada aquilo a que nenhuma noção corresponde]."[242]

---

[240] *Idem, ibidem*, p. 206. O negrito é nosso. Na tese de n. 27 dos "Princípios da filosofia do futuro" Feuerbach praticamente repete o que negritamos: "Ser não é um conceito universal que pode ser separado das coisas. É um com o que é. [...] O ser é a posição [afirmação] da essência [*die Position des Wesens*]. O que é minha essência, é meu ser. O peixe está na água, você não pode separar sua essência desse ser". Ver FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *op. cit.,* § 27. Marx e Engels brincarão depois – veremos ao final desta tese – com a imagem feuerbachiana do peixe que está na água.

[241] *Idem, ibidem,* p. 207.

[242] *Idem, ibidem*, p. 223. Ver também, no mesmo sentido, tese número 26 dos "Princípios da filosofia do futuro".

Mas Feuerbach não para aí em seus ataques à noção de Nada. Grafando em grego, refere-se ao Nada enquanto um *πρῶτον ψεῦδος* (*próton pseudos*, um falso primeiro)[243]. Ou seja, para Feuerbach, o Nada (equivalente a não-ser, como se vê na citação) seria *a primeira premissa falsa no silogismo do ser*. Para Feuerbach, caberia abolir intelectualmente esse Nada, essa negatividade falsa, para poder realizar *uma verdadeira passagem entre seres reais*, a passagem entre o gênero (*Gattung*) e o indivíduo concreto. Em resumo: *Feuerbach quer abolir o Nada hegeliano para fazer uma passagem entre duas formas de ser, sem ter de recorrer a qualquer tipo de negatividade.* Como ele disse antes, o oposto ao Ser não é o "Nada" (ou "não-ser"), mas outra forma, concreta, de ser.

Tudo isso também fica claro noutro trecho, em que ele acusa a filosofia de Hegel de não ser genético-crítica (ou seja, de não ter se preocupado com a gênese da noção do Nada). Esse fato a teria levado a criar uma oposição falsa e a abandonar a oposição verdadeira (entre o indivíduo e o gênero):

> "Hegel, portanto, não examinou a gênese do Nada; ele não aceitava o Nada como moeda forte [como algo realmente a ser pensado, *RP*]. A oposição [*Gegensatz*] do Ser e do Nada como tal é, portanto [...], de forma alguma uma oposição metafísica universal [*keineswegs ein universaler, metaphysischer Gegensatz*]. Ela [a oposição, *RP*] pertence muito mais a uma região determinada, **à relação do ser-particular com o ser-universal** [*des Einzelseins zum Allgemeinsein*], **do indivíduo com o gênero** [*des Individuums zur Gattung*] [...] a oposição [*Gegensatz*] entre Ser e Nada existe apenas na representação [*Vorstellung*]; **mas o ser existe mesmo é na efetividade** [*Wirklichkeit*], ou melhor, ele é em si a efetividade [*Wirkliche*]; já o Nada, o não-ser [*Nichtsein*], não existe senão na representação e na reflexão."[244]

Como se vê, a filosofia de Feuerbach é totalmente amparada na noção de ser (mas de um ser "efetivo", "concreto", do gênero e do indivíduo humanos). Ela se contrapõe à forma abstrata com que Hegel trabalharia a noção de Ser (oposta à de "Nada" ou "não-ser"), em defesa do movimento de passagem do ser "universal" ("genérico") aos seres individuais. A filosofia de Feuerbach é sumamente *ontológica*, essencialista ou substancialista, ainda que se pretenda não metafísica.

4.3. O sentido da influência de Aristóteles sobre Feuerbach

---

[243] *Idem, ibidem,* p. 224.
[244] *Idem, ibidem,* pp. 229-230. O negrito é nosso.

Do nosso ponto de vista, há no exposto acima elementos suficientes para se afirmar que a matriz filosófica de toda a crítica de Feuerbach a Hegel, em 1839, é aristotélica. Há referências explícitas a isso no texto, como no trecho citado em que Feuerbach exclama "pelo espírito de Aristóteles!", ou mesmo numa alusão final (no artigo) aos peripatéticos e à sua *σωφροσύνη* [temperança]. Além disso, na passagem – citada por nós – em que Feuerbach escreve em latim sobre *Non Entis* (não-ser), somos remetidos pelo próprio autor, em nota de rodapé, aos "Analíticos Posteriores", trecho do *Organon* de Aristóteles (especificamente aos livros II, capítulo 7, § 2 e I, § 10). Também o conceito de *πρῶτον ψεῦδος* (*próton pseudos*) é de Aristóteles (dos "Analíticos Anteriores"), bem como *toda a teoria desenvolvida de predicação* (relação entre *sujeito e objeto*, predicado, κατηγορία), assentada nos livros *gamma* e *delta* da *Metafísica* e no *Organon*[245]. E mais: a noção utilizada de gênero (*γένος*), espécie (*εἶδος*) e indivíduo é derivada das categorias de Aristóteles, por meio das quais o pensador se opôs à *divisão* categorial realizada pelos platônicos (sobretudo no diálogo *Sofista*, de Platão). Mas, mais do que tudo isso – e talvez o mais importante, sobre o que teremos de nos deter –, duas noções fundamentais de Aristóteles são aqui *trabalhadas insistentemente por Feuerbach*: A) a ideia de que a essência sempre tem de ser *individualizada*, nunca pode ser separada/autonomizada dos seres particulares[246]; e B) a ideia de que é possível passar de uma forma de ser a outra sem recorrer à negatividade. Tratemos um pouco desses dois últimos (e importantes) elementos.

*A) A essência (*ousía*) tem de ser sempre individualizada*

Quando Feuerbach, como vimos em citação, defende que a *essência* tem de ser sempre individualizada (não existir abstratamente, de forma autonomizada e geral, fora dos seres reais, concretos, individuais, particulares), sua base teórica é sobretudo o livro *delta* (V) da *Metafísica* de Aristóteles. Mas qual seria o sentido mais profundo dessa concepção?

[245] No importante segundo posfácio (1843) à *Essência do Cristianismo*, Feuerbach diz claramente "que os predicados [...] não são predicados casuais, acidentes, mas expressam a essência do sujeito, [e por isso] não existe distinção entre predicado e sujeito, pelo que indico a *Analitica* [trecho do *Organon*] de Aristóteles [...]". Cf. FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo,* Petrópolis: Vozes, 2018, p. 23.

[246] Aliás, Feuerbach, quando trata de tal problema, afirma que "os filósofos pagãos são censurados" por não terem transcendido a matéria (compreendendo nela sempre a noção de ser). O "filósofo pagão" com tal concepção "materialista", por excelência, é Aristóteles.

Como já demonstrou o Prof. Hector Benoit[247], a noção de *essência* (*ousía*, em grego) é vinculada, no livro *delta* (1017b, 23-26) da *Metafísica* de Aristóteles, a duas noções determinadas:

1) à noção de *ousía* (essência) enquanto ***hypokeímenon***, ou seja, enquanto *substrato*, enquanto aquilo que *subjaz*, e, por isso mesmo, em forma essencializada (metafísica), dá *base à noção filosófica de substância* ***e de sujeito*** **na** ***relação de predicação*** (o termo "sujeito" é derivado do latino *subiectum*, tradução do termo grego *hypokeímenon*)[248];

2) à noção de *ousía* (essência) enquanto algo que é determinado (individualizado) justamente porque *permanece*, enquanto *presença fixa*, na mão do *sujeito* da predicação[249].

Na prática, esses dois elementos, *que trabalham conjuntamente para constituir a noção filosófica de ousía* (essência) em Aristóteles, vinculam sempre tal essência do ser não apenas a um ente determinado, *mas clara e diretamente,* ***numa forma fixa e permanente****, a um sujeito determinado, centro da relação de predicação*. A noção de *ousía*, não apenas como presença (que poderia ser fugaz), mas como *algo que se fixa*, atua na própria conformação do que é *característico do sujeito*. O que o sujeito *tem* (na forma fixa da presença) é o que ele é; o que (pre)diz sobre o sujeito (o que lhe é próprio) é o que ele é (porque é o que ele tem).

---

[247] BENOIT, H., "Metafísica e Política na *Ousía* Aristotélica", in *Revista Ideias*, Campinas: Editora do IFCH-UNICAMP, 2(2): 5-28, jul./dez., 1995.

[248] Ver o livro *delta* da *Metafísica* de Aristóteles, item 8, justamente o léxico "substância" (*ousía*). Aristóteles esclarece que as coisas chamadas de "substância" são aquelas não predicadas a um sujeito. Em outras palavras, substância *é o próprio sujeito*. Substância é o substrato material estável que faz do sujeito, sujeito (dá sua essência). Ver também a *Física* de Aristóteles, livro 1, capítulo 7 e capítulo 8 (no qual Aristóteles defende Parmênides contra Platão). Nesse quesito – ainda que com perspectivas muito diferentes das nossas –, M. Heidegger e seu conhecimento de grego também nos prestam ajuda. No artigo "A Época da Imagem do Mundo" esclarece que "[...] o importante é que a essência do homem se transforma desde o momento em que o homem se converte em sujeito. Temos de entender essa palavra, *subjectum*, como uma tradução do grego *ὑποκείμενον* [*hypokeímenon*]. A palavra nomeia o que jaz à frente [de nós, *RP*], e que, como fundamento, reúne tudo sobre si". Em seguida Heidegger esclarece como num primeiro momento tal noção metafísica ainda não estava vinculada ao sujeito e ao Eu. Mas, em seguida, o Eu assumiu a centralidade, fundamentando todo o ente. Cf. HEIDEGGER, M., "Die Zeit des Weltbildes (1938)", *in Gesamtausgabe*, vol. 5 (*Holzwege*, 1935-1946), Frankfurt-am-Main: V. Klostermann, p. 88. Também Pierre Aubenque comenta tal noção de *hypokeímenon* como sujeito e substrato, vinculando-a diretamente ao projeto aristotélico de uma "filosofia primeira" (ou seja, em busca de uma *metafísica*). Diz ele: "Esta [a anterioridade segundo a essência e a natureza, *RP*] convém perfeitamente à filosofia primeira, que é a ciência do ser primeiro segundo a essência e a natureza, ou seja, do ser que, sem ter ele mesmo necessidade de nada além para existir, é aquele sem o qual nada poderia ser; esse ser privilegiado é *essência*, entendida ao mesmo tempo como sujeito e substrato (*ὑποκείμενον* [*hypokeímenon*].)". E Aubenque nos remete diretamente, em nota, ao livro *delta*, 11, 1019 *a* 5, da *Metafísica.* Cf. AUBENQUE, P., *Le Problème de L'Être Chez Aristote*, Paris: Quadrige/PUF, 1997 (3ª ed.), p. 47. Ou seja, a noção de sujeito como *hypokeímenon* (substrato material, essência do ser humano) é inseparável do projeto de uma filosofia primeira, em Aristóteles, e da busca por uma metafísica.

[249] BENOIT, H., "Metafísica e Política...", *op. cit.,* p. 17.

Não à toa, como mostra cuidadosamente Hector Benoit, *ousía*, além de *essência*, **pode muito bem ser traduzida por *propriedade*** – esse era também seu uso corrente, poético e muitas vezes filosófico (Benoit nos dá diversos exemplos da antiguidade grega clássica e arcaica)[250]. Ou seja, em seu sentido mais profundo, a noção aristotélica de que a *ousía* (essência) jamais pode ser algo *geral e independente dos indivíduos*, tendo de ser sempre particularizada e fixada, diz abstratamente apenas que *a propriedade nunca pode ser separada dos indivíduos, nunca pode ser comum, mas apenas particular, privada* (ver, na *Metafísica,* livro *beta*, 1002b 29, e sobretudo *beta*, 6, 1003a, 5, *et ss.*)[251].

Tais reflexões, esclarece ainda Benoit, não podem nunca ser afastadas do fato de que a propriedade privada da terra *surgiu pela primeira vez em larga escala na Grécia* (na passagem do período chamado de Arcaico para o Clássico), sendo trabalhada por escravos (ganhando novo impulso com a forma da escravidão-mercadoria). Eis por que aí surgiu não apenas o poderoso sujeito/indivíduo ocidental, mas também, pela primeira vez, a luta de classes[252]. Não se pode nunca esquecer que o estagirita Aristóteles era por excelência *um filósofo porta-voz da classe dominante grega*, proprietária de terras e de escravos (os quais, dizia Aristóteles na *Política*, assim eram "por natureza"[253]). Aristóteles estava assim, filosoficamente, em permanente crítica aos platônicos, defensores de formas de comunismo (comunidade de bens, a começar pela de terras). Daí sua valorização "ontológica" do particular. Sua ontologia, como ocorre com toda reflexão essencializada sobre substância, revela-se afinal uma ousio-logia, um discurso sobre a propriedade[254].

---

[250] Curiosamente, Feuerbach não se refere nunca à noção de *ousía* enquanto propriedade. Na única passagem em que se refere ao termo (na tese n. 29 dos "Princípios da filosofia do futuro"), propriamente como "*parousía",* trata-o apenas enquanto "presença" [*Gegenwart*], sem trabalhar nele o elemento da fixidez.

[251] Notemos ainda – como nos comentou o Prof. Hector Benoit – que mesmo em língua portuguesa a noção de "essência" é vinculada etimologicamente à de "estância" (noção também atribuída a propriedade privada de terra, enquanto sinônimo de "fazenda").

[252] Antes disso teria existido apenas a sociedade comunal-primitiva, que nem conforma propriamente um *modo de produção*, e o modo de produção asiático, que ainda não era verdadeiramente assentado em propriedade privada nem conhecia propriamente classes (somente "castas").

[253] Como se sabe, os escravos eram, para Aristóteles, apenas um "instrumento que fala e anda" (no que se diferenciavam tanto de um instrumento que não fala nem anda, p. ex. um martelo, quanto de um instrumento que não fala mas anda, p. ex. um cavalo). Para Aristóteles, os escravos não tinham *logos*. Nisso se vê quão diferente (e talvez herética) era a abordagem de Platão. Este não apenas defendia – como no diálogo *Leis* – a transição a uma sociedade baseada na propriedade comum, como também apresentava em cena um escravo e demonstrava como este era capaz do raciocínio lógico-matemático tão bem quanto um membro da classe proprietária grega (ver diálogo *Mênon*).

[254] Diz ainda Benoit: "Não é exagero dizer que a palavra e o conceito fundamental da *Metafísica* de Aristóteles é exatamente a palavra *ousía*. Basta dizer que das *aporias* enumeradas no livro *beta*, as quais são os problemas fundamentais tratados nos outros livros da *Metafísica*, nenhuma delas é separável da questão da *ousía*. [...] Assim, pode-se dizer, em certo sentido, que a 'ciência procurada' é a ciência da *ousía*, os princípios a serem determinados são também os princípios da *ousía* e que a metafísica aristotélica, antes de tudo e

B) Passar de uma forma de ser a outra sem recorrer à negatividade

Feuerbach deixa claro que busca realizar em sua filosofia uma passagem entre formas de ser *sem recorrer à negatividade* (como vimos acima, em citação, a oposição, para Feuerbach, não existiria entre Ser e não-ser, mas "pertenceria muito mais a uma região determinada, à relação do ser-particular com o ser-universal, do indivíduo com o gênero").

Como seria possível transitar entre seres sem se valer de negatividade? O primeiro artifício de Feuerbach consiste em vincular a noção de não-ser à de Nada (enquanto equivalentes), com o que ele aos poucos apaga a primeira (já reproduzimos, em duas citações acima, passagens em que Feuerbach trata tais termos enquanto sinônimos[255]). Curiosamente, ao discutir o problema do Nada, Feuerbach chega até a se referir ao diálogo *Sofista*, de Platão, diálogo que por excelência trata do problema do não-ser na filosofia antiga. Veja-se o comentário de Feuerbach:

> "Na filosofia grega, é a oposição [*Gegensatz*] entre Ser e não-ser [*Nichtsein*] claramente apenas a expressão abstrata da oposição entre afirmação e negação [*Affirmation und Negation*], entre realidade e irrealidade [*Wirklichkeit und Unwirklichkeit*] no sentido de verdade e não-verdade [*Wahrheit und Unwahrheit*]. É claro que, ao menos no *Sofista* de Platão, essa oposição não tem outro sentido senão o da verdade e o da não-verdade; então o meio-termo [*Mittelbegriff*] entre Ser e não-ser, em torno do que tudo gira, é o conceito da diferença [*Unterschiedes*]; assim, sem diferença não há verdade; onde tudo é, sem distinção, verdadeiro, como entre os sofistas, nada é verdadeiro."[256]

---

permanentemente, seria não tanto uma *onto-logia*, mas sim, muito mais, uma *ousio-logia*". Cf. BENOIT, "Metafísica e Política...", *op. cit.,* pp. 21-22.

[255] Nas "Teses provisórias para reforma da filosofia", Feuerbach repete o equívoco: "O ser é, porque o não-ser é não-ser, ou seja, nada, não-sentido". Cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie", in *Sämmtliche Werke, op. cit.,* p. 263. O equívoco ressurge também na tese n. 26 dos "Princípios da filosofia do futuro". Note-se que nada e não-ser são equivalentes também para o aristotélico e crítico de Hegel A. Trendelenburg. Cf. TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862, capítulo 3 ("o método dialético"), p. 113. Ora, como ensina Hector Benoit, as noções de Nada e de não-ser são absolutamente diferentes. A última revela propriamente uma *oposição enquanto antítese, enquanto contradição*, e surge já no pensamento grego, com a *dialética* (em Platão, particularmente no diálogo *Sofista*). A primeira noção (nada) era estranha ao pensamento grego (sendo um anacronismo equipará-la à de não-ser). Para compreendê-lo melhor, ver BENOIT, H., "As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética", in *Revista Idéias*, Campinas: Edit. do IFCH/UNICAMP, v. 1, pp. 113-130, 2004; bem como, ainda, do mesmo autor, a seção 4 de seu livro *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*, *op. cit.*

[256] FEUERBACH, L., "Zur Kritik...", *op. cit.,* p. 229.

Para Feuerbach, o diálogo *Sofista* de Platão abonaria a ideia de que o não-ser é uma irrealidade, uma falsidade. É a ideia de que o não-ser estaria vinculado à noção de mentira e de que a filosofia deveria se valer da noção de *diferença* dentro de uma essência (*differentia specifica*). Na realidade, Feuerbach está lendo Platão *exatamente pelas lentes de Aristóteles*, o qual, na *Metafísica,* após apresentar sua teoria particular sobre ato e potência (que dá base à sua concepção de *movimento*), refere-se explicitamente às noções de ser [*τὸ ὂν*] e não-ser [*τὸ μὴ ὂν*] e as vincula, respectivamente, a "verdadeiro e falso" [*ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*][257]. Entretanto, tal leitura aristotélica e feuerbachiana sobre o diálogo *Sofista* é, para dizer o mínimo, equivocada. Nesse diálogo, o personagem principal – chamado Estrangeiro, da cidade de Eleia – esforça-se *justamente para provar o contrário*: *para separar a noção de não-ser da ideia de falsidade*; *para* ***dar ser ao não-ser***, ou seja, *para constituir uma racionalidade propriamente contraditória, afirmando que o não-ser de certa forma é* (participa do ser). O não-ser é verdadeiro, e, *ao ser*, conforma uma *contradição*. Ele não é meramente *diferente* do ser; ele *é* um outro gênero que *contradiz o ser em si mesmo*. O problema da racionalidade dialética não consiste em admitir a mera existência do *outro* (a alteridade), mas em admitir a existência da *antítese*, a existência da *oposição interna* (a existência *do outro no mesmo*), a *contradição*. Não se trata de aceitar a diferença (somar algo ao que está dado), mas de *implodir a identidade* (subtrair o dado, superando-o)[258].

A leitura de Aristóteles sobre o estatuto do ser e do não-ser extirpa na prática a negatividade e assim a antítese; bloqueia a racionalidade dialética e reconduz o pensamento à lógica da identidade (não contraditória) de matriz parmenideana (de Parmênides de Eleia, o pai das *ontologias*, da univocidade do Ser, da identidade absoluta). É a essa corrente histórica, parmenideano-aristotélica, que Feuerbach finalmente se filia na forma que critica Hegel. O diálogo *Sofista,* de Platão, sem diminuir o estatuto do não-ser à mera ideia de falsidade e diferença, insere-se em outra matriz filosófica, não compreendida por Feuerbach. Hector Benoit esclarece a importância fundamental desse diálogo platônico no combate justamente à lógica parmenideana, na criação de um *lógos* (pensamento) do *comum*, do ser *contraditório* (e

[257] Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Vrin, 2000*,* Liv. IX (teta), 10, trecho que vai de 1051a, 10, a 1051b, 36-37; Liv. IV (gamma), 4, 1008a, 34-40; Liv. V (delta), 7, 30-35.

[258] Em outro artigo, ensina-nos também Hector Benoit que "a oposição *potência/ato* de Aristóteles não serve para explicar a *contradição* em Marx. A transição da potência para o ato em Aristóteles se dá sempre *no mesmo gênero* e em *tempos diferentes*. Ora, entre gêneros diferentes (que é quando justamente ocorre *antítese*), repete Aristóteles até a exaustão, não pode existir passagem (cf. sobretudo, *Metafísica*, livro *lota*, que trata das diversas formas de oposição e diferencia claramente contrariedade e contradição: 'as coisas que diferem em gênero (*génei*) não têm passagem uma em relação à outra, pois são muito distantes e incombináveis (*asymbleta*)'. [1055a, 6-7])". Cf. BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *op. cit.,* pp. 25-26.

não do ser em *particular*, individualizado, de forma fixa, essencialmente idêntico a si mesmo). Diz Benoit:

> "Quando, no diálogo *Sofista*, de Platão, chega-se à demonstração do ser do não-ser, e, assim, realiza-se o parricídio a Parmênides (o pai da lógica da não-contradição), [...] Platão torna impossível toda teoria centrada a partir da hegemonia absoluta do Ser e arruína, pela raiz, todo o projeto ontológico. Ora, ao demonstrar o ser do não-ser, abria-se no diálogo *Sofista* o espaço para uma possível lógica da contradição ou lógica dialética. Mas este *lógos* ali esboçado não seria uma *onto*-logia, um *lógos* centrado no Ser, no *on* ou no *einai*, mas sim algo como uma *koino*-logia, ou seja, um *lógos* do *koinón* (um *lógos* do que é *comum*), um *lógos* que realiza o transpassamento dos gêneros antagônicos, um *lógos* no qual o Ser deixa de possuir a hegemonia absoluta. A dialética fundada como *lógos* da contradição, portanto, arruinaria todo o projeto ontológico."[259]

É contra tal concepção dialética platônica – e recuperando o Ser unitário parmenideano – que Aristóteles desenvolve sua teoria positiva de movimento dinâmico. Com base em suas *categorias*, aliadas à sua compreensão dos conceitos de *ato* e *potência* (desenvolvidos nos livro *teta* da *Metafísica*, sobretudo nos itens 8 e 10), Aristóteles concebe um movimento entre seres *sem passar por qualquer negatividade*. Como explica a aristotelista Maria do Carmo Bettencourt de Faria, o artifício de Aristóteles é o seguinte:

> "Dessa forma [com o uso das noções de *ato e potência*, *RP*], fica resolvido o problema. O movimento não é uma passagem do ser ao não-ser ou do não-ser ao ser, mas a passagem de um tipo de ser – a potência – a outro tipo de ser – o ato. O movimento, na realidade, é uma incessante busca de plenitude."[260]

É a plenitude do positivo, do Ser; a plenitude que extirpa toda negatividade. Só assim se compreende por que Feuerbach faz afirmações tais como: "Certamente, outro ser é necessário ao coração, mas apenas um ser que seja de sua própria essência; que não seja diferente do coração, que também **não o contradiga** [*widerspricht*]"[261]; "A nova filosofia [a sua própria, de Feuerbach, *RP*] é a dissolução completa, absoluta e **não contraditória** da teologia na antropologia [...][262]". Só se admite negação para criticar a filosofia anterior, mas

---

[259] Cf. BENOIT, H., "Da lógica com um grande 'L' à lógica de *O capital*", in *Marxismo e Ciências Humanas,* São Paulo: Xamã, 2003, pp. 18-19.

[260] Cf. FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles, A Plenitude como Horizonte do Ser.* São Paulo: Moderna, 1994, p. 52.

[261] Cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen...", in *op. cit.,* p. 260. Negrito nosso.

[262] CF. *Idem*, "Grundsätze...", *in op. cit.,* p. 341 (Tese 52). Negrito nosso.

tal negação estabelece algo não contraditório: "A nova filosofia [a sua própria, *RP*] é a realização da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral – mas uma realização que é ao mesmo tempo a sua negação, na verdade uma negação **livre da contradição** [*widerspruchlose Negation*]"[263]. Não estranha, portanto, que Feuerbach se volte abertamente *contra o conceito hegeliano de negação da negação* (a noção onde vige o sentido verdadeiro de *contradição*, no pensamento hegeliano)[264]. É assim que se compreende por que Feuerbach sonha com uma nova filosofia, *verdadeiramente positiva*, a "única filosofia **positiva**": "Precisamos apenas transformar as *conclusões* da análise em *premissas*, para nelas encontrar os princípios de uma **filosofia positiva**"[265]; "esta filosofia [a sua própria] tem por princípio o **mais positivo princípio real**, o verdadeiro *ens realissimum*: o homem [...]"[266]. A busca de Feuerbach por uma ontologia, como não podia deixar de ser, redunda num pensamento *positivista.* É isso que norteará – como veremos em detalhes – o pensamento de Marx durante todo o ano de 1844[267].

4.4. A ontologia feuerbachiana resulta em teologia

Como vimos, em sua busca por uma ontologia do Homem (uma antropologia), Feuerbach trilha conscientemente a senda aristotélica do Ser. Entretanto, o problema dessa concepção aristotélica é que ela *força o pensamento rumo à teologia*. Na busca por um Ser, a concepção de Aristóteles *tem de recorrer sempre a um outro Ser, anterior a esse buscado, sendo necessário então pensar um Ser anterior em relação ao anterior, e, assim, deduzir finalmente um Ser-primeiro, do qual tudo partiria*. Tal Ser primeiro só o seria verdadeiramente se assumisse todos os atributos de um Ser divino e *metafísico* (daí

[263] Cf. *idem, ibidem*, p. 299 [Tese 20]. Negrito nosso.

[264] Diz Feuerbach na tese n. 21 dos "Princípios da filosofia do futuro": "Só a negação da negação [*Negation der Negation*] é, segundo Hegel, a verdadeira posição. No final, voltamos novamente para onde começamos – para o seio da teologia cristã [...]. O segredo da dialética hegeliana consiste, em última análise, apenas em negar a teologia por meio da filosofia, e, novamente, a filosofia mediante a teologia. O começo e o fim são formados pela teologia; no meio está a filosofia, como negação da primeira posição; mas a teologia é a negação da negação. Primeiro tudo é revirado, para em seguida se colocar tudo de volta no lugar, como em Descartes". Cf. *Idem, ibidem*, pp. 301-302.

[265] Cf. *Idem*, "Vorläufige Thesen...", in *op. cit.,* p. 265.

[266] Cf. *Idem*, *Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 22.

[267] Apenas como antecipação, notemos que no terceiro manuscrito dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", de 1844, Marx elogia Feuerbach *por combater a noção hegeliana de negação da negação e por criar uma genuína ciência positiva*. Absolutamente diferente é, entretanto, o Marx do fim do primeiro volume de *O capital*, que *anuncia a revolução comunista propriamente enquanto negação da negação* (ver item 7 do capítulo XXIV).

possivelmente o sentido final da metafísica buscada por Aristóteles[268]). É o Ser Supremo, primeiro motor imóvel, uno, o qual se pensa a si mesmo. O pensamento sobre o ser – ontologia – conduziria assim sempre à teologia, ainda que às vezes esse elemento seja escamoteado.

Benoit nos esclarece esse sentido teológico contido na busca aristotélica por uma ontologia:

> "Aristóteles [...] com a sua teoria da *ousia* (substância ou essência), desenvolve toda uma hierarquia dos entes existentes, que permite pensar a multiplicidade dos entes sem recorrer, porém, ao não-ser e à contradição. Todos os entes são dispostos hierarquicamente, voltados analogicamente 'para o um' (*prós hén*), e ordenados sob a hegemonia do Ser teológico que é universal porque é anterior e primeiro. A ontologia aristotélica, como toda ontologia, mostra-se, sobretudo no livro *lambda* da *Metafísica*, como inseparável da teologia. Se hoje lemos Aristóteles distante da interpretação de Santo Tomás de Aquino e distante da teologia é, entre outras coisas, porque nos habituamos, sob influência das leituras neopositivistas, a ler os livros *gama* e *zeta* da *Metafísica* separados do livro *lambda*."[269]

Eis o retorno irônico da dialética: ao tentar criticar Hegel e sua noção abstrata de Ser no início da *Ciência da Lógica*, Feuerbach vê-se forçado a se adequar a uma forma de pensamento que também necessita excluir de si – alienar, portanto – um Ser primeiro e abstrato (agora, a ontologia da "essência verdadeira do Homem").

Se Aristóteles, na sua crítica aos platônicos, necessitava fundar sua filosofia no que chamou – no livro *lambda* (XII) da *Metafísica* – de *Ser Supremo*, *primeiro motor imóvel*, cujos atributos são *ser puro ato, uno, eterno, imutável* etc. (os atributos do Ser-Um de Parmênides), Feuerbach, por sua vez, teve de fundar sua filosofia "nova" numa *metafísica antropológica*, onde o Ser Humano, tomado enquanto gênero [*Gattung*], assume o lugar do Ser Supremo. Trata-se apenas, do nosso ponto de vista, de uma nova capa para uma mesma filosofia de tipo essencialista (uma *ousiologia*), metafísica. Ou seja: ao tentar criticar o lado

---

[268] Vale todavia registrar ressalva juntamente com Pierre Aubenque. Em sua leitura heideggeriana da *Metafísica* (em *O Problema do Ser em Aristóteles*), Aubenque defendeu que a definição da "ciência metafísica" (ciência do Ser enquanto Ser) permaneceria, por assim dizer, em aberto; seria algo sempre buscado e, em grande medida, fracassado (tanto quanto a "filosofia primeira" e a teologia). *No próprio fracasso se realizaria tal ciência*, pois no permanecer aberto da questão mostrar-se-ia a *abertura do homem para a divindade*. A *Metafísica* de Aristóteles seria inacabada porque seria a favor do *inacabamento*; a busca da solução seria a própria solução. Não haveria em Aristóteles, portanto, segundo Aubenque, um sentido final e acabado da interpretação do Ser.

[269] Cf. BENOIT, H., "Da lógica...", *op. cit.,* p. 19. Além do livro *lambda* da *Metafísica*, encaminhamos também o leitor aos capítulos 5 e 6 do livro VIII da *Física* de Aristóteles.

essencializado de Hegel, Feuerbach, contrário à negatividade dialética, recaiu também noutra forma essencializada, mistificada, que caracteriza toda a sua visão de homem e de natureza no período. Eis por que ele afirma, por exemplo – e os exemplos são abundantes –, que "a verdade não existe no pensamento, no conhecimento por si mesmo. *A verdade é apenas a totalidade da vida e da essência humanas*"[270]; ou, ainda, por que vincula sua concepção essencialista claramente à *lógica da identidade*, ao afirmar que sua nova "filosofia positiva" não admite

> "nenhuma linguagem particular, nenhum nome particular, nenhum princípio particular; ela é o próprio *homem pensante* – o homem que é e se sabe enquanto a essência autoconsciente da natureza, enquanto a essência da história, enquanto a essência dos Estados, enquanto a essência da religião – o homem que é e se sabe enquanto a *identidade absoluta e real* (não imaginária) [*die wirkliche (nicht imaginäre) absolute Identität*] de todas as oposições e contradições [...]"[271]

O pensamento de Feuerbach resulta, como se vê, na busca de uma "essência humana", numa "identidade absoluta" acima das contradições (e, nesse sentido, ele se vê mais uma vez tão próximo à faceta metafísica da filosofia de Hegel).

Como não poderia deixar de ser, esse tipo de concepção – identidade acima das contradições – assume politicamente a ideia de um *novo evangelho social, de harmonia e de paz entre classes sociais*. É exatamente dessa concepção, *que apaga na prática as diferenças sociais entre classes* (colocando em seu lugar os "homens"), que se desenvolverá a corrente chamada de "socialismo verdadeiro", como analisaremos em detalhes, em capítulos diferentes. Feuerbach vê na já comentada relação entre o Eu e o Tu as bases para a sua proposta de um "comunismo" elevado. Pode-se vê-lo nas teses de n. 59 e n. 60 dos seus "Princípios da filosofia do futuro":

> "59
>
> O indivíduo isolado não tem *em si* a *essência* do Homem [*wesen des Menschen*], *nem como ser moral, nem em si como ser pensante*. A essência do Homem existe apenas na **comunidade** [*Gemeinschaft*], na unidade do homem com o homem – uma unidade que, no entanto, baseia-se apenas na diferença existente entre o Eu e o Tu.

---

[270] CF. FEUERBACH, L., "Grundsätze...", *op. cit.,* p. 344 (Tese 58). Itálico de Feuerbach.

[271] Cf. *Idem*, "Vorläufige Thesen...", *op. cit.,* p. 264. Como se vê, aqui já está contida a leitura apresentada por Marx no *Manuscrito de Kreuznach* (às vezes denominado *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*), de 1843, onde o Homem é apresentado como a essência do *Estado*. Veremos isso com mais calma no próximo capítulo.

> 60
> Solidão é finitude e limitação, **comunalidade** [*Gemeinschaftlichkeit*] é liberdade e infinidade. O homem por si mesmo é Homem (no sentido habitual); homem com homem – a unidade do Eu e do Tu é Deus."[272]

Em passagens como essa se nota quanto a filosofia de Feuerbach representa um retrocesso em relação à de Hegel. Afinal, se na do mestre o reconhecimento se mostrava como *luta de morte* entre contraditórios, classes (veja-se a dialética entre senhor e servo, no trecho célebre da *Fenomenologia do Espítico*), em Feuerbach a contradição está apagada e a identidade se dá entre um "Eu" e um "Tu", membros do "gênero humano".

É dessa vaga noção feuerbachiana de "comunidade" ou "comunalidade" que se desenvolve o conceito de "comunismo" da corrente chamada de "socialismo verdadeiro", como ainda veremos. Não à toa, como também se vê na citação acima, tal noção se expressa enquanto religião ("a unidade do Eu e do Tu é Deus"). É em nome dessa "filosofia elevada" que Feuerbach se opõe ao "comunismo grosseiro" ou "rude" (de matriz francesa), o qual estava preocupado sobretudo com a *abolição prática da propriedade privada (ousía) dos meios de produção*[273]. A mesma oposição será feita pelos "socialistas verdadeiros" (entre eles, Marx, em 1844, como veremos).

Não espanta que Feuerbach, ao supostamente assentar os "princípios" de uma nova filosofia, acreditava criar, ao mesmo tempo, uma *nova religião*, a religião do Homem genérico (antropoteísmo). Como diz ele:

> "O antropoteísmo é o coração trazido ao *entendimento*; ele apenas diz racionalmente, em sua cabeça, o que o coração diz à sua maneira. Religião é apenas afeto, sentimento, coração, amor, ou seja, a negação e a *dissolução de Deus* no homem. A nova filosofia, portanto, enquanto *negação da teologia*, que nega a verdade do afeto religioso, é a *posição da religião*. O antropoteísmo é a *religião autoconsciente* – a religião que a si mesma se compreende."[274]

---

[272] CF. FEUERBACH, L., "Grundsätze...", *op. cit.,* p. 344. Os negritos são nossos.

[273] Feuerbach se volta contra esse "comunismo grosseiro", de matriz francesa, na tese n. 28 de seus "Princípios da filosofia do futuro", sobretudo quando se discute a velha questão da "comunidade dos bens e das mulheres". Feuerbach – que não entendeu que o comunismo tendia a *libertar a mulher* de sua subordinação de então – compreendia a supressão de toda propriedade enquanto *supressão da individualidade* (e por isso tratava-a por "grosseira"). Veremos isso com mais calma à frente.

[274] Cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen...", *op. cit.,* p. 260. Itálicos de Feuerbach.

Esse "comunalismo" religioso também será apresentado pelos que defenderão um socialismo messiânico, um paraíso na terra, como veremos quando tratarmos dos "socialistas verdadeiros".

***

Dito tudo isso, é importante destacar que as posições metafísicas hegelianas têm sim de ser criticadas. Entretanto, uma perspectiva ontológica, como a feuerbachiana, não nos parece consequente para levar a cabo a superação de Hegel. Ela é, na realidade, *um retrocesso em relação a Hegel*[275]. O suposto "materialismo" de Feuerbach, na realidade, é uma versão do idealismo mais pobre do que a hegeliana. Somente a Marx e a Engels caberá realizar uma primeira crítica consequente da filosofia hegeliana, separando-se de toda filosofia de traço essencialista (*ousiológica*). Isso entretanto é feito por eles apenas a partir da chamada *Ideologia Alemã* (1845/46).

[275] É certo que o início da *Ciência da Lógica*, pretensamente sem pressupostos, é metafísico e tem de ser criticado (bem como seu final, a realização do Espírito Absoluto). Entretanto, Feuerbach parece não ter compreendido que tal início é metafísico *justamente porque representa uma influência do pensamento ontológico (aristotélico-parmenideano) sobre Hegel.* Como também já explicou Benoit, os problemas da dialética de Hegel advêm do fato de que ele *deturpou as formas originais da dialética*, criadas por Platão, num processo em que as "aristotelizou". Eis o que transforma tanto o início quanto o final da lógica dialética de Hegel em pura metafísica, pura positividade baseada num Ser Supremo, primeiro motor imóvel etc. A ideia hegeliana de um pensamento que se pensa a si mesmo é característica do primeiro motor imóvel. Ver BENOIT, H., "A dialética hegeliana como superação da dialética platônica". In *Idéias*, IFCH-UNICAMP, n. 1, jan./jun. 1994. Mas tudo isso só pode ser profundamente compreendido se *se parte de uma leitura de Platão absolutamente diferente da usual e corriqueira* (que identifica Platão e Sócrates). Para isso, ver também BENOIT, *A Odisseia de Platão*, *op. cit.*

Capítulo 5 – O *Manuscrito de Kreuznach*

Tendo analisado em linhas gerais a filosofia de Feuerbach, cabe voltar ao nosso autor. Como sabe o leitor, abandonamos Marx quando ele retornava de sua lua de mel com Jenny von Westphalen e se instalava temporariamente na estância termal de Kreuznach, próxima a Trier. Lá o casal Marx aguardaria informações sobre seu translado a Paris. Então, como dissemos, Karl enfurnou-se em seu "gabinete de estudos" e abriu-se a novos estudos e influências. Entre elas, a de maior destaque parece-nos a de Feuerbach. No texto que ora analisaremos tal influência filosófica se faz presente.

O *Manuscrito de Kreuznach* é também chamado às vezes de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (ou, ainda, *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel*). Todos esses nomes são convencionados, pois o texto jamais foi publicado por Marx e não restou indicação de título[276]. Trata-se de um comentário crítico detido (rente ao texto, parágrafo por parágrafo) de parte da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel. O manuscrito de Marx ocupa 157 páginas e centra-se num *único trecho* dessa obra de Hegel, trecho referente ao Estado[277]. Ainda assim, a crítica de Marx parece não ter dado conta de *todos* os parágrafos pretendidos. Em seu manuscrito temos as análises do § 261 ao § 313 (da obra de Hegel). Todavia, nos *Princípios da Filosofia do Direito* a análise sobre o Estado se estende do § 257 ao § 360. Assim, da crítica de Marx uma pequena parte inicial provavelmente se perdeu (do § 257 ao § 260) e outra, de maior tamanho, possivelmente *não foi redigida* (talvez tenha sido de lado quando de sua mudança para Paris). Em suma: Marx parece ter realizado apenas *metade* de seu estudo crítico da referida obra de Hegel.

O método expositivo aí empregado pelo autor consiste em copiar cada parágrafo de Hegel e em seguida tecer comentários próprios. Isso é característico de seu processo de

[276] As quatro páginas iniciais, que poderiam conter algum tipo de título, foram perdidas. O restante do manuscrito foi publicado apenas em 1927, pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, sob a direção de D. Riázanov. O nome *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* deriva do próprio título do artigo publicado pouco depois, nos *Anais Germano-Franceses*: "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução". Este, como o próprio nome diz, seria a introdução à obra homônima. Às vezes esse manuscrito é chamado de *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel*, visando a não gerar confusão com o artigo de introdução publicado nos *Anais*.... Cremos que a melhor forma de diferenciá-lo é chamá-lo apenas de *Manuscrito de Kreuznach*. Como veremos, não se trata de obra acabada para publicação, portanto dificilmente se poderia encontrar aí *o livro* cujo artigo dos *Anais Germano-Franceses* seria a "introdução". Aqui temos mais um estudo de Marx para a possível preparação futura de um livro.

[277] Trecho da Terceira Seção, denominada "O Estado", inserta na Terceira Parte, denominada "A Moralidade Objetiva", dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel.

estudo[278]. Não é o método que ele empregou nas obras que publicou em vida, seja nesse período (como sua tese de doutorado ou os artigos para os *Anais Germano-Franceses*), seja depois (*Miséria da Filosofia, Para a Crítica da Economia Política*, *O capital* etc.). Não temos portanto uma "obra", algo acabado, como às vezes se dá a entender. Trata-se de texto parcial, cuja redação é muitas vezes *confusa* e bastante subjetiva (pois voltada a esclarecimento próprio); e cujo conteúdo – do nosso ponto de vista – não coincide com o que o autor desenvolverá posteriormente[279].

Alguns estudiosos acreditam que esse manuscrito teria sido redigido em 1842, antes da entrada de Marx na *Gazeta Renana*. Apoiam-se com certa propriedade numa carta de Marx a Ruge, de março de 1842 (já comentada por nós). Nela, de fato, Marx afirma que já tinha praticamente pronta, para enviar a Ruge, uma crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Só não o faria ainda pois o texto necessitava de correções. Entretanto, a notória influência da filosofia de Feuerbach nesses manuscritos indica que eles são do final de 1843. Como já comentamos, Marx, até a entrada na *Gazeta Renana*, não revelara grande apreço por Feuerbach. Mesmo em carta de março de 1843 a Ruge, quando *se preparava para sair do referido jornal*, Marx ainda tratava a filosofia de Feuerbach de uma forma bastante protocolar, sem expressar ânimo (e, em contrapartida, elogiava enormemente Bauer). Foi somente após a saída da *Gazeta Renana* que Marx se abriu à influência de Feuerbach. Quem entretanto afirma que os manuscritos são de 1843 é o próprio Marx, em sua célebre pequena biografia intelectual de 1859. Lá ele diz o seguinte, após expressar que seu trabalho à frente da *Gazeta Renana* erguera-lhe novas questões: "O primeiro [*Die erste*] trabalho que empreendi para dirimir as dúvidas que me assediavam [advindas da *Gazeta Renana*, *RP*] foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos

[278] Trata-se de hábito de estudo que Marx adquiriu na faculdade e manteve por toda a vida. São diversos os seus fichamentos de leitura, que preenchem dezenas de cadernos.

[279] Não nos cabe aqui adiantar muito do que virá. Sobretudo a conclusão desta tese deve debater o problema da passagem à "maturidade" de Marx. Ainda assim, vale destacar que em meados do século XX iniciou-se um processo de sobrevalorização do *Manuscrito de Kreuznach*. Isso teve impulso fundamental em 1932, com a publicação da coletânea em dois volumes de textos juvenis de Marx, denominada *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* [O materialismo histórico. Os escritos juvenis], sob responsabilidade editorial de S. Landshut e J. P. Mayer. Tais editores eram vinculados à social-democracia alemã, a quem então interessava politicamente a sobrevalorização de um Marx ainda democrata-republicano, ou seja, adaptável a concepções que coadunavam com a manutenção (reformada) da ordem burguesa. Evidentemente, não afirmamos que tal obra não deveria ser publicada e estudada (obviamente, deveria e deve!). Só não se deve tratá-la como a chave interpretativa do conjunto do pensamento do autor, como deram a entender os editores sociais-democratas e ainda hoje às vezes se afirma.

Anais Germano-Franceses, publicados em Paris em 1844"[280]. É possível supor que o manuscrito seja em alguma medida um híbrido entre o material redigido no começo de 1842 e o redigido ao final de 1843. Entretanto, a despeito disso, o tom feuerbachiano nos parece dominante.

A obra *Princípios da Filosofia do Direito* é a última publicada em vida por Hegel (veio à luz em 1820 – apesar de constar 1821 em seu frontispício –, cerca de dez anos antes de seu falecimento)[281]. É propriamente em torno dela que se centra a querela da "acomodação" do filósofo, pois expressa uma reflexão detida sobre o Estado e seu caráter. É nessa obra que Hegel registra sua compreensão de que o Estado seria a efetivação da moralidade e da razão (com a célebre afirmação de que "O real é racional e o racional é real" [para usarmos uma tradução corrente, embora não tão rigorosa]). E o próprio monarca teria um lugar necessário nessa efetivação da razão. Temos aí a defesa de uma monarquia constitucional. Na crítica à obra de Hegel, Marx em parte mantém seu projeto anunciado em 1842 – ou seja, esclarece que uma monarquia constitucional *seria uma contradição em termos*, algo que tenderia à autossupressão. Mas a esse projeto meramente crítico (negativo) ele sobrepõe – como programa, positivando – a linha geral filosófica feuerbachiana. O Estado é apresentado como alienação da essência humana e a democracia como essência de todas as constituições. Pela democracia se poderia atingir a comunidade humana desalienada. Nosso autor agora adentra um democratismo radical.

A influência de Feuerbach nesses manuscritos é literal. Marx às vezes até emprega (parodia) a forma de escrita do primeiro[282]. Os principais temas filosóficos então desenvolvidos por Feuerbach (veja-se nosso capítulo anterior) podem ser aí encontrados, em maior ou menor grau. Aqui está presente a noção aristotélica de predicação (relação sujeito-

[280] MARX, K., "Vorwort". In *Zur Kritik..., op. cit*., p. 100. O fato de o artigo "Lutero como árbitro entre Strauß e Feuerbach", escrito em janeiro de 1842, ter sido erroneamente atribuído a Marx por décadas (graças a um erro inicial de Riázanov), reforçou a confusão sobre a datação do manuscrito aqui analisado. Esse artigo, como falamos, faz louvação a Feuerbach (fala do "purgatório do rio de fogo", literalmente *Feuer-bach*). Entre os comentadores que consideram que o manuscrito ora tratado seja de 1842, o de maior destaque é M. Rubel, em sua já citada biografia intelectual de Marx.

[281] As demais obras, como se sabe, são póstumas e consistem sobretudo no conteúdo de suas aulas (anotações próprias e anotações de seus discípulos).

[282] Feuerbach, por exemplo, já no início das "Teses provisórias para reforma da filosofia", critica o misticismo contido *na própria escrita* abstrata de Hegel. Ele apresenta o que Hegel escreve, e, em seguida, "simplifica" numa forma irônica, dizendo coisas como "Em alemão isso [que Hegel disse] significa..." (cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen...", *op. cit.,* p. 248). Marx repete esse expediente em frases como: "Se traduzirmos essa frase [de Hegel] em prosa, teremos..." (cf. MARX, K., "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". *In MEGA2* I.2, Berlin: Dietz, 1982, p. 7) ou "Traduzindo o parágrafo [de Hegel] para a nossa língua, teremos..." (*idem, ibidem,* p. 17).

objeto), ausente em Bauer; a concepção do sujeito da predicação enquanto *hypokeímenon* (substrato material); a necessidade de se fazer uma inversão na relação de predição (inverter sujeito e objeto) para acabar com a "alienação" (*Entfremdung*); a necessidade de particularizar a *essência* nos entes concretos e sensíveis; a negação do ser abstrato e autônomo em nome do ente real (a negação da "coisa da lógica" em nome da "lógica da coisa"); a inexistência do não-ser; a ideia de que a passagem entre seres tem de se dar sem se recorrer à negatividade (com o artifício da *differentia especifica*); a busca por uma essência humana enquanto *ser genérico*; a concepção de que o ser humano é a essência do Estado; a ideia de que o *ser humano é um ser supremo*. Tudo isso, como vimos, *é literalmente Feuerbach*[283].

Temos de passar por esses elementos. Ao final, buscaremos registrar em qual programa político se localiza esse Marx agora influenciado por Feuerbach.

5.1. O tributo a Feuerbach no *Manuscrito de Kreuznach*

Como vimos, Feuerbach, em suas "Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia" (publicadas na *Anekdota* no início de 1843), afirmara que "o homem é a essência autoconsciente do Estado"[284]. É nessa reflexão geral que Marx agora se apoia para fazer a crítica a Hegel em nova forma, diferente da inicialmente pretendida. Para Marx, o Estado então existente, da Confederação Germânica dominada pelo prussianismo, nem de longe seria *a efetivação da racionalidade*, conforme pretendera Hegel. Pelo contrário, o Estado seria a verdadeira *alienação da essência humana*.

Para demonstrá-lo, Marx afirma que os "diferentes lados" do organismo estatal (os diferentes elementos componentes de um Estado-Nação) seriam determinados, no pensamento de Hegel, "pela natureza do conceito". Ou seja: para Hegel seria o universal, o conceito, que produziria as diferentes instituições, estamentos, corporações etc., "num modo necessário". Daí adviria a alienação, pois "[o]s diferentes poderes não seriam, assim, determinados por sua própria natureza, mas por uma [natureza] estranha [*fremde*]"[285].

Para Marx, Hegel sempre partiria da ideia abstrata, do conceito, da "coisa da Lógica", e, a partir disso, passaria a explicar o mundo real e sensível. Tal método arbitrário,

[283] Curiosamente, nem mesmo se faz presente o conceito baueriano de "autoconsciência", central, como vimos, na tese de doutorado de Marx.

[284] Cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen...", *op. cit.,* p. 264.

[285] Todas as citações do parágrafo acima estão em MARX, K., "Zur Kritik der Hegelschen...", *op. cit.*, p. 15.

entretanto, levaria necessariamente a um esvaziamento dos entes concretos e particulares – no caso, os diversos elementos que comporiam um Estado-Nação. Em suma: Hegel, com sua concepção invertida de mundo, *não partiria dos seres reais*, mas de um Ser abstrato, puro, a rigor inexistente. Por isso, Hegel não compreenderia o que os elementos singulares do Estado teriam de realmente *específico*, de característico. Diz Marx, empregando uma linha crítica feuerbachiana (como a analisada por nós no capítulo anterior):

> "O ponto de partida [de Hegel, *RP*] é a Ideia abstrata, cujo desenvolvimento no Estado é a constituição política. Portanto, não se trata da ideia política, mas da Ideia abstrata no elemento político. Quando eu digo 'este organismo (ou seja, o [organismo] do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções etc.' eu ainda não sei nada sobre a *ideia específica* da constituição política; a mesma frase pode, com a mesma verdade, tratar do organismo animal e do organismo político. Como então o *organismo animal* se *difere* do *político*?! Não nesta determinação universal. Uma explicação que não forneça a *differentia specifica* não é uma explicação."[286]

E segue imediatamente Marx:

> "O que se busca [nessa forma criticada, *RP*] é a 'Ideia' por excelência, a 'Ideia Lógica' em cada elemento, seja do Estado ou da natureza; já os sujeitos reais, como aqui a 'constituição política', tornam-se meros *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois as determinações permanecem não conceituais, não compreendidas em sua essência específica [*spezifischen Wesen*]."[287]

Em suma, Marx acusa Hegel de viver numa abstração – num mundo das ideias –, o que o impediria de entender o que haveria de *específico* (a *differentia specifica*) e real nos diferentes entes particulares. A própria essência da constituição política real seria, nessa concepção hegeliana, subtraída em nome da Ideia abstrata de Estado. Marx acusa o "universal" abstrato hegeliano de se intrometer em todas as particularidades, sem jamais lhes permitir vida real. Na dialética hegeliana, portanto, não haveria propriamente um *universal concreto*, somente um *universal abstrato*, algo fantasmagórico, alienado e alienante, sobreposto às particularidades então esvaziadas, não apreendidas em sua verdade e concretude. Hegel jamais acederia aos verdadeiros elementos particulares existentes e por isso não os faria retornar, imanentemente, ao universal. Não se formaria nunca o conceito da

[286] *Idem, ibidem*, p. 12.
[287] *Idem, ibidem*, pp. 12-13.

singularidade (em que o particular contém em si universal). E esse universal abstrato hegeliano agiria afinal como um certo particular, como uma *parte* que se intrometeria arbitrariamente em tudo. Diz Marx: "O universal, portanto, aparece em toda parte como um particular e determinado, ao passo que o singular [*das Einzelne*] não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade"[288].

Se estabelecermos uma analogia com a política, poderíamos dizer que o Estado prussiano – que nada tinha de verdadeiramente universal, pois agia em nome de partes, a começar pelos interesses da classe expressa na monarquia – controlava todas as particularidades, todos os indivíduos, os "cidadãos", a chamada "sociedade civil" etc., sem respeitar realmente suas particularidades. O que Marx parece indicar é que a filosofia de Hegel serviria, numa forma muito abstrata e mistificada, como justificação teórica desse processo objetivo de alienação.

Marx segue em seu texto acusando Hegel de realizar um "misticismo" (acusação também feita por Feuerbach) e diz que, se o primeiro tivesse partido dos "sujeitos reais", concretos e genericamente comuns – tomando-os como a verdadeira *base* do Estado –, não seria necessário autonomizar o próprio Estado. Hegel operaria, portanto, uma *inversão entre sujeito e predicado* (objeto), pois aquilo que seria o verdadeiro fundamento – os "sujeitos reais" – apareceria em sua filosofia como *resultado* dialético, ao passo que aquilo que seria o objeto desses sujeitos reais, o resultado das suas atividades – o Estado –, apareceria abstratamente como o fundamento. Em suma: o sujeito real (o Homem) tornar-se-ia mero objeto e o objeto real (o Estado) tornar-se-ia verdadeiro sujeito. Diz Marx: "Em vez de apreender os predicados dos seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e depois permite que se tornem sujeito de forma mística"[289]. Vejamos mais uma boa síntese da concepção de Marx:

> "Hegel autonomiza os predicados [*verselbstständigt die Prädicate*], os objetos, mas os autonomiza separadamente de sua autonomia real, seu sujeito [*ihrer wirklichen Selbstständigkeit, ihrem Subjekt*]. Em seguida, o sujeito real aparece como resultado [*Resultat*], enquanto se deveria [numa forma correta, *RP*] partir do sujeito real e considerar sua objetivação."[290]

---

[288] *Idem, ibidem,* p. 43.
[289] *Idem, ibidem*, p. 24.
[290] *Idem, ibidem*, p. 24.

Por tudo isso, Marx acusa Hegel de não se interessar realmente por uma reflexão sobre o Estado (ou sobre o Direito), mas *apenas pela lógica abstrata*, a qual se valeria do Estado para se efetivar. Marx acusa Hegel de buscar apenas a "coisa da Lógica", nunca a "lógica da coisa". Ou seja, Hegel nunca buscaria compreender a particularidade dos seres sensíveis, existentes, e sempre criaria, ao lado deles (dominando-os), uma Lógica abstrata, com vida própria, quase como uma "segunda natureza" (para brincarmos com o conceito hegeliano). Hegel duplicaria o mundo em forma mística. Em tudo isso, Marx apenas copiava, a seu modo, palavras (aristotélicas) de Feuerbach[291].

Com sua inversão mística, Hegel, segundo Marx, tornaria o Estado *o sujeito efetivo do mundo* (a vida real da Ideia). Não à toa, expressava nosso autor, a filosofia de Hegel era interpretada como uma *legitimação da monarquia prussiana*. Afinal, em última instância a Ideia abstrata teria não apenas de se efetivar *no Estado*, mas também de se *encarnar* no representante-mór do Estado, o monarca (assim como Deus teria se encarnado em Cristo). Diz Marx que o monarca se tornaria, por isso – graças à filosofia hegeliana –, o "homem-Deus real, a *encarnação real* da Ideia"[292].

Após empregar (como vimos) a noção aristotélica de *differentia specifica*, Marx deixa transparecer que também sua reflexão sobre predicação estaria assentada nas concepções do célebre estagirita (particularmente, no livro *gamma* da *Metafísica*). Nosso autor emprega aí exatamente a noção aristotélica de *sujeito enquanto substrato material* (*hypokeímenon, ὑποκείμενον*):

> "A substância mística [em Hegel, *RP*] torna-se, portanto, o sujeito real [*wirklichen Subject*], e o sujeito real aparece como outra coisa, como um momento da substância mística [*ein Moment der mystischen Substanz*]. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, da

[291] Ver *Idem, ibidem,* p. 18. Feuerbach, no início das "Teses provisórias para reforma da filosofia", acusa Hegel de se interessar apenas pela coisa da Lógica (e assim duplicar o mundo). Diz ele que "A lógica hegeliana é a teologia [...] feita lógica. [...] Assim como na teologia tudo aparece duas vezes, [...] na filosofia de Hegel tudo aparece duas vezes, como objeto da lógica e como objeto da filosofia natural e do Espírito". Cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen...", *op. cit.,* p. 247. O tema, evidentemente, é antigo; remonta às acusações de Aristóteles aos platônicos, que supostamente teriam dividido o mundo em dois (um sensível e um inteligível). Aristóteles argumentava que explicar apenas um mundo já seria difícil... Que dizer então de dois? Ao supostamente abolir a duplicação, Aristóteles passou à história como "materialista" (e os platônicos, como "idealistas" [a mais célebre representação disso está na pintura *A Escola de Atenas*, de Rafael]). Todavia, conforme comentamos no capítulo anterior, a realidade é mais complexa. Não apenas Aristóteles se viu obrigado a recorrer a um "primeiro motor" com todos os predicados divinos (místicos e abstratos) para manter em pé seu edifício filosófico, como Platão (que não pode ser confundido com Sócrates) defendia uma sociedade comunista governada por conselhos (ver diálogo *Leis* e comentário fundamental em BENOIT, *A Odisseia de Platão*, *op. cit.* cap. 19).

[292] MARX, K., " Zur Kritik der Hegelschen...", *op. cit*., p. 25.

> determinação abstrata em vez do *Ens* real (ὑποκείμενον, sujeito), e por ser necessário haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística torna-se o suporte."[293]

Partir do ente real, do sujeito como *hypokeímenon*, eis o imperativo de Marx em 1843. Tal noção aristotélica – *hypokeímenon* – é, como se vê, empregada *pelo próprio Marx*. Não nos alongaremos muito sobre o sentido desse termo na tradição filosófica (já nos demoramos no capítulo anterior). Basta apenas lembrar que a noção de que o que determina ("prediz", "diz sobre") o sujeito *é o que ele tem* (seu objeto) *é deveras ocidental*. É a ideia de que o sujeito é conformado por aquilo que nele *subjaz* (*subjectum* = *hypokeímenon*) enquanto *substrato material*. O sujeito é conformado por aquilo que *para ele* permanece, em presença fixa. Um sujeito é o que tem. Tal noção era estranha ao pensamento registrado no período anterior ao desenvolvimento da propriedade privada em larga escala (na Grécia). Como afirmamos, a exigência aristotélica de que a essência tem de ser sempre individualizada (sempre determinando um sujeito) diz apenas, abstratamente, *que a propriedade não pode ser universal* (comum). Não espanta, portanto, que tanto Feuerbach quanto Marx se voltem nesse período – como vimos um pouco e ainda veremos melhor – contra o que chamavam de "comunismo grosseiro". Afinal, este, que só se preocupava com a "abolição da propriedade privada" (sem refletir sobre a "essência humana"), supostamente acabaria abolindo conjuntamente as individualidades, os sujeitos, o mundo de civilização e cultura etc.

Sigamos. Ao discutir a forma abstrata com que Hegel analisou a família e a sociedade civil (em meio ao problema do Estado), Marx afirma que o Homem poderia se tornar "a essência de todas as essências" (ou o ser de todos os seres), caso operasse uma "desinversão" do que Hegel antes invertera. Marx quer que tais elementos (família, sociedade civil etc.) sejam considerados modos de existência *do Homem*, não do Estado abstrato. Diz ele:

> "Se, por exemplo, no desenvolvimento da família, da sociedade civil, do Estado etc., esses modos de existência social de seu ser humano fossem vistos como a realização e a objetivação de sua essência [*seines Wesens*], então a família etc. apareceriam como qualidades inerentes do sujeito. O homem [*Mensch*] permaneceria então sempre a essência de todas essas essências [*das Wesen aller dieser Wesen*]. E assim tais essências

[293] *Idem, ibidem*, p. 25.

> também apareceriam em sua universalidade real, portanto como o comum [*das Gemeinsame*]."[294]

Eis que temos claramente um Marx realizando o artifício aristotélico (comentado por nós no capítulo anterior) de supor uma substância anterior às demais, uma substância primeira: o "homem" [*Mensch*]. O "ser humano" vira então "a essência das essências" e brota como necessidade lógica formal; é o novo "primeiro motor", o Deus feuerbachiano (num tipo de antropoteísmo abstrato).

Passemos agora a um tema complexo, que analisaremos com mais vagar. É a influência da posição "antinegativa" de Feuerbach sobre Marx. Num trecho abstrato (cuja redação nos parece confusa), Marx trata das *formas de oposição* compreendidas por Hegel em sua análise da suposta racionalidade estatal. Hegel defende – no § 300 dos *Princípios da Filosofia do Direito* – que a relação entre a sociedade civil (chamada por ele de "universalidade empírica") e o monarca ("singularidade empírica") expressaria uma ***contradição*** *dentro do Estado*[295]. Entretanto, tal oposição poderia sair de sua forma inconciliável (de contradição) caso fosse adotada uma série de mediações. Duas camadas poderiam se interpor aos extremos. Dentro do vazio entre o monarca e a sociedade civil seriam inseridos o *governo* e os *estamentos* burocráticos. Assim poderia ocorrer, segundo Hegel, uma "dialética" interna *a todos esses elementos*, que finalmente harmonizaria racionalmente os conflitos entre os extremos. Tudo operaria assim: a atomizada sociedade civil se representaria no Poder Legislativo ("elevando-se") por meio dos estamentos (eles próprios, diz Marx, "uma sociedade civil em miniatura"); o monarca, por sua vez, se "rebaixaria" no governo, o qual expressaria tanto elementos do Poder Executivo quanto do Legislativo. Assim, graças a esses *intermediários* – estamentos e governo –, o conflito violento entre os dois polos empíricos (sociedade civil e monarca) se resolveria. A compreensão de Hegel, a nosso ver, poderia ser esquematizada mais ou menos assim:

---

[294] *Idem, ibidem,* p. 43.

[295] Lembremos que, para Hegel, tanto a "sociedade civil" quanto a família e a população fariam parte do Estado. Este é tomado na noção mais ampla de "Estado-nação".

(topo do Estado-nação)

monarca

🡻

governo

=

estamentos

🡹

sociedade civil

(base do Estado-nação)

Todavia, Marx começa a levantar uma série de contradições nesse esquema abstrato de Hegel. Em primeiro lugar, aponta que na realidade ocorreria muito mais uma articulação entre o monarca, o governo *e os estamentos* contra o "povo" [*Volk*] (a sociedade civil). A experiência à frente da *Gazeta Renana* – na qual analisou a atuação dos estamentos – parece ter levado Marx a tal constatação. Assim, mais do que mediação, expressar-se-ia uma *articulação geral de poderes contra a base da "pirâmide",* a sociedade civil. Além disso, nem sempre os elementos desse esquema funcionariam conforme pretendera Hegel. Segundo Marx, por vezes o rei atuaria como *mediador entre o governo e os estamentos* e às vezes até como *árbitro entre os estamentos e a sociedade civil*. Para nosso autor, dar-se-ia um absurdo em que ora os termos médios operariam enquanto tal e ora enquanto extremos (mudando conforme o ângulo em que eram observados, tais quais cabeças de Jano). Diz Marx que é "como se um homem se colocasse entre duas pessoas que estão brigando [para apartá-las, *RP*], mas aí um dos que brigam se colocasse entre o homem mediador e o outro brigão"[296]. Na verdade, toda essa confusão absurda, ilógica – que Hegel busca justificar filosoficamente –, operaria mais como *uma trama bem construída visando a quebrar possíveis oposições* (sobretudo as advindas do "povo", da "sociedade civil"). Por isso Marx diz que "esse sistema de mediação funciona de tal forma que o homem que deseje vencer seu oponente veja-se obrigado a protegê-lo dos ataques de outros adversários, e, por isso, não consiga realizar seu intuito [inicial, *RP*]"[297]. Assim, muito mais do que um sistema de harmonização de contradições, teríamos aí um sistema de *vivificação e atuação da contradição*, no qual o extremo mais poderoso (o rei, o governo e os estamentos) derrotaria sempre o menos

[296] *Idem, ibidem,* p. 97.
[297] *Idem, ibidem,* p. 97.

poderoso (o "povo"). Funciona e ganha vida nessa forma o mecanismo estatal da alienação. Marx termina asseverando – corretamente – contra a concepção hegeliana de mediação de contradições:

> "Extremos reais não podem ser mediados um por outro, exatamente porque são extremos reais. Mas também não precisam de mediação, porque são de essência contrária [*entgegengesetzen Wesens*]; não têm nada em comum [*haben nichts mit einander gemein*], não se exigem, não se complementam [*ergänzen einander nicht*]. Um não tem a nostalgia, a necessidade, a antecipação do outro em seu próprio seio."[298]

Para além dessa forma de oposição – uma contradição insolúvel, sem possível mediação –, Marx curiosamente passa a analisar outras duas. É aí que sua concepção lógica sobre as formas de oposição assume um tom feuerbachiano. Vejamos em detalhe esse complexo tema das *três* formas de oposição.

Contra a concepção citada acima (de que extremos reais não se medeiam), haveria, de acordo com Marx, uma ideia muito simples e comum, segundo a qual "os extremos se tocam". Diz ele que, nessa concepção, "[o] polo norte e o polo sul se atraem; feminino e masculino também se atraem, e somente pela união de suas diferenças o ser humano nasce"[299]. Após descrever essa segunda forma de oposição, Marx adiciona ainda outra, uma terceira: "Por outro lado, cada extremo *é* seu outro extremo. O *espiritualismo* abstrato é *materialismo abstrato*; o *materialismo abstrato* é o *espiritualismo abstrato* da matéria".

Assim, foram-nos apresentadas até aqui três formas de oposição. Tentemos as capitular, para facilitar a compreensão e a argumentação seguinte. Mudemos sua ordem, para adequá-las ao que Marx em seguida – em nova apresentação – estabelecerá. São elas:

1. Oposição como *contrários que se complementam*, por exemplo entre polo norte e polo sul, masculino e feminino (verdadeiros contrários, contrários concretos, apenas diferenças dentro de um mesmo gênero ou essência);

---

[298] *Idem, ibidem,* p. 97. É possível que a primeira crítica a Hegel pretendida por Marx (ou seja, a crítica anunciada a Ruge em carta de março de 1842) se ativesse nesse ponto. A concepção de que não é possível mediar contradições advém do revolucionarismo de Bauer. Nesse momento, no entanto – como veremos –, Marx sobrepõe novas questões, novas formas de se pensar oposições, advindas de Feuerbach.

[299] *Idem, ibidem,* p. 98.

2. Oposição como *contradição*, por exemplo entre polo e não-polo, humano e não-humano (relação inconciliável, mutuamente excludente, pois cada elemento é de um gênero diferente, com existência diferente);

3. Oposição como *alienação*, por exemplo entre "materialismo abstrato" e "espiritualismo abstrato" (contrários falsos, o primeiro abstrato faz autonomizar um segundo abstrato).

Marx faz uma síntese disso tudo num trecho de redação um tanto confusa (que comentaremos após a citação). Diz ele sobre a primeira forma de oposição (contrários que se complementam):

> "Quanto ao primeiro, o polo norte e o polo sul, são *polos*; sua *essência* é idêntica [*ihr* Wesen *ist identisch*]; da mesma forma sexo *feminino* e *masculino*, ambos são de um mesmo *gênero* [Gattung], um ser, a essência humana [*menschliches Wesen*]. Norte e Sul são determinações contrárias de *um* ser [*entgegen gesezte Bestimmungen* eines *Wesens*], a diferença de um ser em seu *mais alto desenvolvimento*. Eles são a essência *diferenciada* [differenzirte *Wesen*]. Eles são o que são *apenas* como uma determinação *diferente*, ou seja, como *essa* determinação diferente da essência."[300]

Marx discorre então sobre a segunda forma de oposição (a contradição inconciliável, entre extremos reais) e a diferencia da primeira (contrários reais). Diz ele:

> "Os verdadeiros extremos reais seriam polo e não-polo [*Pol und Nichtpol*], gênero humano e [gênero] não-humano [*menschliches und unmenschliches*]. A diferença aqui é uma diferença de existência; lá [na primeira forma, *RP*] é uma diferença da essência, dois seres [*ein Unterschied der Wesen, zwei Wesen*]."[301]

Ou seja, na segunda forma teríamos opostos inconciliáveis – propriamente uma contradição –, pois atuariam *dois gêneros*, com *existências* (não meramente essências) diferentes. Na primeira forma – reforçamos – teríamos contrários reais, cada ser em sua concretude própria, mas compartilhando algo comum (um mesmo gênero), uma "essência idêntica" (são uma *diferenciação* dentro da mesma essência).

---

[300] *Idem, ibidem,* p. 98.
[301] *Idem, ibidem,* p. 98. Como sempre, mantivemos a grafia alemã antiga, conforme o original.

Passemos agora à terceira forma de oposição, que trata de contrários falsos, a alienação[302]. Marx diz sobre ela que

> "a principal determinação aqui reside no fato de que um *conceito* (existência [*Dasein*]) é concebido *abstratamente*, mas não tem significado independente [*als selbstständig*], apenas como uma *abstração* de outro [conceito, *RP*] [...]; então, por exemplo, o espírito é *abstração* da matéria. Assim, nem é preciso dizer que, justamente porque essa forma [real, a matéria, *RP*] deve constituir seu conteúdo, o [espírito] é o *contrário abstrato* [abstrakte Gegentheil], o objeto que ela abstrai [...]; então o materialismo abstrato é seu ser real."[303]

A terceira forma, para nós, seria a da alienação, onde um conceito abstrato, mesmo sem ter "significado independente", mesmo sendo apenas "abstração de outro conceito", apareceria autonomamente. O espírito é abstração da matéria, apesar de a matéria ser seu conteúdo real. Tal forma de oposição, um falso contrário, surgiria ao se tomar as coisas reais também em forma abstrata (por isso Marx fala que "materialismo abstrato" produz "espiritualismo abstrato"). Contra isso, seria preciso tomar as coisas reais em sua riqueza e concretude, compreendendo sempre o "ser" dentro de cada ente particular (na linha geral da crítica de Feuerbach a Hegel, analisada por nós no capítulo anterior). Ou seja, seria preciso pensar as oposições *segundo a primeira forma* (contrários reais, que se complementam). Isso seria a busca por um "materialismo concreto" (de tipo feuerbachiano).

Tais seriam as três formas possíveis de oposição, analisadas então por Marx. Na sequência imediata do texto, nosso autor faz uma defesa da primeira forma de oposição e condena as outras duas, concebidas (aberta ou veladamente) por Hegel. Essas duas formas errôneas de se apreender o fenômeno da oposição teriam levado a consequências bastante prejudiciais. Particularmente, três problemas adviriam disso. Diz Marx:

> "Se a *diferença* dentro da existência de *uma* essência [primeira forma de oposição, *RP*] não tivesse sido confundida em parte com a *abstração tornada independente* [terceira forma de oposição, *RP*] [...] e em

[302] Na realidade, na redação confusa de Marx esta terceira forma aparece como "segunda", pois ele primeiro trata da diferença das duas que listamos acima (contrários reais e contradição) como um problema só, a ser analisado em conjunto (mostrando a diferença entre as duas formas). Passado isso, ele analisa o "segundo problema", que trata propriamente da terceira forma de oposição. Por isso Marx enumera nesse ponto apenas dois tópicos (quando na realidade analisa três coisas). Para fins didáticos, tivemos de separar os três elementos. A redação de Marx, a nosso ver, não é das mais transparentes nesse ponto.

[303] *Idem, ibidem,* p. 98.

> parte com a oposição *real* de seres mutuamente excludentes [segunda forma de oposição, *RP*], um triplo erro teria sido evitado:
>
> 1) [seria evitado] que, porque só um extremo é verdadeiro, toda abstração e unilateralidade seja considerada verdadeira (na forma em que um princípio aparece apenas como uma abstração de outro, não como uma totalidade em si mesmo);
>
> 2) [seria evitado] que a *determinação* de opostos *reais*, sua formação em extremos – que nada mais são do que seu reconhecimento mútuo [*ihre Selbsterkenntniß*], uma ignição para a resolução da luta –, fosse pensada como algo passível de ser evitado ou prejudicial;
>
> 3) [seria evitado] que se tentasse mediá-los."[304]

Sistematizemos melhor o que veio acima. Em resumo, o que Marx diz é que se fosse concebida apenas a primeira forma de oposição não seria criado o problema da alienação; não se veria com desespero as contradições; nem se buscaria um caminho de *mediação* das contradições. Hegel, por ver o mundo apenas por meio de uma lógica alienada e repleta de contradições, seria forçado a buscar mediações insustentávis no Estado.

Como se vê, Marx não está negando em absoluto a existência de contradições, nem que estas cumprem seu papel; mas está propondo uma (suposta) racionalidade "superior" como saída do problema, quase como uma concepção ideal das formas de oposição, à qual as contradições da realidade poderiam ou deveriam migrar. As contradições explosivas do real seriam formas de ver as oposições em que um lado ainda estaria "infectado" por seu contrário, pela negatividade. Acima disso, seria preciso encontrar um caminho ou uma lógica positivos, de identidade essencial. Aqui começa a se fazer presente a concepção (feuerbachiana) que se estabelece acima das contradições (acima, por exemplo, do comunismo "rude", "grosseiro", dos que querem "meramente" abolir a propriedade privada, como veremos). Essa concepção ganhará mais e mais dimensão no pensamento de Marx até o primeiro semestre de 1845. Assim, em última instância, o princípio de *contradição* é afastado ou secundarizado aqui por Marx, em nome da oposição enquanto complementariedade de *contrários* reais (não alienados)[305].

Como funcionaria um sistema de oposições em que contrários se complementariam? Mais ou menos assim: à amizade se opõe o ódio, ao frio o calor, à noite o

---

[304] *Idem, ibidem,* p. 98.

[305] Nisso também vemos uma concepção até certa medida similar à de Aristóteles. No livro *gamma* (IV) da *Metafísica*, o filósofo antigo trata das diferentes formas de oposição. No item 2 desse mesmo livro, trata da noção de contrariedade. No item 4, demonstra a suposta impossibilidade da contradição (graças à não existência do não-ser). Ao final do livro, item 7, demonstra o princípio do terceiro excluído (com o que o não-ser é vinculado à noção de falsidade). Negando-se a contradição e admitindo-se apenas a possibilidade da contrariedade, somente esta resta logicamente para analisar as oposições.

dia etc.[306]. No entanto, temos de adiantar que isso não coaduna com o pensamento – verdadeiramente contraditório – que Marx desenvolverá depois. Ele buscará mais tarde fazer as contradições "explodirem", ampliarem-se, para chegar em sua resolução (superação). Não se tratará de suspender as contradições em nome de outra lógica. Num pensamento que parte revolucionariamente da contradição – como o depois buscado por Marx – ao ódio não se opõe a amizade, *mas também o ódio* (um verdadeiro outro que é um mesmo). Entre patrão e trabalhador, por exemplo – na sociedade burguesa moderna –, reina ódio *versus* ódio: luta de classes. Afinal, a *existência* de um implica na *não existência* do outro. Dá-se aí uma *oposição de existências*, não apenas uma diferença dentro de uma mesma essência ou gênero ("humano"). Não há na contradição entre classes uma complementação, mas uma *parasitagem do trabalhador pelo patrão*. Essa parasitagem não tem nada de ilusória, não é um contrário abstrato, nem é realizada por um ser projetado das nossas "qualidades" (o operário, regra geral, não vê qualidade em seu patrão). Em suma: a contradição surge *do conflito entre dois gêneros*, não de dois modos diferentes de um mesmo gênero ou essência[307].

É por todos esses elementos que o pensamento de Marx terá – após 1844 – de abandonar as concepções feuerbachianas sobre oposições como complementariedade genérica. Este Marx ainda está *aquém de um pensamento contraditório* (curiosamente, ao crer estar *acima* das contradições), e, por isso mesmo, está ainda *aquém da luta de classes*[308]. Claro, ele não é o único. Outros companheiros seus, *mesmo então mais próximos do movimento socialista*, ostentarão esse tipo de pensamento e terão enormes dificuldades para aceitar a "doutrina" da luta de classes (ainda mais a ideia de ditadura do proletariado, dela decorrente)[309].

---

[306] Para ficarmos com exemplos do livro *gamma* da *Metafísica,* de Aristóteles.

[307] Quanto a isso, recomendamos ao leitor novamente a leitura de BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *op. cit.*, particularmente nota de rodapé n. 35 (pp. 25-26).

[308] Paradoxalmente, é por isso que o *Manuscrito de Kreuznach* é tão valorizado... O texto é apresentado como expressão do pensamento "maduro" do autor (ou "em vias de" se atingir a madureza). Em geral, as capas de livro desse manuscrito – além de darem o ar de que é uma "obra" finalizada – reproduzem um Marx já velho, com barba e cabelos brancos etc. Tudo isso serve à necessidade de apaziguar um pensamento revolucionário, deformando-o.

[309] Será o caso de Moses Heß, como veremos no próximo capítulo. No que concerne ao problema da luta de classes e da ditadura do proletariado, lembremos carta de Marx a J. Weydemeyer, em 5 de março de 1852. Nela, já praticamente *outra pessoa* (um outro Marx, muito diferente, tendo passado pela Revolução de 1848), afirma: "No que me concerne, não me cabe o mérito de ter descoberto nem a existência de classes nem a luta entre elas. Muitos historiadores burgueses, antes de mim, descreveram o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes e economistas burgueses indicaram sua anatomia econômica. O que eu fiz de novo foi: 1) mostrar que a existência das classes está ligada a determinadas fases históricas de produção; 2) que a luta de classes conduz necessariamente [*notwendig*] à ditadura do proletariado; 3) que essa própria ditadura representa

Para finalizar este ponto geral de nossa análise, retornemos ao *manuscrito* de Marx. Vale notar que nele o termo "proletariado" ainda está ausente. Apenas em um momento Marx parece fazer referência a essa classe, mas sem nomeá-la – e de modo muito abstrato, ao mesmo tempo negando-lhe qualquer *status* propriamente de classe ou estamento. Marx parece ainda ver o proletariado como massa amorfa, sem espírito ou atividade próprios. Diz ele o seguinte:

> "É característico que a falta de propriedade [*Besitzlosigkeit*] e o estamento do trabalho imediato [*der Stand der unmittelbaren Arbeit*], do trabalho concreto [*der konkreten Arbeit*], formem menos um estamento [*weniger einen Stand*] da sociedade burguesa do que o solo sobre o qual seus círculos se assentam e movem."[310]

O proletariado (não nomeado) ainda nem é visto como classe; é muito mais um solo para que os elementos ativos (os "círculos") da sociedade se movam. A posição de Marx, apesar de às vezes fazer uma defesa do abstrato "povo", parece resguardar certos traços elitistas bauerianos (Bauer, como vimos, desprezava a "massa")[311]. Seja como for, nem mesmo temos ainda, nessa obra, uma distinção conceitual entre as classes fundamentais da sociedade moderna, a burguesia e o proletariado.

5.2. O programa político reformista do *Manuscrito de Kreuznach*

Fiel à busca pela complementariedade de contrários, Marx desenvolve no *Manuscrito de Kreuznach* uma concepção de democracia com valor universal. Em linhas gerais, nosso autor aplica à noção de "democracia" o esquema geral da filosofia de Feuerbach (ela assume o lugar do "Homem" genérico e idealizado). As outras formas políticas

---

apenas a transição à abolição de todas as classes e a uma sociedade sem classes [...]". Ver MARX, K., "Marx an Joseph Weydemeyer in New York". *In MEW*, vol. 28, Berlim: Dietz, 1963, pp. 507-08.

[310] *Idem, ibidem,* pp. 89-90. Marx aqui ainda está longe de refletir sobre o trabalho sob o capitalismo enquanto dúplice (formado por uma dimensão concreta e outra abstrata) – uma das suas maiores contribuições teóricas. Sua reflexão geral, feuerbachiana, apenas lhe permite entender o trabalho do proletário em sua dimensão concreta (sensível).

[311] Mas tais traços não estariam em total contradição com as posições de Feuerbach, a despeito do elogio que este faz das coisas sensíveis e simples (portanto, aparentemente também das pessoas simples e humildes). Na primeira tese *ad Feuerbach* (de 1845), Marx acusa o autor de *A Essência do Cristianismo* de só valorizar a atividade teórica e desprezar a ação como "coisa sórdida e judaica". Veremos isso com mais calma em capítulo à parte.

particulares (sobretudo a monarquia, *mas também a república*) são consideradas meras alienações da "verdadeira" essência das constituições, a *democracia*. Marx diz que

> "[a] democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. [...] A monarquia não pode, mas a democracia pode ser entendida por si mesma. Numa democracia, nenhum dos momentos assume outro significado além do que é. Cada um é realmente apenas o momento do *Demos* [povo] como um todo. [...] A democracia é o gênero constitucional [*Verfassungsgattung*]. A monarquia é uma espécie [*Art*] e na verdade uma má espécie. [...] A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições."[312]

Como se vê, temos aí claramente a defesa de uma democracia idealizada, tomada enquanto o verdadeiro "gênero" [*Gattung*] constitucional das diversas espécies de regime. Que a democracia ocupa o lugar do conceito abstrato do "homem" de Feuerbach fica evidente pouco à frente, quando nosso autor critica Hegel diretamente:

> "Hegel parte do Estado e faz do homem um Estado subjetivado; a democracia parte do ser humano [*Menschen*] e torna o Estado o ser humano objetivado. Assim como a religião não cria o homem, também não é a constituição que cria o homem, mas o homem que cria a constituição. [...] A democracia é, portanto, *a essência de toda constituição de Estado* [Wesen aller Staatsverfassung]."[313]

A crítica a Hegel, como se observa, é análoga à feita anteriormente por Feuerbach, no campo da religião. Marx também denota seguir Feuerbach na exigência "materialista" (*i.e.*, aristotélica) de sempre particularizar os abstratos universais ("O Ser é um com a coisa que é", diz o autor de *A Essência do Cristianismo*). Para Marx, somente atendendo essa exigência conceitual se poderia criar uma verdadeira unidade entre o "universal" e o "particular" – e apenas a democracia, no campo das constituições políticas, seria capaz de fazê-lo. Diz nosso autor:

> "Numa democracia, o princípio *formal* é ao mesmo tempo o princípio *material*. Ela é por isso a verdadeira unidade do universal e do particular [*die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern*]. [...] Na monarquia, por exemplo, esse particular, a constituição política, tem o

[312] *Idem, ibidem*, p. 30. Note-se que a expressão "enigma resolvido" – que Marx usa bastante em obras do período, para diferentes propósitos – provém de frase similar de Feuerbach, da segunda edição de a *Essência do Cristianismo* e das "Teses provisórias para a reforma da filosofia".

[313] *Idem, ibidem*, p. 31.

> significado do universal que domina e determina todo particular. Na democracia, o Estado, como particular, é apenas particular, e, como universal, é o verdadeiro universal [*das wirkliche Allgemeine*], ou seja, não tem nenhuma definição que contrasta com seu conteúdo."[314]

Marx é tão favorável a uma democracia universal que, curiosamente, pronuncia-se *contra um regime republicano*[315]. Nosso autor aqui *já não é mais um "republicano"*, mas um "democrata radical". Para Marx, o republicanismo ainda seria afetado pelo "politicismo" que cinde a humanidade; ainda adviria de uma compreensão abstrata (e por isso alienada) de Estado; ainda conteria em si a negatividade produzida pela monarquia (seria a negação imediata desta). Por tudo isso, caberia *conceber algo "além"* do republicanismo. Eis por que Marx afirma que "a disputa entre monarquia e república é ainda uma disputa dentro do Estado abstrato. [...] [A] república *política* é a democracia dentro da forma abstrata de governo"[316].

As ideias de Marx quanto a isso – negação do republicanismo – representam um eco abstrato das ideias socialistas advindas da França[317]. Como ainda veremos melhor, alguns revolucionários franceses já expressavam contrariedade em relação a formas republicanas, como as advindas da grande revolução de 1789. Para eles, o processo histórico teria comprovado que, sob a monarquia ou sob a república, manter-se-ia a ordem de exploração capitalista. Seria necessário ir além. Todavia, ao passo que alguns franceses tiravam disso conclusões *muito concretas*, propriamente comunistas (a abolição da propriedade privada, por exemplo) ou socialistas, Marx, na atrasada Alemanha, *idealizava uma democracia genérica*, "verdadeira", "humana", que de alguma forma suspenderia as contradições.

Influenciado por ideias francesas, Marx defende que nessa "verdadeira democracia" o caráter político do Estado desapareceria: "os mais recentes [pensadores] franceses concluíram [...] que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*"[318]. Essa seria a forma pela qual ocorreria a realização "verdadeiramente racional" do Estado (e nosso autor intercala aí, como sinônimos, os termos "Estado verdadeiro [*wahren Staat*]" e "Estado racional [*vernünftigen Staat*]"[319]). Como se vê, ainda resta na concepção de Marx

---

[314] *Idem, ibidem,* pp. 31-32.

[315] O que, aliás, comprova que os manuscritos são de 1843 e não de 1842, diferentemente do que acreditam alguns comentadores. Afinal, em 1842 (vide carta já citada a Ruge) Marx ainda pretendia *defender a forma republicana* como superação lógica das contradições da monarquia constitucional.

[316] *Idem, ibidem*, p. 32.

[317] O próprio pensamento de Feuerbach também poderia ser compreendido, *até certo grau*, desse ponto de vista.

[318] *Idem, ibidem*, p. 32.

[319] Ver *idem, ibidem*, p. 54 *et. ss*.

certa esperança na realização de um "Estado racional" (embora agora sob nova forma, não mais hegeliana e sim feuerbachiana; não abstrata ou alienada, mas "concreta" e "humana"). Essa esperança num Estado racional se mostrará, pouco à frente, como *exigência de reformas* por dentro do mecanismo estatal, para transformação do caráter do Estado. Por meio de reformas seria possível superar tanto o Estado opressor (político) quanto a sociedade civil atomizada (que é "a realização do princípio do *individualismo*"[320]). Vejamos isso em detalhes, pois é onde o *programa político* de Marx então – o reformismo – se mostra com maior clareza.

A superação do Estado alienado e da sociedade civil atomizada ocorreria num movimento duplo e simultâneo (de cima para baixo e de baixo para cima, por assim dizer). Tanto o desaparecimento da alienação estatal quanto o do *individualismo* seriam resultado de *uma só e mesma ação reformista/democrática*, pela qual o "universal" e o "particular" finalmente se reuniriam. O central seria atuar na *base material*, na sociedade civil, pois ela é que – devido à sua forma abstrata de funcionamento – projetaria, *como alienação*, a força abstrata estatal[321].

Pouco acima, ao tratar das formas de oposição então concebidas por Marx, vimos que ao "materialismo abstrato" (sociedade civil) se opunha o "espiritualismo abstrato" (Estado alienado). Essa foi a terceira forma de oposição analisada por nós (uma falsa contrariedade). Contra ela, muito mais do que defender a expansão das contradições (segunda forma de oposição), Marx defendeu o caminho da "verdadeira" forma de oposição, na qual *os opostos seriam diferenciações concretas e complementares dentro de uma mesma essência* (a primeira forma de oposição, de contrários reais). Temos agora de aplicar tudo isso à específica proposta política apresentada por Marx no *Manuscrito de Kreuznach*. Segundo tal programa, seria preciso *atuar* sobre a base que criaria a atomização da sociedade civil, para que ela – em vez de projetar um ser alienado ou fazer explodir contradições – conduzisse a *uma sociedade humana*. Assim, em vez de se conceber indivíduos atomizados opostos a um

[320] *Idem, ibidem*, p. 90. Como se sabe, "sociedade civil" é a tradução do termo "*bürgerliche gesellschaft*", literalmente "sociedade burguesa", a sociedade que se desenvolveu a partir dos burgos da Idade Média, ou seja, das florescentes cidades (daí o termo "civil").

[321] Aqui, portanto, graças à filosofia de Feuerbach, surge uma prototeoria sobre a relação entre estrutura "material" e superestrutura "ideológica" (*i.e.*, alienada). É verdade que essa prototeoria deságua na conhecida concepção que distingue entre uma estrutura de *produção* material e uma superestrutura ideológica, desenvolvida a partir do segundo semestre de 1845. Todavia, deve-se pensar essa "continuidade" entre as duas *cum grano salis*. *Não há relação necessária entre elas*. A ideia aqui esboçada não conduz inexoravelmente à outra (como de fato não ocorreu com outros colegas de Marx no período, que pensavam em forma semelhante, como veremos). A base filosófica da concepção de Marx em 1843 *é diferente da do final de 1845* (aqui é essencialista, positiva, lá será dialética, negativa; aqui defende-se como fundamento o ser, lá a contradição).

ser autônomo estatal, dever-se-ia buscar um movimento pleno, no qual os seres individuais, não mais limitados por seus traços privados, passariam *sem negatividade* à conformação do "ser social" (a essência comum). O universal (o ser social, a sociedade) finalmente seria *um* com aquilo que é (com os diversos entes concretos). Diz Marx:

> "Em seu significado político, o membro da sociedade civil se liberta de seu estamento, de sua real situação privada; somente então, como *homem* [Mensch], ele vem a ter significado, como membro do Estado, como ser social [*sociales Wesen*], e assim manifesta sua determinada dimensão *humana*."[322]

O programa de Marx aqui, portanto, consiste em fazer os indivíduos da sociedade civil superarem sua condição privada e limitada, animalesca, tornando-se propriamente *humanos*. Mas como fazê-lo, praticamente falando? Seria preciso superar tudo o que condicionasse ao particularismo, como por exemplo os diversos estamentos sobrepostos à sociedade civil[323]. Marx quer uma nova forma de "representação" política da sociedade civil, que não condicione sua divisão, que não *separe os indivíduos*, mas os una (e faça manifestar neles sua "essência humana"). O objetivo final de Marx é o de reintegrar todas as forças políticas autônomas para dentro do corpo do "ser social". Tudo o que fora alienado deveria ser *des*alienado. Até mesmo o poder legislativo deveria ser reincorporado às atividades mais básicas e cotidianas dos indivíduos, perdendo seu caráter autônomo. Diz Marx que

> "[a] sociedade civil é a verdadeira sociedade política. [...] Nessa situação, o significado do poder *legislativo* como um poder *representativo* [*repräsentativen Gewalt*] desaparece completamente. O poder legislativo é aqui [nessa forma ideal, *RP*] representativo apenas no sentido de que cada função nele se representa."[324]

Para melhor explicar essa ideia de que "cada função" se representaria como poder legislativo, Marx expressa que o próprio ato produtivo de um determinado sujeito deveria se tornar a forma de representação do gênero humano. Diz ele na sequência imediata:

---

[322] *Idem, ibidem*, p. 90. A grafia alemã corresponde à forma antiga, presente no original de Marx.

[323] Diz Marx que os estamentos "não apenas se baseiam na *separação* da sociedade, mas também separam o homem de seu ser universal [*allgemeinen Wesen*], tornando-o um animal [...]". *Idem, ibidem,* p. 91. Dentro da ideia de estamentos Marx começa a desenvolver a noção de "classes", mas sem distinção muito clara ainda.

[324] *Idem, ibidem*, p. 129.

> "Por exemplo, o sapateiro, na medida em que atende tal necessidade social, é meu representante. Da mesma forma como qualquer atividade social particular – na medida em que é atividade genérica – representa o gênero [*Gattung*] humano, é uma determinação do meu próprio ser [*Wesens*], assim cada pessoa é representante da outra. Ele [o sapateiro, *RP*] não é aqui representante por meio de outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele *é* e *faz*."[325]

Cada um, no seu fazer cotidiano, em sua função na divisão social do trabalho, produziria o "gênero" humano, dando vida ao "ser social". Em última instância, todos deveriam se autorrepresentar (e assim também *se representar mutuamente*, como seres humanos). É representação *direta* – sem intermediários especializados dentro de poderes destacados – *mas também representação comum*. Para que isso se realizasse, argumenta Marx, caberia aplicar a forma mais democrática possível de eleição – a ilimitada[326]. À *reforma eleitoral* caberia efetivá-la. E com tudo isso se dissolveria *não apenas o caráter político do Estado, mas também – ao mesmo tempo – o particularismo da sociedade civil*. Ocorreria finalmente a dupla dissolução pretendida; seria estabelecida uma sociedade humana não contraditória, na qual os indivíduos, como "gênero" humano, complementar-se-iam. Diz Marx:

> "Na *eleição ilimitada* [*unbeschränkten ... Wahl*], ativa e passiva, a sociedade civil apenas se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua existência verdadeira, universal e essencial. Mas a conclusão dessa abstração é ao mesmo tempo a superação [*Aufhebung*] da abstração. Na medida em que a sociedade civil realmente define sua *existência política* como sua existência *verdadeira*, ao mesmo tempo ela define sua existência social – contraposta à política – como *inessencial*; e com a queda de uma cai também a que estava contraposta. Portanto, a reforma eleitoral [*Wahlreform*] dentro [*innerhalb*] do *Estado político abstrato* é a reivindicação [*die Forderung*] para sua dissolução [*Auflösung*] – e, concomitantemente, para a *dissolução da sociedade civil.*"[327]

É assim que, graças a uma *reforma por dentro do Estado*, a oposição entre sociedade civil e Estado alienado seria, por assim dizer, desmontada. Os indivíduos superariam sua condição *animalesca* proveniente do individualismo e do egoísmo; atingiriam

---

[325] *Idem, ibidem*, p. 129.

[326] Marx nada fala ainda, nessa altura de sua produção teórica, sobre revogação de mandatos a qualquer momento. Eleição "ilimitada" deve então ser compreendida como sufrágio universal.

[327] *Idem, ibidem,* pp. 130-31.

finalmente a qualidade comum de *seres humanos*, e um novo tipo de sociedade, superior, se estabeleceria.

***

É evidente que essas passagens acima são belas – *poéticas até*. Todavia, cabe-nos comentar que a história das sociedades contemporâneas, nesses quase 180 anos que nos separam desse manuscrito de Marx, não deu razão a este. Foi demonstrado que a instauração do sufrágio universal não abole nem o Estado político nem a chamada sociedade civil. O problema – como o próprio Marx notará em pouquíssimo tempo – é mais profundo. A chamada "sociedade civil" é muito mais resiliente do que então se supunha. Não à toa, no momento imediatamente seguinte – veremos – nosso autor perceberá que sem um estudo mais aprofundado da chamada "economia nacional" (economia política) nada de real será compreendido.

Mas o problema não é esse. Veremos também que um estudo da economia política não está necessariamente em contradição com um paradigma idealista. Não é porque Marx estudará a conomia política que ele abandonará a base geral filosófica feuerbachiana. O idealismo reformista – favorável à democracia como valor universal – será facilmente substituído pelo idealismo "socialista" ou "comunista". O caminho para esse outro idealismo é na realidade curto: basta concluir que o "gênero" é o que há de "comum" entre os homens. Como já comentamos, do elogio de Feuerbach à "comunidade" humana passa-se facilmente a um suposto "comunismo" filosófico.

Portanto, o *Manuscrito de Kreuznach* não deve ser valorizado enquanto o momento imediatamente anterior ao estudo da economia política, mas sim como o pórtico de entrada numa forma de "socialismo" derivada das ideias de Feuerbach. O Marx "democrata radical" se tornará, com facilidade, em menos de um semestre, um *verdadeiro socialista*. Bastará apenas o seu deslocamento para a França.

PARTE 2 – DE DEMOCRATA RADICAL A "SOCIALISTA VERDADEIRO"

Capítulo 6 – Moses Heß e o "socialismo verdadeiro"

No último capítulo, ao tratar do *Manuscrito de Kreuznach*, analisamos a forma inicial de adesão de Marx à filosofia de L. Feuerbach. Acontece que nosso autor *não era o único a realizar o movimento rumo às ideias do autor de A Essência do Cristianismo*. Aliás, nem o mais radical. Intelectuais do período, advindos de posições diferentes, aproximavam-se dessa filosofia sob formas diversas. Isso era facilitado também pelo fato de que ela tinha um alto grau de *indeterminação política* (era muito mais um conjunto de preceitos filosóficos abstratos do que um programa político claro). Por exemplo, da noção de "comunidade" – essência genérica compartilhada entre um Eu e um Tu – muito poderia advir, desde o democratismo radical de Marx no *Manuscrito de Kreuznach* até um tipo de "comunismo filosófico".

O último é o caso de Moses Heß, de quem já falamos um pouco quando tratamos da fundação da *Gazeta Renana*. Agora temos de tratar em mais detalhe dessa importante figura. Não só porque foi *o pioneiro* do socialismo na Alemanha – o que já justificaria uma análise –, mas sobretudo porque sua influência sobre Marx e Engels foi bastante significativa no período.

A rigor, Heß era um sujeito bastante eclético teoricamente. Mais do que um perfeito feuerbachiano, podemos dizer que foi um sujeito de espírito livre e ideias próprias. Suas primeiras obras são do final da década de 1830, mas só em meados de 1843 caiu sob influência de Feuerbach. Em 1844, tornou-se (junto com Karl Grün [1817–1887]) um *expoente do chamado "socialismo verdadeiro"*, a corrente socialista alemã que mesclou concepções revolucionárias francesas com a filosofia de Feuerbach[328]. Marx fez parte dessa corrente durante todo o ano de 1844. Portanto, somos obrigados a nos deter momentaneamente em Heß e no sentido geral do chamado "socialismo verdadeiro".

***

[328] O termo *wahren Sozialismus* [socialismo verdadeiro], segundo Zwi Rosen, foi cunhado por Karl Grün (aliás, um dos editores de parte da obra de Feuerbach). Heß – a despeito de não gostar da denominação "socialismo verdadeiro" – foi o primeiro a desenvolver as concepções gerais dessa corrente. Ver ROSEN, Z., *Moses Hess und Karl Marx, Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie.* Hamburg: Hans Christians, 1983, p. 113.

Moses Heß (às vezes também denominado Moritz Heß) nasceu em Bonn, na região da Renânia, em 1812. Era o mais velho de cinco irmãos. Proveniente de família judaica, manteve por toda a vida uma relação complexa com essa religião[329]. Eis por que alguns dos seus colegas – entre eles, Marx e Engels – chamavam-no de "rabino comunista". Seu pai tornou-se industrial do ramo da refinaria de açúcar em Colônia, o que – devido ao pouco tempo disponível – fez com que a criança fosse praticamente educada pelo avô rabino. Aos quatorze anos sua mãe faleceu e o adolescente mudou-se para Colônia, para participar dos negócios do pai. Todavia, sempre autodidata, de espírito livre, o jovem aproximou-se das ideias de Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) e B. Espinoza, o que o levou a um crescente conflito com o pai. Por isso, em 1833, aos 21 anos, decidiu abandonar os negócios familiares e viajar pela Holanda e pela França. Foi quando se aproximou de concepções socialistas e comunistas. Entretanto, por necessidades financeiras, retornou a Colônia, fez as pazes com o pai e se reintegrou aos negócios familiares. Heß então frequentou irregularmente alguns poucos cursos na Universidade de Bonn, mais ou menos no período em que Marx lá estava[330]. Em 1837, em Stuttgard, pela editora Hallberger'sche, o jovem publicou seu primeiro livro: *Die heilige Geschichte der Menschheit* [A história sagrada da humanidade]. A obra é assinada apenas como "Por um discípulo de Espinoza". Sua página de apresentação conta com um trecho do capítulo XXII do "livro do apocalipse" (apocalipse de João), do *Novo Testamento* da *Bíblia* cristã. No trecho se lê: "Se alguém tirar alguma palavra deste livro de profecia, Deus tirará dele a sua parte na árvore da vida e na Cidade Santa, que são descritas neste livro". A partir disso – e da referência a Espinoza – já se pode antever um pouco a concepção essencialista e teleológica (messiânico-profética) que o jovem Heß atribuía ao "socialismo" (termo entretanto não nomeado, apenas aludido, provavelmente devido ao risco de censura). A *História Sagrada da Humanidade* refletia centralmente sobre as possibilidades de a

[329] Heß negou tal religião quando amadureceu (e suas críticas se acentuaram quando se aproximou do hegelianismo e sua filosofia da religião). Contra o judaísmo, Heß buscou uma religião universal e um Estado laico (no qual os judeus pudessem ser assimilados). Nunca defendeu ultimatos ou qualquer tipo de opressão aos judeus. Ao final da vida, considerando o judaísmo mais uma questão nacional do que religiosa – sob a ideia de que constituiria uma *nacionalidade oprimida* –, Heß teorizou a favor do sionismo (quanto a isso, ver sobretudo seu livro *Rom und Jerusalem*, de 1862).

[330] Todavia, só se conheceram anos depois, ao final de 1841. Heß teve então uma ótima impressão de Marx. É bastante conhecida a descrição que fez dele, em carta a outro amigo: "Você tem de estar preparado para conhecer o maior, talvez o único filósofo de verdade vivo, que logo atrairá os olhos da Alemanha, quando aparecer publicamente [...]. Em suas posições e em sua educação filosófica, ele não apenas se vale de Strauß mas também de Feuerbach [...]. Dr. Marx, esse é o meu ídolo. Ainda é muito jovem (uns 24 anos, no máximo) [...] Pense em Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel, todos unidos numa só pessoa – unidos, não justapostos – e você terá o Dr. Marx". Cf. HESS, M., "Moses Heß an Berthold Auerbach" (carta de setembro de 1841). *In idem*, *Briefwechsel*. Haia: Ed. Silberner, 1959, p. 80.

humanidade retomar seus supostos laços perdidos com Deus – não propriamente o Deus cristão, mas um Deus mundano, imanente, substancial, ao modo espinozano (*Deus sive natura*). Essa comunhão com Deus seria expressa materialmente na "comunhão de bens"; e o livro de Heß revela em sua segunda seção a influência de fontes socialistas francesas, sobretudo Saint-Simon (1760–1825), Charles Fourier (1772–1837), Étienne Cabet (1788–1856) e Pierre Leroux (1798–1871)[331]. Nessa obra registram-se os primeiros esboços, na Alemanha, de uma teoria sobre a concentração de capital (desaparecimento das "classes médias"), pauperização das massas e necessidade de uma revolução. O livro não teve impacto sobre seus contemporâneos, mas possui o inegável mérito de ser o primeiro registro de ideias socialistas e comunistas produzidas na Alemanha[332]. Deixemos em segundo plano informações biográficas (que retornarão entrementes) e vejamos o conteúdo das primeiras obras de Heß. Isso será fundamental para compreender a produção de Marx no período[333].

6.1. *A Triarquia Europeia*

A segunda obra de Heß teve um impacto maior em praticamente todos os jovens hegelianos. É *Die europäische Triarchie* [A Triarquia Europeia], publicada em 1841, em Leipzig, pela editora de O. Wigand (responsável por grande parte dos livros radicais e jovem-hegelianos). Trata-se de resposta à obra *Die europäische Pentarchie* [A Pentarquia Europeia], publicada anonimamente em 1839 (o autor é K. E. von Goldmann), que advogava por uma aliança de progresso social estabelecida entre Prússia, Rússia, Áustria, França e Inglaterra. Heß, contrariamente, argumentou pela aliança apenas entre Prússia, França e Inglaterra (e nisso seguiu em certa medida concepções de Saint-Simon). A Rússia e a Áustria, sobretudo, eram caracterizadas como forças do atraso. Heß alonga-se a respeito da relação entre Alemanha e França (a Inglaterra, a nação mais desenvolvida, aparecia para ele como um tipo de síntese entre as duas). Alemanha e França se complementariam em grande medida pois a primeira contribuiria com seus desenvolvimentos "espirituais" e a segunda com sua capacidade de ação. A característica "espiritual" da Alemanha adviria da Reforma Protestante

[331] Heß ainda não estava sob influência de P.-J. Proudhon (1809–1865), o que ocorrerá em suas obras futuras.

[332] Um ano antes da obra *Die Menschheit. Wie sie ist und wie sie sein sollte* [A humanidade. Como ela é e como ela deveria ser], do artesão revolucionário W. Weitling (1808–1871), membro da Liga dos Justos (antecessora da Liga dos Comunistas, dirigida por Marx e Engels) em Paris.

[333] Muito do que apresentamos aqui, quanto à biografia de Heß, deve a MCLELLAN, D., *The young hegelians and Karl Marx*. London/Melbourne/Toronto: McMillan, 1969 (ver capítulo sobre Heß).

(e conteria em si também o hegelianismo, como um desenvolvimento); a capacidade ativa francesa adviria da própria tradição revolucionária de 1789. Assim, com a união das duas nações seria possível sintetizar reforma e revolução num todo único.

Heß agora não é influenciado apenas por Espinoza, mas também por Johann G. Fichte e Hegel. Já no prefácio da *Triarquia* é revelado um traço *jovem-hegeliano* em seu pensamento, com tom crítico ao autor da *Fenomenologia do Espírito*. Diz ele, por exemplo, que "[a] filosofia cumpriu sua missão, conduziu-nos a toda a verdade [*alle Wahrheit*]. Agora temos de construir pontes que nos levem novamente à terra. Se a própria verdade ficar separada, persistindo na solidão, tornar-se-á mentira"[334]. Na introdução dessa obra, Heß trata também da "ala à esquerda" [*linke Seite*] da escola hegeliana e elogia sobretudo as concepções do polonês – jovem hegeliano, residente em Berlim – August von Cieszkowski, que desenvolvera uma "filosofia da praxis" ou "filosofia da ação" em seus *Prolegomena zur Historiosophie* [Prolegômenos à historiosofia], de 1838[335]. É nessa obra que Heß inicia o desenvolvimento de sua "filosofia da ação" (que todavia será melhor desenvolvida em artigos posteriores, como veremos).

O quinto capítulo da *Triarquia* é (a despeito do apêndice sobre os interesses políticos da Rússia) sua conclusão, na qual o autor nos apresenta a síntese das concepções antes expressas. É também onde podemos apresentar o traço mais "programático" da concepção de Heß no período inicial de sua produção. Cabe portanto tratar de alguns elementos desse capítulo. Aí também o tema do socialismo aparece em forma apenas alusiva, devido a questões de censura. Um dos problemas significativos apresentados por Heß é o que ele chama de "princípio da separação e da negação" [*das trennende, negierende Prinzip*] entre os homens – ou seja, a propriedade privada. Contra tal princípio, Heß e seus companheiros – os "homens de ação" [*Männer der Tat*] – contraporiam o "amor *unificador*" [*einigende Liebe*] da humanidade. Tratar-se-ia da busca pela "*unidade*" (superação da fragmentação da

[334] HESS, M., *Die europäische Triarchie*. Leipzig: Wigand, 1841, p. s/n (prefácio).

[335] Criticando a filosofia da história de Hegel, o jovem-hegeliano Cieszkowski advogou por uma filosofia da história que contivesse em si também uma noção de *criação do futuro por uma nova forma de ação* (praxis). Contra a concepção de Hegel, propôs uma nova divisão filosófica da chamada "história universal". Os quatro períodos históricos analisados por Hegel foram transformados em três: as etapas do sentimento, do pensamento e da ação. O primeiro período, do sentimento, seria o do mundo antigo e pré-cristão. O segundo, do pensamento, seria o cristão moderno, com suas ideias de filosofia e verdade. E o terceiro período, *do futuro*, seria o da realização da ideia de bem por meio da ação. Nessa última etapa o sensível e o inteligível finalmente se uniriam (daí também a noção de *praxis*). A concepção de que o ser do homem é determinado por seu ato é hegeliana (ver a *Fenomenologia do Espírito*, com destaque para a célebre passagem sobre a dialética do senhor e do servo). Eis por que o elogio da atividade, aqui, é, a rigor, jovem-hegeliana. Retornaremos a isso à frente.

propriedade privada). Heß, uma vez mais, aí, apoia-se em Espinoza e sua ideia de uma substância *única* do mundo. Vejamos um pouco melhor.

Na abertura desse quinto capítulo da *Triarquia*, Heß critica Hegel e sua possível "acomodação" frente às contradições da realidade: "Um grande filósofo certa vez disse: o que é real é racional; as oposições estão aí, portanto seriam racionais"[336]. Segundo Heß, os "homens de ação" eram criticados pelos "idealistas" [*idealisten*] por (curiosamente) defenderem coisas abstratas. Dado que concebiam uma sociedade "perfeita" – baseada na "unidade humana do amor" –, os "homens de ação" almejariam algo irrealizável. Por isso, os idealistas diziam contra eles – segundo Heß – o seguinte:

> "É louvável que o homem se esforce pela perfeição [*Vollkommenheit*]; é a sua 'missão'. Mas ele nunca deve se esquecer de que essa tarefa é 'infinita' [*unendliche*] e a perfeição é um ideal que não pode ser alcançado 'neste' mundo!"[337]

Segundo Heß, os idealistas usariam ardilosamente o conceito hegeliano de *infinitude* para adiar sempre a tarefa urgente de *unificar* a humanidade:

> "[É] bastante natural que o idealismo se oponha à realização do Ideal [*des Ideals*] [...]. O que significa uma 'tarefa infinita [*unendliche*]' um 'esforço infinito'? – Sim, é a tarefa ou a luta sem fim, sem meta [*ohne Ende, ohne Ziel*]. Mas tal esforço é vazio, oco, um pensamento sem significado, uma forma sem conteúdo. Se é verdade que a humanidade ainda está muito longe de seu objetivo, isso torna a exigência de aproximá-la [dele] ainda mais urgente."[338]

Como se vê, o pensamento de Heß trabalha com a noção de meta [*Ziel*] e de ideal. Trata-se de uma concepção *teleológica*, que tem por base a *ideia* de socialismo como "perfeição". Todavia, Heß imediatamente faz algumas ressalvas. Não se trataria de buscar uma "perfeição absoluta", mas da possível de ser realizada. Eis por que os homens de ação, segundo Heß, deveriam sempre se questionar: "[q]ual é a perfeição que a sociedade pode e deve buscar? O que é perfeição em relação às leis sociais?"[339]. A resposta, entretanto, retorna ao pensamento meramente abstrato. A perfeição, esclarece uma vez mais Heß, é a "unidade" conforme ensinada por Espinoza:

---

[336] *Idem, ibidem*, p. 156.
[337] *Idem, ibidem*, p. 157.
[338] *Idem, ibidem*, p. 158.
[339] *Idem, ibidem*, p. 158.

> "A essência da perfeição em geral já nos explicou completa e concretamente Espinoza [...] Como homens de ação, dizemos simplesmente: perfeição é unidade [*Vollkommenheit ist Einheit*], e a sociedade humana, para alcançar seu objetivo, precisa apenas estar unida em si mesma."[340]

Eis é o programa político socialista de Heß em 1841. O leitor deve se esforçar para ler por trás da noção de "unidade" algo mais concreto. Unir a humanidade seria, diz ele, "a definição mais detalhada da meta [*des Zieles*]" dos homens de ação. Ainda assim, esclarece, isso não seria mera abstração, mas uma clara consequência política das ideias advindas da Revolução Francesa. Esta teria possibilitado aos homens *antever* o ideal de unificação da humanidade por meio da associação. Diz Heß, noutra importante passagem:

> "Estourou a Revolução Francesa – e dissemos a nós mesmos: a premissa [da unificação, *RP*] – queiram ou não os defensores do idealismo – é verdadeira; consequentemente, se levada a cabo, indivíduos, famílias e estamentos [*Stände*] etc. não podem ter interesses opostos. Segue-se que na propriedade [*Besitze*] não pode haver separação [*trennung*] entre indivíduos, famílias etc., consequentemente devemos nos associar [*uns associiren*] para alcançar o estado perfeito da sociedade humana."[341]

Segundo Heß, quando os problemas são apresentados nessa forma clara – da "associação" –, concretizam-se. Por isso mesmo, argumenta o autor, frente a tal posição real e concreta os "idealistas" começariam a ficar temerosos. No ponto seguinte, Heß inicia um tipo de diálogo entre os socialistas e os idealistas, em que os primeiros rebatem acusações dos segundos. A forma da exposição do texto, aliás, lembra bastante a que Marx e Engels utilizarão seis/sete anos depois, no segundo capítulo do *Manifesto do Partido Comunista*. Inclusive, em grande medida veremos *as mesmas acusações* (embora as respostas sejam bastante diferentes)[342].

---

[340] *Idem, ibidem*, pp. 158-59.

[341] *Idem, ibidem*, pp. 160. A grafia é a antiga alemã, conforme o original de 1841. Note-se que o termo alemão *Stände* ("estamentos") também poderia, nesse contexto amplo, ser traduzido por "classes" (o uso um tanto indistinto dessas noções, no período, também ocorre em Marx. Nossos autores estão ainda "descobrindo" as classes).

[342] À frente veremos ainda outro texto de Heß, o *Catecismo comunista em perguntas e respostas*, de 1844. Esse texto lembra bastante, *quanto à forma*, o documento *Princípios do Comunismo*, escrito por Engels em 1847, o primeiro esboço do *Manifesto do Partido Comunista.* Um exercício interessante seria comparar as respostas do *Manifesto* (1847/48) às aqui apresentadas por Heß (1841). A diferença nas respostas fornece uma boa imagem do desenvolvimento do socialismo alemão nesse curto período de tempo.

A primeira acusação dos idealistas consiste no seguinte: "o homem é por natureza um egoísta [*von Natur ein Egoist*], é querer demais desejar que unifique seus interesses completamente com os de sua família; seria pedir muito querer que ele expanda seu amor"[343]. A isso, os "homens de ação" de Heß responderiam com a seguinte distinção entre o homem natural e o homem social:

> "Você diz que o homem é por natureza um egoísta; estamos totalmente de acordo! Mas o homem social [*gesellschaftliche Mensch*] é diferente do homem natural [*Naturmensch*]. Na sociedade, o espírito humano se forma humana e socialmente."[344]

Heß explica na sequência que a sociedade até então apenas teria deformado os homens, em vez de educá-los; e que de fato restariam níveis médios ou baixos de educação, dada a miséria social. Por isso, diz ele, "a educação social ainda produz o seu oposto". Mas, questiona na mesma página, "o que isso prova senão que a sociedade ainda não foi capaz de formar uma pessoa social?".

A segunda acusação dos idealistas é bastante curiosa – é a ideia de que os comunistas quereriam a "comunidade dos bens e das mulheres" (conforme já apresentado na antiguidade, desde o diálogo *A República*, de Platão), bem como quereriam acabar com as liberdades individuais. Dizem os "idealistas" aos "homens de ação":

> "Vocês são bem conhecidos [...]. Querem que eu entregue minha esposa e minha propriedade para cada esfarrapado [*Lumpen*]? Nada [de bom] sairá disso! Graças a Deus (!) as pessoas ainda têm uma moralidade muito saudável e não seguirão essa bandeira! Quem quererá viver na sua sociedade quando vocês quiserem matar todos os jovens e todas as atividades livres?!"[345]

Além dessa, os "idealistas" ainda fazem mais duas fortes acusações. A primeira consiste na ideia de que sem concorrência não haveria progresso: "Sem oposições, todos

---

[343] *Idem, ibidem*, p. 161.

[344] *Idem, ibidem*, p. 161. Como se vê, o pensamento de Heß se preocupa em diferenciar um "homem social" de um "homem natural". Entretanto, ainda não se expressa aqui uma noção de "ser" (como ocorrerá em seus escritos mais feuerbachianos, poucos anos depois). Vale notar ainda que as respostas dos "homens de ação" – coerentemente com o caráter teológico que Heß atribui então ao socialismo – são demarcadas por um tom quase profético, no âmbito do discurso. Elas começam ou terminam sempre com a expressão "assim falaram" [*So sprachen*] ("assim falaram os homens de ação"). Esse recurso parece remontar às formas que demarcam as falas atribuídas a Deus na *Bíblia*. Como se sabe, Nietzsche depois brincará com esse recurso.

[345] *Idem, ibidem*, pp. 162-63.

viveriam sem concorrência e todo esforço cessaria, bem como a ordem – a qual, de acordo com o pressuposto de vocês, deveria atingir o ponto mais alto. Nenhum progresso posterior seria possível"[346]. A segunda é a ideia de que os que iniciarem tal sociedade poderiam se tornar, eles próprios, uma casta dominante:

> "Aliás, onde está a garantia do que vocês exigem? Quem garante que seus superiores, que já têm poder nas mãos, não se fecharão finalmente numa casta formal, e assim sua temida separação de propriedade em melhores e piores nunca chegará ao fim?"[347]

Como se vê, questões bastante relevantes e mesmo contemporâneas, sistematizadas há cerca de 180 anos! As respostas dos "homens de ação" a tais acusações, entretanto, parecem-nos bastante abstratas. Elas fiam-se em algo supostamente superior às contradições: o "amor" [*Liebe*]. Com esse algo superior, não haveria risco de a oposição à ordem existente virar uma complementação negativa da mesma ordem existente. Para que não se caísse num capitalismo às avessas, seria preciso *fundar o movimento em algo além das mazelas e das oposições* da realidade (um *ideal*). Diz Heß, por isso, que "o amor supera [*aufhebt*] a lei histórica ou, mais corretamente, os opostos e divisões sancionadas por ela". Se entretanto houver algo de ruim no "período de transição" [*Übergangszeit*] para o "reino do amor" [*Herrschaft der Liebe*], será apenas porque os partidários do "ódio" lutarão contra o seu estabelecimento. Frise-se: não é que o "amor" gere violência – é que os partidários do ódio criarão desdobramentos ruins, para culpar o "amor" das dificuldades de estabelecimento da nova ordem: "o adversário, o ódio [*die Haß*], fará sem dúvida parte das falsas consequências atribuídas aos esforços da realização do amor; e assim se esforçará para frustrar a obra do amor novamente"[348].

6.2. Artigos da revista *Vinte e uma folhas da Suíça*

Após a publicação da *Triarquia*, Heß dedicou-se sobretudo à criação da *Gazeta Renana*, sobre a qual já falamos. Os preparativos desse periódico começaram em meados de 1841, frente à iminente falência do jornal *Rheinische Allgemeine Zeitung* [Gazeta Geral

[346] *Idem, ibidem*, p. 163.
[347] *Idem, ibidem*, p. 163.
[348] As duas citações em *idem, ibidem*, p. 163 e p. 164, respectivamente.

Renana]. O espólio desta deu base à nova empreitada. Heß foi a figura-chave na organização da *Gazeta Renana* mas não se tornou seu redator-chefe porque o corpo de acionistas liberais do jornal temia a presença de um socialista à frente do órgão. Um pouco ressabiado, Heß assumiu o papel de correspondente internacional, tratando sobretudo dos assuntos franceses. Data dessa época sua *aproximação* em relação a K. Marx (que tinha conhecido pouco antes) e a Friedrich Engels[349].

Na *Gazeta Renana*, Heß publicou alguns importantes artigos, mas menores em tamanho e secundários em relevância frente ao que nos cabe agora analisar. Para a nossa exposição, mais interessantes são os artigos que redigiu ao final de 1842 e início de 1843, publicados no verão de 1843 na revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Vinte e uma folhas da Suíça], dirigida pelo poeta Georg Herwegh (1817–1875)[350].

O nome dessa nova revista faz alusão ao problema da censura dentro da Confederação Germânica. Como comentamos nos dois primeiros capítulos, publicações com mais de "vinte e uma folhas" (dobradas, ou seja, brochuras) tinham maior liberdade de expressão. A monarquia considerava que materiais dessa dimensão teriam menor impacto em amplos setores da população, pois seriam pouco lidos. Ainda assim, Herwegh – para ficar longe de qualquer risco de censura – publicou a revista fora da Alemanha, na Suíça. É nessa revista que Heß discute mais livremente (ainda que sob anonimato) problemas do comunismo e do socialismo. Assim, o que antes era apenas aludido vem agora à tona, com mais liberdade do que se poderia expressar em livros ou nos pequenos artigos da *Gazeta Renana.* Nos artigos da *Vinte e uma folhas* vemos posições que *visivelmente influenciarão Marx* nos *Anais Germano-Franceses*[351]. Curiosamente, aqui também se nota o *ecletismo teórico de Heß*.

[349] Marx teria frequentado um "clube socialista" em Colônia, dirigido por Heß. (ver MCLELLAN, D., *The young hegelians...*, *op. cit.* p. 146). Quanto a Engels, Heß o teria "convertido ao comunismo". Saído de Berlim, após servir no exército, Engels – então membro do grupo dos *Freien* [Livres] – passou por Colônia para conhecer o *staff* da *Gazeta Renana*. A recepção de Engels por Marx foi das mais frias possíveis (dado o seu afastamento em relação aos *Freien*), mas por Heß foi fecunda, resultando na "conversão" do primeiro ao "comunismo" (quanto a isso, ver a outra obra de MCLELLAN, D., *Karl Marx..., op. cit*., p. 67). Possivelmente, da relação com Heß advêm as primeiras informações de Marx sobre o comunismo e o socialismo (vimos, no capítulo sobre a atividade jornalística inicial de Marx, como ele, ao final de 1842, negou o comunismo de forma ambígua – elogiando a obra "perspicaz" de Proudhon e o caráter mais "científico" de Cabet. O elogio a tais autores é comum nos textos de Heß do período).

[350] Além dos textos de Heß, a revista de Herwegh publicou artigos de importantes jovens hegelianos, com destaque para Bruno Bauer. Este, na mesma edição que contém os textos de Heß, publicou o artigo "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden" [A capacidade dos atuais judeus e cristãos tornarem-se livres]. É contra esse artigo que Marx polemizará em seu "Para a questão Judaica", nos *Anais Germano-Franceses*. Como veremos, Heß, antes de Marx, contrapõe-se a esse artigo de Bauer.

[351] Ao que nos parece, quando redigiu o *Manuscrito de Kreuznach* (até outubro de 1843) Marx ainda não lera a revista *Vinte e uma folhas*.... Esta foi lançada no verão de 1843, mas Marx estava em lua de mel.

Antes, como vimos, o autor da *Triarquia* era influenciado diretamente por Espinoza (e em menor medida pelo idealismo alemão). Agora curiosamente vemos em sua obra a presença do conceito-chave de Bauer, a *autoconsciência*, misturado com a crítica de Feuerbach a Hegel e a noção de alienação. Tudo isso dará base ao desenvolvimento da "filosofia da ação" ou "do ato", conforme concebe Heß.

Vejamos em mais detalhes os três artigos que Heß publicou na revista *Vinte e uma folhas,* pois nos ajudarão muito na compreensão das posições de Marx nos *Anais Germano-Franceses*.

6.2.1. "Filosofia do ato"

O artigo com o nome acima – "Philosophie der That" – foi publicado por Heß no primeiro volume da *Vinte e uma folhas* de Herwegh. Em sua publicação consta que se trata de uma "introdução a uma obra maior, futura" (entretanto não publicada). Logo de partida denota-se certa influência baueriana. No primeiro parágrafo é apresentado o tema do *cogito* cartesiano e afirma-se que "[o] espírito, [é] a vida despertada para a autoconsciência [*zum Selbstbewußtsein erwachte Leben*] [...]"[352]. Heß se alonga explicando como esse "despertar" para a autoconsciência seria um ato complexo do espírito. Em acordo com suas concepções anteriormente expressas – a busca por uma "unidade" absoluta, o fim último da "separação" e das "oposições" –, o autor registra que sua nova ideia de "ação" buscaria um pensamento identitário, não contraditório. Diz-nos sobre o conceito de "atividade" [*Tätigkeit*], em linguajar hegeliano:

> "Vida é atividade [*Leben ist Thätigkeit*]. Atividade, entretanto, é a fabricação de uma identidade [*Herstellung einer Identität*] por meio do estabelecimento e da superação [*Aufheben*] do oposto; a criação de sua semelhança, sua semelhança consigo mesma, através da quebra da barreira na qual eu é não-eu [*Ich Nichtich*]. Atividade é, em uma palavra, autoprodução [*Selbsterzeugung*], a lei que o espírito reconhece por meio de sua própria autoprodução."[353]

No *Manuscrito de Kreuznach* não se encontra traço dos artigos da revista (nem influência de Heß, nem crítica ou comentário, mesmo que lateral, ao artigo de Bauer).

[352] HESS, M., "Philosophie der That". *In* HERWEGH, G., *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, vol. 1, Zurique/Winterthur: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843, p. 309.

[353] *Idem, ibidem*, p. 311. A grafia alemã (por exemplo, em *Thätigkeit*) segue a forma antiga, do original.

Como se vê, o conceito de "atividade" de Heß é assentado numa noção identitária, não contraditória. Trata-se da "autoprodução" do espírito, que alcançaria a superação das oposições e a autossemelhança[354]. Eis o *ideal* a ser atingido. Esse "espírito" autoprodutor equivaleria ao conceito de "autoconsciência": "os diferentes tipos ou estágios da autoconsciência [*Selbstbewußtseins*] aparecem no tempo como diferentes momentos, estágios, camadas da história", e "são o produto de uma única e mesma atividade que a autoconsciência finalmente reconhece como sua"[355]. Como se percebe, o ecletismo teórico possibilita a Heß vincular, sem grande embaraço, uma filosofia abertamente substancialista (como a de Espinoza) a uma supostamente antissubstancialista (como a de Bauer)[356].

Não espanta que nessa salada filosófica montada por Heß o traço positivo, identitário, afinal sobressaia. Curiosamente, o autor, na sequência imediata do texto, ataca o conceito hegeliano de "negação da negação", onde se poderia encontrar um pensamento de tipo contraditório. Diz ele:

> "O pobre diabo que sempre nega, mas nunca chega, pela negação da negação [*Negation der Negation*], ao rompimento da barreira, que tem uma retina que põe tudo de cabeça para baixo, mas não tem nervo ótico para voltar a pôr tudo de pé, arranca com sua mão desajeitada a raiz, a base oculta da árvore da vida [...]."[357]

Aquele que está ainda preso à *negatividade* (à "negação da negação") vê o mundo de forma invertida; é incapaz de colocá-lo de pé e ainda mata a árvore da vida! Não à toa, na sequência do texto Heß critica aqueles que, dentro do "movimento político-social moderno" reproduzem concepções "meramente negativas" num tipo de "comunismo grosseiro" que – por meio da destruição de toda propriedade – propagandearia um "retorno à Idade Média". Isso é expresso num momento em que Heß elogia a obra de P.-J. Proudhon *justamente por se contrapor às formas francesas do "comunismo grosseiro"*. Diz Heß que esse movimento

---

[354] Como em Feuerbach (e em Aristóteles), Heß não defende aí a relação contraditória entre *dois gêneros*, mas apenas a oposição dentro de *um gênero*, que, criando e superando essa oposição, resultaria em identidade.

[355] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 311.

[356] Como é possível que uma concepção substancialista (espinozista ou feuerbachiana) seja mesclada a uma antissubstancialista (Bauer)? A resposta não está apenas no ecletismo de Heß, mas também nas fragilidades da filosofia de Bauer, na qual a própria noção de autoconsciência torna-se afinal um tipo de substância metafísica. A constatação disso, para nós, resultou parcialmente da análise do doutorado de Marx. À frente, na parte final desta tese, notaremos que o próprio Bauer teve de lidar com o problema, frente à acusação de ser também ele um substancialista.

[357] *Idem, ibidem*, p. 312.

grosseiro existente na França quereria apenas "a abolição da propriedade [*Aufhebung des Eigentums*]" e se desenvolveria "apesar de todos os protestos de Proudhon contra o comunismo bruto e material [*rohen, materiellen Kommunismus*]". Além disso, esclarece ele em tom resoluto, trata-se de

> "um comunismo cru, abstrato [*rohesten, abstraktesten*], monástico ou cristão [*mönchischen oder christlichen*], favorável à aniquilação de toda a independência dos indivíduos [*Vernichtung aller Selbständigkeit der Individuen*], pelo assassinato da vida ou da liberdade. E só busca isso submetendo-se completamente ao universal, que eles representam como um poder celestial superior, uma personalidade oposta à sua. Tal submissão seria um estado de escravidão insuportável [*unerträgliche Knechtschaft*], que, levado ao extremo lógico, produziria uma situação insustentável, semelhante à da Idade Média, a era da aniquilação de toda independência do indivíduo, em favor da destruição da vida ou da liberdade."[358]

Argumenta ainda Heß que esse comunismo "bruto e material", dado que não tinha como pressuposto a "liberdade espiritual" (individual), levaria a seu oposto:

> "Ou a liberdade social é resultado da liberdade espiritual, ou não tem chão [*bodenlos*] e por isso está fadada a se transformar em seu oposto [*in ihr Gegentheil*], por mais revolucionária que possa ser a sua oposição às condições existentes [...]. O comunismo cristão levaria a uma Idade Média cristã, se fosse concebível que a história recomeçasse afinal seu desenvolvimento."[359]

Do trecho acima, vale comentar a influência de Fichte e de Feuerbach sobre Heß. De Fichte, o autor traz uma valorização da individualidade, na defesa da identidade entre o sujeito produtor e o produto de sua atividade (veremos com mais calma à frente, quando tratarmos propriamente do conceito de "filosofia da ação"). De Feuerbach, o autor traz a concepção de alienação religiosa. Esta aparece aqui na ideia de que o comunismo "bruto" promoveria uma "submissão completa ao universal, representado como poder celestial superior, como uma personalidade". O "comunismo" bruto não aniquilaria a alienação

[358] O trecho destacado como citação e os trechos citados no corpo do parágrafo acima imediatamente estão em *idem, ibidem,* p. 314. O leitor pode notar que utilizamos aí "abolição" para o alemão *Aufhebung*. Não se trata de tradução equivocada, mas de algo admissível e de uso corrente na língua alemã. Tal tradução – "abolição" –, entranto, não contém um rebrilho dialético (como ocorre, por exemplo, com o termo "superação"). Adotamos aqui e ali "abolição" para destacar o sentido pejorativo ("grosseiro") que Heß (e depois Marx) quer dar relevo. Noutras ocasiões, usaremos "superação".

[359] *Idem, ibidem,* pp. 314-15.

religiosa pois se basearia num "universal abstrato" (uma igualdade absoluta na miséria, supostamente sem liberdade individual). Para Heß, também é preciso que "o Ser seja um com aquilo que é", para que sejam valorizadas as individualidades.

Pouco à frente, o autor afirma o seguinte, reforçando seu tom feuerbachiano:

> "A essência da religião [*Wesen der Religion*] e da política consiste, como dissemos, em permitir que a vida efetiva, a vida do indivíduo efetivo [*das Leben der Wirklichen Individuen*], deixe-se absorver [erroneamente] por uma abstração, pelo 'universal' [*'Allgemeinen'*] que não é real em parte alguma e está fora [*außer*] do próprio indivíduo."[360]

Para Heß, o materialismo abstrato e grosseiro e o espiritualismo meramente idealista seriam duas faces da mesma moeda – uma moeda pobre, oposta à realidade. Aqui retorna o tema apresentado na *Triarquia* sobre a necessidade de unificação entre os povos francês e alemão. Somente essa unidade permitiria uma síntese superior entre materialismo e espiritualismo. Como afirma Heß: "materialismo abstrato e espiritualismo são mutuamente dependentes. São deploráveis os que não entendem que só se pode sair desse círculo vicioso de escravidão por meio de uma ruptura radical [*radikalen Bruch*] com o passado". Para Heß, essa ruptura radical estaria se iniciando, entre os franceses e alemães, justamente com os autores que defenderam a "anarquia na política" (a saber, Proudhon) e a "anarquia na religião" (Bauer e Feuerbach). O fundamental, diz ainda Heß, consistiria em encontrar o que haveria de comum, o que teria produzido tais formas radicais em ambos os lados do Reno. Sem esse "centro", sem esse elemento unificador, "tudo se fragmenta e se transforma em seu oposto". Enquanto esse "dualismo" [*Dualismus*] (materialismo-espiritualismo) não for superado, diz Heß, "a liberdade ainda não será vitoriosa"[361].

Noutro trecho de clara inspiração feuerbachiana, Heß afirma que, graças a esse dualismo (materialismo-espiritualismo),

> "o indivíduo apareceu, em contraposição à sua essência [*Wesen*], o universal, como o particular [*Besonderes*]; o universal [*Allgemeine*], em contraposição à efetividade, [apareceu] como abstração – Deus, Sacerdote, Papa, Igreja, Estado, Monarquia etc."[362]

---

[360] *Idem, ibidem*, p. 316.
[361] Ver, pra todas as citações, *idem, ibidem*, p. 317.
[362] *Idem, ibidem*, p. 318.

E por conta disso, diz Heß,

> "a dicotomia caiu sobre nós, com o universal abstrato de um lado e o indivíduo material contraposto; uma dicotomia que em si mesma não é mais do que um falso espectro [*Lügenphantom*], dado que o universal não tem vida sem efetividade e o particular não tem espírito sem verdade."[363]

Como se vê, faz-se aí presente a noção (feuerbachiana) de que a alienação se realizaria na produção de uma falsa imagem, uma projeção ilusória, criada pela subtração da essencialidade dos indivíduos reais. Essa alienação, diz ainda na mesma página Heß, teria se manifestado "em toda a história até agora" e teria "alcançado seu ápice no cristianismo". Curiosamente, nesse parágrafo Heß utiliza outro termo então característico do bauerianismo – o de "crítica" (considerada enquanto ato revolucionário). Ao tratar da abstração e do dualismo, Heß afirma que chegaram num limite tal em que de repente "acontece: a revolução e a crítica começam [*die Revolution und der Kritizismus beginnen*]"[364]. Feuerbachianismo e bauerianismo se mesclam em forma curiosa, graças ao ecletismo de Heß.

Em seguida, o autor entra num tema de grande relevância e que muito influenciou Marx no início de 1844: a contraposição aos "direitos humanos" [*Menschenrechte*]. Heß argumenta que contra o domínio do "universal abstrato" (expressão teórica do monarca) desenvolveu-se o elogio do simétrico contrário, o "individual abstrato" da sociedade civil ou burguesa:

> "O universal abstrato teve de dar lugar ao indivíduo abstrato [...]. A majestade e soberania de um foi revertida na majestade e soberania de todos. Enquanto lá temos as regras gerais abstratas, na forma do um que se sobrepõe ao particular e suprime os indivíduos, aqui temos o indivíduo abstrato, na forma das muitas regras sobre o geral, suprimindo a unidade."[365]

Diz Heß então que a partir desse ponto (a individualidade abstrata) uma nova história se iniciaria – e, com ela, *uma nova forma de revolução*. Agora trataria de sair da mera "liberdade abstrata" (individual e burguesa) e atingir um novo patamar, com a unidade dos elementos subjetivo e objetivo do "espírito". Ou seja, tratar-se-ia de superar a "revolução espiritual" (subjetiva, característica dos alemães) *e* a "revolução social" (objetiva,

[363] *Idem, ibidem*, p. 318.
[364] *Idem, ibidem*, p. 318.
[365] *Idem, ibidem*, pp. 318-19.

característica dos franceses) *rumo a um novo processo revolucionário*, capaz de unificar os dois principais países do continente europeu. Algo novo seria necessário, afinal as "revoluções" anteriores, devido às suas limitações, teriam resultado sempre em seu contrário[366]. Diz Heß que "a revolução permitiu que o dualismo [espírito-matéria, *RP*] persistisse; as revoluções espiritual e social, a alemã e a francesa, deixaram tudo como estava, ou assim parece – mas não é mera aparência, todo mundo sente isso"[367].

O autor faz uma interessante crítica aos resultados da Revolução Francesa, seguindo nesse quesito os passos de Proudhon. Além de argumentar que as ideias de liberdade, igualdade e fraternidade teriam feito reinar o individualismo abstrato (burguês), afirma também que acima dos indivíduos teria se erigido o "ser supremo" (alienação), cultuado por Robespierre. Diz-nos ele:

> "O que a revolução fez? – Sua liberdade e igualdade, seus direitos humanos abstratos [*abstrakten Menschenrechte*] eram apenas outra forma de escravidão. O outro lado da oposição, o indivíduo abstrato, chegou ao poder sem que a oposição entre dominação e servidão fosse superada, transposta [*aufgehoben, überwunden*]. O governo impessoal da justiça, o autocontrole do espírito igualitário, não acabou com o domínio de um sobre o outro. 'Os tiranos mudaram, a tirania permaneceu'. [...] O povo quis ter o prazer de fazer leis. Durante cinquenta anos, fez milhares delas. [...] Dado que o povo era apenas o macaco do padre [algo como "massa de manobra", *RP*], Robespierre decretou a existência do 'ser supremo' [*'höchsten Wesens'*] e se divertiu no papel de *Pontifex Maximus*."[368]

Após apresentar todos esses elementos, Heß finalmente adentra na questão-chave da nova filosofia que busca elaborar: o "ato" (ou seja, a noção que dá base à "filosofia da ação"). Em que consistiria o que ele chama de "ato livre"? Sigamos Heß na reflexão.

O autor critica Gracchus Babeuf (1760-1797) e Fichte por não conseguirem superar seus limites nacionais (não conseguirem criar a unidade superior entre França e Alemanha) e apresenta-se acima dessas grandes figuras: "os incendiários franceses e alemães mal sabem para onde ir". Afirma então que "o objetivo do socialismo não é outro senão [...] não deixar sobrar nada de todo o lixo antigo [*nichts von alldem alten Plunder*], apenas a

[366] Na França, a revolução de julho de 1830, republicana e liberal, teria levado diretamente ao poder o "Rei burguês", Luís Filipe de Orléans; na Alemanha, o hegelianismo (na década de 1820) teria resultado na "filosofia da restauração" monárquica (com destaque para a defesa da monarquia nos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel).

[367] *Idem, ibidem*, p. 319.

[368] *Idem, ibidem*, p. 319.

atividade [*Thätigkeit*]"[369]. Mas, afinal, em que consistiria essa "atividade"? Responde enfim ele: a "atividade" seria *autoatividade*, autodeterminação, produção livre (para si mesmo) do espírito. Seria um tipo de atividade em que *aquele que trabalha, em vez de se acorrentar mais pelo seu próprio produto, se autodeterminaria e se tornaria livre*. Diz Heß:

> "Eis precisamente o que diferencia o ato livre [*freie That*] do trabalho não livre [*unfreien Arbeit*]: neste, na escravidão, a criação do criador [*die Schöpfung den Schöpfer*] acorrenta o próprio [criador], ao passo que lá, na liberdade, toda restrição que o espírito exterioriza [*entäußert*] não se transforma em determinação natural, mas é superada e se torna, portanto, autodeterminação [*Selbstbestimmung*]."[370]

Eis, em resumo, o importante conceito de "filosofia da ação", desenvolvido por Heß. Esse conceito será uma chave filosófica do chamado "socialismo verdadeiro". Trata-se de encontrar um processo de ação (ou de "trabalho") em que o indivíduo produtor supostamente não se torne escravo do que produz; em que o trabalho ou ato torne-se – nos próprios produtos que exterioriza – liberdade. O ser do homem seria seu próprio ato, seu trabalho, acredita o jovem hegeliano Heß. Este ainda desenvolverá bastante tal concepção, em 1843 e 1844[371]. O fundamental, entretanto, segundo ele, seria não perder tempo com teorizações vazias e partir para a ação: "Agora é tarefa da filosofia do espírito tornar-se filosofia do ato", afirma. Para além de interpretar o mundo, caberia transformá-lo, mudando a forma de trabalho, a relação entre o produtor e seu produto.

O mínimo que podemos dizer é que essa concepção de "ato" livre provém de J. Fichte, e, a nosso ver, *é determinada neste por uma idealização da forma artesanal de trabalho (de corporações), derivada da Idade Média.* A produção propriamente artesanal ainda tinha espaço na Alemanha do final do século XVIII e início do XIX, mas em grande medida era substituída pelo trabalho proletário (manufatureiro, industrial, em "serviços" etc.)[372].

---

[369] *Idem, ibidem*, p. 321.

[370] *Idem, ibidem*, p. 321.

[371] Vale por ora notar que, apesar da já presente influência de Feuerbach, a "filosofia do ato" de Heß *ainda não se expressa claramente pela da noção de "ser"* (ou seja, ainda não é propriamente uma *ontologia*). Isso ele só determinará nos textos de 1844, como veremos.

[372] O historiador inglês e socialista-fabiano G. Cole se refere às obras *Der geschlossene Handelsstaat* [O Estado comercial fechado], de 1800, e *Staatslehre* [Doutrina do Estado], de 1813, ambas de Fichte, e destaca da seguinte forma a contribuição deste na criação do socialismo alemão: "Nesses escritos, Fichte baseia-se em sua teoria ética, que dá grande ênfase à atividade criativa individual [...], com a exigência de que todo homem receba os meios de expressar sua personalidade no trabalho realizado em associação com seus companheiros, em uma ocupação adequada à sua inclinação natural. Isso, argumentou ele, envolve um direito de

Após uma interessante crítica aos jovens hegelianos – acusados de não abandonar a "anarquia do liberalismo", e, por isso mesmo, o "Estado oposto aos indivíduos", o "Estado teológico" que nega toda "autodeterminação" [373] –, Heß acrescenta um novo traço característico à sua noção de "ato livre". É o de "trabalho com prazer", concebido a partir da filosofia de Espinoza (e de Fourier, como veremos). Diz Heß, tecendo um contraponto à concepção de trabalho – alienada – contida na *Bíblia*:

> "A primeira palavra pela qual o Deus da reflexão se revelou ao homem foi a maldição transmitida fielmente pela *Bíblia,* por meio deste ditado: 'com o suor do teu rosto comerás teu pão'. Por outro lado, a primeira palavra pela qual o espírito livre se revelou ao homem está no conhecido ditado de Espinoza: 'Bom é o que promove atividade e aumenta o prazer pela vida [*Lebenslust*]'. O 'trabalho com o suor do seu rosto' tornou o homem um escravo miserável, a 'atividade como prazer' ['*Thätigkeit aus Lust*'] o tornará livre e feliz."[374]

Pouco à frente, Heß apresenta pensadores contemporâneos que constituiriam suas referências teóricas de então e comporiam o "partido radical" [*radikale Partai*] na França e na Alemanha. São eles Pierre Leroux pela França e Arnold Ruge e Bruno Bauer pela Alemanha (do último é elogiada particularmente a obra *Trombeta*, analisada por nós no primeiro capítulo). Mas ao elogiá-los Heß novamente se refere a Espinoza e o apresenta como pai de todo movimento radical nos dois países. A filosofia de Espinoza teria se expressado em faces opostas (complementares) na França e na Alemanha em longo período. Heß começa então a traçar paralelos entre revolucionários dos dois países (algo bastante presente em seus textos

---

acesso aos meios de produção que salvaguardarão o direito do trabalhador ao seu produto. O método social para garantir isso consiste no estabelecimento de um sistema de corporações produtivas autônomas, coordenando seus esforços e trocando produtos por acordo mútuo. Essas corporações devem possuir os meios de produção e conduzir a vida econômica da sociedade à parte do Estado político, como órgãos autônomos da sociedade como um todo. [...] Fichte, é claro, não tinha noção de que suas corporações eram baseadas em sindicatos ou em qualquer movimento militante da classe trabalhadora, ou mesmo em qualquer forma de associação predominantemente da classe trabalhadora. Ele estava pensando em termos não de uma luta pelo poder entre classes rivais, ou de uma revolta contra a exploração, mas simplesmente em estabelecer o direito social do indivíduo a tudo o que fosse necessário para garantir a oportunidade de expressar sua personalidade em um serviço útil à sociedade." (Cf. COLE, G. D. H., *Socialist Thought, The Forerunners, 1789 – 1850*, Londres: Macmillan & Co., 1953, pp. 223-24). Em suma, é a defesa de corporações que realizam *trocas* autônomas entre si. Não se trata de abolição das trocas particulares (privadas). Aí está a gênese do que Heß e Marx (pouco depois) defendem.

[373] Como se vê, os mesmos elementos que Marx, também influenciado por Feuerbach, desenvolveria quase um *semestre depois*, no *Manuscrito de Kreuznach.*

[374] HESS, M., "Philosophie der That", *op. cit.*, p. 322.

do período). Assim, por exemplo, o francês G. Babeuf teria como contraparte o alemão J. Fichte: Babeuf seria o "primeiro comunista" e Fichte o "primeiro ateu"[375].

Mas Heß argumenta que os primeiros revolucionários dos dois países, por serem meramente "negadores", não teriam compreendido como da revolução por eles pregada teria resultado o oposto indesejado (ou seja, a própria manutenção da ordem social). "Os terroristas e babouvistas", diz ele, "gritaram contra a traição da revolução", mas sem entender o sentido disso. Após estes, novos pensadores teriam visto mais longe: "Saint-Simon e Fourier viram o que essa traição necessariamente produziria e se dedicaram a encontrar um remédio para o mal". O mesmo teria se passado na Alemanha, onde os kantianos e sobretudo os idealistas (como Fichte), os primeiros negadores, teriam sido deslocados por F. Schelling (1775–1854) e Hegel. Contra os primeiros negadores, a segunda geração (Saint-Simon, Fourier, Schelling e Hegel) teria desenvolvido um certo caráter positivo e restaurador:

> "para restaurar o mundo objetivo, Saint-Simon resgatou a autoridade pessoal, Fourier resgatou a propriedade material, Schelling resgatou o sentimento e Hegel resgatou o Ser – são todas determinações de fora, que tinham antes sido negadas pelo espírito moderno."[376]

Tais contraposições às primeiras formas negadoras teriam sua importância, mas conteriam em si também um risco de restauração (no sentido pejorativo, reacionário, do termo). Seria preciso ir *além dos primeiros negadores e além dos restauradores*. Essa seria a tarefa da terceira geração, da qual ele próprio faria parte. Diz o autor, numa importante síntese geral:

> "Finalmente, um novo movimento começou, tanto na Alemanha quanto na França [...], indo ao ponto em que a revolução emerge. O rei da restauração foi expulso [da França, *RP*], o filósofo da restauração [*Restaurationsphilosoph*], Hegel, morreu de cólera. Alguns filósofos e socialistas da velha escola ainda reluzem, mas não recriam a chama original. Volta-se finalmente aos primeiros heróis da revolução, na França a Babeuf e na Alemanha a Fichte, para começar do início e prosseguir sem sobressaltos. Proudhon parte da anarquia [*Anarchie*], a filosofia alemã parte da autoconsciência [*Selbstbewußtsein*]. Na Alemanha, o ateísmo é ensinado novamente; na França, o comunismo; mas não se para mais na indeterminação. Como Feuerbach, Proudhon retoma o movimento dialético

[375] *Idem, ibidem*, p. 324 e p. 325.
[376] *Idem, ibidem*, p. 327.

> sem usá-lo para restaurar a objetividade antiga, externa, negada. Devemos continuar nesse caminho até que a liberdade seja finalmente atingida."[377]

Como se vê, Heß considera agora a nova possibilidade histórica: retomar a revolução, conforme se mostrara anteriormente, em seus primeiros idealizadores (Babeuf e Fichte), mas sem seus traços limitados, absorvendo também dialeticamente elementos dos "restauradores". Aí Ludwig Feuerbach é diretamente nomeado, mas, como se vê, é elogiado juntamente com Bauer, o teórico da "autoconsciência" [*Selbstbewußtsein*], que teria recuperado Fichte[378].

Na sequência imediata do texto, Heß – como era de praxe entre os jovens hegelianos – busca desenvolver uma diferenciação teórica entre a vida social e a natural. Afirma que "liberdade é a superação dos limites externos pela autolimitação, pela autoconsciência do espírito como agente ativo, pela superação [*Aufhebung*] da determinidade natural [*Naturbestimmheit*]". Assim, a "vida social" seria o domínio da história do espírito e a "história natural" seria o domínio do "mundo objetivo, natural ou físico". Haveria, para Heß, uma diferença fundamental entre o mundo orgânico-natural e o mundo social: no mundo natural o objeto produzido continuaria sempre a existir, em repetição (por exemplo, um tipo de árvore produziria sempre outro igual, que produziria outro igual e assim sucessivamente, em forma fixa e permanente), ao passo que na vida social haveria uma produção livre, na qual novos elementos, anteriormente inexistentes, seriam sempre criados, numa constante superação. Diz Heß:

> "A diferença entre a história da humanidade [*Menschheit*] e a história natural [*Naturgeschichte*] consiste apenas [*nur*] em que, na natureza, cada autolimitação que o espírito fixa, [cada] oposição que o espírito põe a si mesmo, é algo que permanece [*ein bleibender*], ao passo que na humanidade cada autolimitação do espírito é apenas um estágio de desenvolvimento que leva além. A verdadeira história do espírito só começa quando cessa toda determinação natural, [quando] o espírito se desenvolve, a autoconsciência amadurece e o ato espiritual é claramente reconhecido. Com esse reconhecimento se inicia o reino da liberdade [*Reich der Freiheit*], à porta do qual batemos hoje."[379]

---

[377] *Idem, ibidem*, p. 327.

[378] Curiosamente, Bauer é apresentado mais como uma continuidade de Fichte do que de Hegel. A centralidade do problema da subjetividade em Bauer permite em certa medida essa conclusão.

[379] *Idem, ibidem*, p. 327.

Como se vê, para Heß o que diferenciaria o mundo social do natural-orgânico seria a produção livre, possibilitada pelo conceito de autoconsciência – só aí, com a consciência da sua produção, a humanidade passaria ao "reino da liberdade". É essa concepção, fundamentada como *antropologia* – ou seja, enquanto preocupação sobre o que diferenciaria a vida humana da "natural" –, que finalmente dá base à "filosofia da ação" de Heß. Afinal, a essência da produção livre consistiria no pôr consciente de algo novo. Caso esse fazer não fosse consciente, tornar-se-ia "trabalho com o suor do rosto", "trabalho não livre" etc. Tal concepção conformará um dos eixos de reflexão do "socialismo verdadeiro".

Em seguida, Heß faz um novo ataque aos "materialistas grosseiros"; afirma que defendem um "nivelamento completo", que "estabelecem a unidade apenas como negação da diferenciação" (ou seja, uma unidade que manteria em si um traço *negativo*) e "buscam um idealismo apenas a partir do materialismo, como fizeram os cristãos". Esses sujeitos, segue Heß, "têm de se chocar a cada momento com seu oposto". Com o "comunismo e idealismo abstratos", reafirma, "apenas recomeçamos a história da Idade Média"[380]. O autor então acrescenta um último traço importante à sua "filosofia da ação". Os materialistas grosseiros preocupar-se-iam apenas com a *propriedade material.* Isso supostamente seria pouco, pois não consideraria a *atividade* produtiva em si mesma, ou seja, não consideraria a atividade do espírito como *do próprio espírito*. Os materialistas sempre veriam a *atividade* na dependência de algo externo (a matéria, antes de tudo). Contra tal concepção, acredita Heß, seria preciso fazer uma reflexão mais profunda; apreender uma forma de produção em que não interessasse apenas o *resultado* material da produção, mas sobretudo *o ato de produção em si*. Em vez de olhar para o resultado, para a riqueza material alheia – e os comunistas "grosseiros" eram acusados de "invejar" a riqueza da burguesia –, dever-se-ia observar a relação do espírito ativo consigo mesmo, a produção que transformaria também o sujeito produtor, a *praxis.* A preocupação apenas material, limitada, apreenderia a matéria como externa e, portanto, fixa, dada, permanente, subsistente em si. Isso levaria à produção preocupada apenas com o "ter" – ou seja, os materialistas rudes, miseráveis, supostamente só estariam interessados em "ter" mais coisas, em melhorar sua condição de vida, em obter mais objetos para satisfação. O "ter" exacerbado se manifestaria afinal como um "ser" exacerbado – e daí, novamente, retornaria a alienação. Por tudo isso, o comunismo grosseiro seria supostamente incapaz de superar o problema mais "profundo" da alienação. "Ter" e "ser", mais do que verbos auxiliares, tornar-

[380] Tudo isso em *idem, ibidem*, p. 328.

se-iam nessa forma de pensamento seres autonomizados. A produção espiritual, muito mais do que voltada a um *"ser-para-outro"*, seria deturpada e fixada num *"ser-para-si"*, numa forma fixa e alienada. Heß explica esses elementos num trecho bastante complexo e abstrato:

> "A propriedade material é o ser-para-si [*Fürsichsein*] do espírito tornado ideia fixa [*fixen Idee*]. Porque ele [o espírito] não entende o trabalho [*Arbeit*], a elaboração ou elaboração de si mesmo como um ato livre [*freie Tat*], como sua própria vida espiritual – mas apreende-a apenas como algo materialmente diferente –, ele deve fixar esse outro para si mesmo, para não se perder no infinito [...]. A propriedade entretanto deixa de ser para o espírito um ser-para-si quando é a ação [*die Tat*], não o resultado [*das Resultat*] [que interessa, *RP*] [...]. É precisamente o vício de ser, ou seja, o vício de persistir como individualidade definida, como eu limitado, como ser finito – que leva à ganância [*zur Habsucht führt*]. O eu abstrato e o comunismo abstrato [*abstrakte Kommunismus*], negações de toda determinação, são consequências da 'coisa em si' [*'Ding an sich'*] esvaziada, da crítica e da revolução como deveres não livres, e levam ao ser e ao ter. Assim, verbos auxiliares tornam-se substantivos. Assim, substantivando-se verbos, o que pertencia à periferia movente torna-se centro fixo, e o mundo é virado de cabeça para baixo!"[381]

Contra o "ser-para-si" seria necessário o "ser-para-outro" (algo similar à defesa da relação entre Eu e Tu, a partir da qual Feuerbach defendia sua ideia de "comunidade"). Esse ser-para-outro aparece então sob o nome de "coletivismo" e é, inclusive, determinado normativamente, *apresentado enquanto necessidade moral*. Diz Heß que "liberdade e moralidade [*Freiheit und Sittlichkeit*] são, antes de tudo, um cumprimento da lei da vida, da atividade espiritual"; são "realizações não como necessidade natural ou determinação da natureza [...] mas como autodeterminação". E sintetiza, finalmente: "Sem essa moralidade, nenhum estado de coletivismo é concebível; mas também nenhuma moralidade é concebível sem coletivismo"[382].

Com isso finalizamos a análise de um dos artigos mais complexos de Heß, publicado na revista *Vinte e uma folhas* de Herwegh. Mas há mais dificuldade à frente.

6.2.2. "A única e toda liberdade"

[381] *Idem, ibidem*, p. 329. Note-se a referência à "coisa em si" kantiana. Também Kant é visto por Heß – ao menos em parte, sem tanto destaque quanto Fichte – como equivalente alemão de Babeuf (ou seja, como negação indeterminada e tosca, inicial, da ordem existente). A filosofia de Heß é em certa medida – como também era a de Feuerbach – uma relativa recuperação de Kant (visando a superá-lo, claro).

[382] *Idem, ibidem*, p. 330.

Esse artigo é bastante pequeno (tem apenas cinco páginas na edição original de Herwegh), mas nem por isso é pouco importante. Nele encontramos temas depois *praticamente reproduzidos* por Marx (em forma quase desconcertante), particularmente na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", publicada nos *Anais Germano-Franceses*. Mais do que nos alongar no tema central do artigo de Heß – o problema da "liberdade" –, queremos demonstrar os elementos que Marx praticamente duplicará.

O tema central de Heß no artigo é interessante, mas vai no caminho do muito já dito na *Triarquia*: a unidade entre França e Alemanha. Para Heß, como vimos, a liberdade não seria pensada nunca como apenas social ou apenas espiritual – ela teria de ser *social e espiritual*, "uma só e completa liberdade" (daí o nome do artigo)[383]. O texto de Heß, entretanto, não se aprofunda o suficiente no tema. Foquemo-nos por isso nos elementos desse texto que influem sobre Marx.

O primeiro elemento – que já apareceu no artigo da "filosofia do ato" e poder-se-ia dizer que é derivado de bordão baueriano – é a concepção de que não caberia mais interpretar o mundo, mas transformá-lo. Segundo Heß: "os filósofos mais jovens não se contentam mais em apreender [*begreifen*] a realidade, mas já têm a coragem e a vontade de realizar [*verwirklichen*] o conceito"[384].

Dos elementos que imediatamente influenciarão a "Crítica da Filosofia do Direito – Introdução", de Marx, cabe destacar primeiro a ideia de que os filósofos deveriam "conquistar o povo" (num processo de interpenetração). Heß afirma que

> "[a]pesar de sua compreensão dos atos livres e da conexão íntima entre liberdade intelectual e social, os filósofos alemães parecem ainda não levar a sério a verdadeira liberdade popular [*wirklichen Volksfreiheit*]. Todo o progresso feito até agora limita-se ao esforço de fazer a filosofia penetrar no povo [*Volke*]. Mas se querem realmente conquistar o povo, devem, acima de tudo, fazer com que os desejos do povo sejam atendidos."[385]

Marx desenvolverá isso – veremos no próximo capítulo – em termos quase literais, apenas mais bem redigidos (do ponto de vista literário). O segundo elemento em que

---

[383] A questão não é de pouca importância, e, em certa medida, desdobrou-se – nos chamados meios marxistas – como uma discussão sobre as possibilidade de vincular emancipação "econômica" e emancipação "política". Mas isso não cabe analisar aqui.

[384] HESS, M., "Die Eine und ganze Freiheit". *In* HERWEGH, G., *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, *op. cit.,* p. 92. Como se vê, é uma referência a Bauer ("os filósofos mais jovens").

[385] *Idem, ibidem*, p. 93.

Heß antecipa Marx consiste na ideia de que "a religião é o ópio do povo". Após relembrar a "maldição" bíblica – "trabalharás com o suor do seu rosto" –, Heß argumenta que tal miséria só poderia ser suportada pelos indivíduos se a religião fosse acoplada como um tipo de fármaco:

> "O povo tem que 'trabalhar com o suor do rosto', diz a *Bíblia*, para prolongar sua existência miserável. E o povo que não pode agir livremente [*frei thätig*] [...] precisa de religião; é uma necessidade tão indispensável para seu coração sofrido quanto o conhaque para o estômago abatido – e é uma ironia cruel exigir sobriedade e serenidade de espírito dos escravos ou desesperados. [...] A religião provavelmente torna a consciência infeliz [*unglückliche Bewußtsein*] da servidão suportável [...] assim como o ópio [*wie das Opium*] presta um bom serviço em doenças dolorosas."[386]

O terceiro elemento em que Heß antecipa diretamente Marx é a ideia vaga de que seria preciso "ser radical", tomando as coisas pela raiz, e que a raiz do homem seria o próprio homem ou a "essência humana". Novamente, vemos uma concepção de cunho antropológico (voltada à preocupação do que supostamente separaria os homens dos animais). Isso é apresentado quando Heß argumenta ser necessário buscar a forma mais radical de "liberdade", a liberdade não apenas social ou espiritual, mas "total", ou seja, da "essência humana". Diz-nos ele:

> "Portanto, se você quer levar sua liberdade a sério, não deve parar no meio do caminho. Não deve se contentar em atacar esta ou aquela forma de escravidão; alcance e corte a escravidão pela raiz: *seja radical!* [seid radikal]. Só existe uma escravidão, pois só existe uma liberdade! A essência do homem [*Wesen des Menschen*], o que é específico nele e o diferencia dos animais, consiste precisamente em sua atividade livre, independente de todo constrangimento externo. [...] Enquanto essa liberdade não for estabelecida, o homem não vive puramente como humano, mas mais ou menos como animal [*thierisch*]."[387]

Como se vê, nesse pequeno artigo, mais claramente do que no anterior, Heß começa a apresentar uma preocupação com a "essência humana" (termo praticamente

[386] *Idem, ibidem*, pp. 93-94. Heß não deixa de alfinetar Hegel nessa mesma passagem: em diálogo com a célebre frase dos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel ("o racional é efetivo e o efetivo é racional"), Heß afirma que esse tipo de opiáceo permite "crer na efetividade do que não é efetivo e na não-efetividade do que é efetivo".

[387] *Idem, ibidem*, p. 95. O itálico é destaque no original alemão. A grafia segue também o original.

inexistente no anterior e na *Triarquia*). Temos aqui o registro da crescente influência de Feuerbach (que será ainda maior na produção imediatamente seguinte).

Caminhando para o final do artigo, Heß comenta novamente que essa falta de liberdade assentar-se-ia numa forma de atividade que separa trabalho e prazer. Essa forma dicotômica separaria o homem em dois e seria propagandeada pela própria *Bíblia*, dado que, segundo esta, Deus, na criação do mundo, teria "trabalhado seis dias e descansado no sétimo". Heß faz então uma comparação jocosa entre Deus e os operários – e é aí que, pela primeira vez, o autor deixa de empregar o termo vago "povo" [*Volk*] e utiliza o mais determinado "operário" [*Fabrikarbeiter*], o que constitui um importante avanço[388].

6.2.3. "Socialismo e comunismo"

Esse artigo de Heß, também publicado na revista *Vinte e uma folhas*, contém muitos elementos já tratados por nós na análise da "Filosofia do ato". Aqui, por isso, tentaremos não cansar demais o leitor com longas citações do original. Buscaremos desenvolver elementos ausentes na análise anterior. Destaque será dado aos comentários sobre correntes socialistas e comunistas da França (bem como a trechos que influenciaram Marx). O artigo nos permitirá uma apresentação breve de importantes correntes radicais francesas, o que afinal será útil para todos os demais capítulos.

Trata-se na realidade de uma resenha crítica do livro *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich* [O socialismo e o comunismo da França contemporânea], de Lorenz von Stein, publicado em Leipzig em 1842, em dois volumes, pela editora de O. Wigand. O livro de Stein tem o tom desapaixonado de uma tese acadêmica e propõe-se uma análise "neutra" das correntes socialistas e comunistas existentes na França. Stein era, na realidade, em segredo, um agente do governo prussiano (um oficial), mas também participara da escola hegeliana (Heß, a certa altura do artigo, classifica-o como "hegeliano de centro"). No artigo, Heß busca mostrar como na realidade Stein manteria uma posição política covarde, dado o tom temeroso frente às correntes radicais francesas. O livro de Stein fora planejado mais para alertar o governo e as classes altas alemãs sobre os riscos contidos nas ideias das correntes francesas. Todavia, paradoxalmente, já que escrito dessa

[388] Ver *idem, ibidem*, p. 95. Também na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" o termo "proletariado" fará sua primeira aparição na obra de Marx.

forma "neutra", acadêmica, menos partidária, *Der Sozialismus und Kommunismus* tornou-se rapidamente popular entre a juventude radical alemã, que por meio dele teve acesso a muitas ideias francesas pela primeira vez. O intuito de Heß, na resenha, é apresentar suas próprias ideias e mostrar como as correntes francesas são tratadas por Stein de forma superficial. O artigo é dividido em duas partes (todavia não explicitamente): a primeira apresenta concepções próprias, similares às do artigo "Filosofia do ato", e a segunda trata de análises de Stein.

Na primeira parte, referente às ideias próprias de Heß, reaparece a concepção – expressa na "Filosofia do ato" – de que os alemães desenvolveram-se apenas espiritualmente; que seriam o povo que mais longe teria ido em teoria... mas não tiveram qualquer "praxis" na história. É a ideia da miséria alemã, tão bem expressa depois por Marx nos *Anais Germano-Franceses* (particularmente na seção de cartas). Na sequência, Heß, em tom baueriano, uma vez mais afirma que a "filosofia da ação", baseada na "autoconsciência", deveria abandonar a abstração e se voltar ao mundo. Heß trata de temas apresentados na *Triarquia* (unidade entre França e Alemanha) e faz seus paralelos entre pensadores de ambos os lados do rio Reno (agora mais desenvolvidos). Segundo ele, a Revolução Francesa se expressara na Alemanha pela filosofia de Kant; Babeuf e Fichte se equivaleriam (Fichte teria sido o primeiro a expressar, "ainda que numa forma rude e grosseira" a "autonomia do espírito"; Babeuf, o primeiro a ver emergir, "numa forma igualmente grosseira", a unidade da vida social. Fichte teria começado o ateísmo, Babeuf, o comunismo etc.). Novamente, afirma que o criador da filosofia alemã e do comunismo francês não seria nenhum alemão ou francês, mas o holandês Espinoza; expressa que "o desenvolvimento positivo da liberdade do espírito" teria se iniciado com Fichte e findado com Hegel e sua filosofia restauracionista[389]. Uma vez mais, o autor traça uma analogia entre o período posterior a Schelling e a Hegel, na Alemanha, e o posterior a Saint Simon e a Fourier, na França. Somente então, superando-se tais pensadores, o "movimento social [...] se emanciparia do escolaticismo [academicismo] e penetraria o povo como comunismo científico [*wissenschaftlicher Communismus*]"[390]. Heß é possivelmente o primeiro na Alemanha a utilizar o termo "comunismo científico" (de complexa posteridade nas mãos de Marx e Engels[391]). O autor segue em suas analogias entre pensadores da França e

[389] Ver HESS, M., "Socialismus und Communismus". *In* HERWEGH, G., *Einundzwanzig Bogen...*, *op. cit.,* da p. 74 à 78.

[390] *Idem, ibidem*, p. 78. Grafia alemã conforme o original.

[391] Ambos utilizarão o termo em 1840 e início de 1850. Após isso, coube principalmente a Engels a vulgarização do termo, sobretudo enquanto "socialismo científico" (ver sua resenha de agosto de 1859 a *Para a*

da Alemanha (apresenta sinteticamente a seguinte equivalência: Babeuf = Fichte; Saint Simon = Schelling; Fourier = Hegel); faz nova referência velada a Bauer (como aquele que, após Hegel, levaria os preceitos de Fichte ao correto ponto revolucionário); elogia Fourier e argumenta que na obra deste a noção de "comunismo" melhor seria expressa pela de "comunidade" [*Gemeinschaft*][392].

Heß trata então de novas objeções ao comunismo, particularmente da ideia (expressa por franceses) de que o comunismo pressuporia um mundo ideal, composto por "anjos" (não por homens), um "estado da comunidade [*Gemeinschaft*] em que reinaria a mais absoluta liberdade [...] sem qualquer lei externa ou governo defendendo essa liberdade contra arbitrariedades"[393]. Ele se contrapõe a tal objeção recorrendo à noção de "natureza humana": "Fourier e Hegel reconheceram que existe apenas uma natureza humana [*nur Eine menschliche Natur*], pois existe apenas um princípio de vida"[394]. Essa natureza humana seria *proprietária* (Heß elogia Fourier por se contrapor à pura e simples abolição [*Aufhebung*] da propriedade privada, proposta pelos "comunistas grosseiros"); e seria também *comum* (Heß elogia Hegel, por defender um "universal" que – se considerado em forma não alienada – daria base à liberdade comum da natureza humana). Assim, mais do que defender uma sociedade ideal, bastaria reorganizar a sociedade humana para que se *adequasse* a essa natureza de livre individualidade e organização comum.

Até aí, Heß faz uma abordagem própria, original, mas bastante filosófica e abstrata dos problemas que julgava correlatos na Alemanha e na França. Só então, *após a exposição das suas próprias ideias* – à página 81 do original –, passa a analisar a obra de Stein e mais detidamente as correntes socialistas e comunistas da França. É aí que são

---

Crítica da Economia Política; o fim de sua introdução ao *Anti-Dühring*, e, derivada deste, sua clássica brochura *O desenvolvimento do socialismo, da utopia à ciência* [mais conhecida em português como "Do socialismo utópico ao socialismo científico"], ambas do final da década de 1870. Já ao fim da vida de Engels essa brochura foi muito mais editada e divulgada do que o *Manifesto do Partido Comunista* e *O capital*). Marx expressou reservas quanto ao termo "comunismo científico" ou "socialismo científico". Em meados da década de 1870, em seus comentários ao livro *Estatismo e Anarquia*, de Bakunin, Marx se afasta do uso vulgar do termo e afirma que foi usado muito limitadamente, apenas "em contraste com o socialismo utópico, que quer impor novas fantasias ao povo em vez de limitar sua ciência ao conhecimento do movimento social feito pelo próprio povo". Cf. MARX, K., "Konspekt von Bakunins Buch 'Staatlichkeit und Anarchie'". *In* MEW, vol. 18, Berlim: Dietz, 1976, pp. 635-36. Bakunin, em seu livro, acusava Marx de apresentar um socialismo infalível, ao nível de ciência, como doutrina ou visão de mundo que supostamente abarcaria tudo.

[392] Tudo isso, entre as páginas 78 e 80. Como analisamos, a noção de "comunidade" também é defendida por L. Feuerbach. Na parte final desta tese, veremos como Marx e Engels, ao se voltarem contra Feuerbach, insistirão que a noção de "comunidade" *não* equivale à de "comunismo".

[393] HESS, M., "Socialismus und Communismus", *op. cit.,* p. 80.

[394] *Idem, ibidem*, p. 80.

apresentados alguns interessantes comentários históricos sobre tais correntes (e que nos serão úteis, tendo em vista os capítulos que virão).

Heß revela que já se registrava à época uma clara diferenciação – ao menos em meios franceses – entre os termos "socialismo" e "comunismo". O primeiro seria "mais uma teoria", uma proposta de "organização do trabalho", enquanto o segundo interviria "mais diretamente na vida prática" e abrangeria "toda a vida social, sendo uma reforma radical, a abolição [*Aufhebung*] da propriedade privada". Ainda assim, diz Heß – concordando com Stein –, ambas correntes teriam como "princípio básico algo idêntico", teriam "surgido concomitantemente" e dirigiriam "sua atenção principal ao proletariado". Heß expressa que ambas correntes seriam resultado da Revolução Francesa e reafirma os limites do ideário da "liberdade" e "igualdade" (marco dos direitos humanos) proveniente dessa revolução. Nessa altura, Heß aponta o temor de Stein frente aos princípios socialistas e comunistas: "em resumo, todo o livro de Stein não é nada além de um choramingo – como se ouve tantas vezes dos incapazes de compreender o conteúdo positivo dos esforços modernos (e, entretanto, acreditam estar acima disso)"; "Stein só lamenta as tendências 'negativas' [*'negativen' Tendenzen*] da época porque não consegue captar seu conteúdo positivo [*ihren positiven Inhalt*]"[395]. O "conteúdo positivo" seria, é claro, a nova proposta de "atividade" humana (unificação entre trabalho e prazer, identificação do produtor com o produto), adequada à "natureza humana", ao fazer consciente e à ideia de que tudo comporia uma substância única (um ser uno), como queria Espinoza.

Heß analisa críticas de Stein ao "comunismo grosseiro" e afirma que ele [Stein] "vê na luta pela igualdade apenas um caminho externo e puramente material rumo ao prazer [*Genuß*]"; "encontra no comunismo apenas a vontade do proletariado em obter um prazer igual ao dos proprietários"[396]. Stein se ateria demais ao "comunismo grosseiro", sem compreender os desenvolvimentos posteriores. Por só ver o lado "negativo" das coisas, nunca o "positivo", Stein não compreenderia que de tais posições "grosseiras" se poderia desenvolver a unificação entre trabalho e prazer. Diz Heß:

> "Mas é precisamente uma das grandes vantagens do comunismo o fato de nele desaparecer a oposição entre prazer e trabalho. Somente numa situação de propriedade separada [*getrennten*] o prazer se distingue do trabalho. Na instituição da comunidade se realiza praticamente a ética

[395] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 83.
[396] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 83.

> filosófica, que reconhece na atividade livre o verdadeiro e único prazer [*den wahren und einzigen Genuß*], o assim chamado bem supremo [*sogenannte höchste Gut*]."[397]

Na sequência, Heß critica o livro de Stein por incapacidade de compreender o desenvolvimento histórico que iria de Babeuf a Proudhon. Segundo Heß, as ideias de Babeuf teriam sido "a primeira forma de comunismo, proveniente diretamente dos *sans-culotts*"[398]. Por isso, diz Heß, a igualdade defendida por Babeuf era a "igualdade de pobreza [*Gleichheit der Armuth*]", na qual "riqueza, luxúria, arte e ciências deveriam ser abolidas e as cidades destruídas". Isso se dava, segundo ele, porque "o vasto campo da indústria ainda era um continente desconhecido para esse comunismo". Heß reafirma que o comunismo de Babeuf era "o mais abstrato [*der abstrakteste Communismus*]; e nele a igualdade deve ser alcançada por meio negativo [*negativem Wege*], matando todo o prazer [*Lust*]"; seria coisa de "monge, comunismo cristão, mas sem vida no além e sem esperança num futuro melhor"[399].

O autor apresenta em seguida algumas reivindicações difundidas pelas correntes francesas; fala da defesa saint-simoniana de um "fim do direito de herança". Os seguidores de Saint-Simon reivindicavam isso como forma de fazer desaparecer *processualmente* os setores sociais improdutivos. Entretanto, Heß critica a corrente saint-simoniana por "não compreender a essência do comunismo", uma vez que Saint-Simon "só queria ordem, mas não liberdade; queria uma hierarquia, a pior de todas as formas de governo"[400]. O autor traça

---

[397] *Idem, ibidem*, p. 83.

[398] Os *sans-culottes* (literalmente, os "sem culotes" ou "sem calções"; sem a vestimenta justa que caracterizava a nobreza) eram as classes baixas ativas na Revolução Francesa, sobretudo os proletários das cidades, que reconheceram em Jean-Paul Marat (1743–1793), Jacques-René Hébert (1757–1794) e Jacques Roux (1752–1794) seus primeiros representantes políticos. Os *sans-culottes* inicialmente apoiaram os jacobinos contra os girondinos e ajudaram no estabelecimento do período do "terror" (Convenção Nacional). Em seguida, considerados "extremistas" pelos jacobinos, foram afastados e perseguidos (a maior parte dos dirigentes foi executada). Isso entretanto só preparou a própria queda dos jacobinos e a transferência do poder a setores maiores da burguesia. Da ala mais radical dos *sans-culottes* derivaram concepções comunistas que tiveram em G. Babeuf um dos seus expoentes. Este foi o idealizador da Conjuração dos Iguais, de 1796, e o documento que dava base a esta, o *Manifeste des égaux* [Manifesto do Iguais], escrito por Sylvain Maréchal (1750–1803), é por vezes considerado o primeiro documento do comunismo moderno. Uma boa antologia de documentos do babeuvismo pode ser encontrada em BRAVO, G. M., *Les socialistes avant Marx*. Paris: Maspero, 1970, volume 1, cap. 2. Para um bom comentário geral, ver COLE, G. D. H., *Socialist Thought, The Forerunners, op. cit.,* cap. II.

[399] Todas as citações em HESS, M., "Socialismus und Communismus", *op. cit.,* p. 84 e p. 85. "Comunismo abstrato" deve ser entendido no sentido pejorativo: um comunismo "grosseiro" que manteria a alienação, a não concretude dos seres reais.

[400] Os saint-simonianos eram compostos sobretudo pela pequena burguesia intelectual francesa derivada da escola politécnica (por isso às vezes suas ideias eram referidas como "socialismo dos engenheiros"); eram partidários da planificação (embora sem defender propriedade coletiva de meios de produção, portanto também sem abolir trocas e consequentemente o dinheiro). Essa "planificação", do ponto de vista deles, seria alcançada com um governo altamente hierárquico (um governo tecnocrático, de "sábios" – eis por que Heß fala

então comparações entre as ideias de Saint-Simon e as de Fourier. Se o primeiro queria "igualdade sem liberdade", o segundo, pelo contrário, queria "liberdade sem igualdade". Heß afirma que os saint-simonianos eram "viciados em inovação [tecnológica]", cultuavam a indústria, ao passo que os fourierianos eram "conservadores por querer realizar uma ideia completamente nova e verdadeiramente original, a do trabalho absolutamente livre, dentro do [modo de trabalho] existente". Ao passo que os saint-simonianos valorizavam a "teoria", os fourierianos alimentavam um "zelo prático". Heß elogia Fourier sobretudo por ser o primeiro a conceber a possibilidade de unificação entre *trabalho e prazer*[401].

---

de "hierarquia sem liberdade"). Os banqueiros, por controlarem todo o crédito social, teriam papel de destaque nessa suposta planificação (temos aí a gênese da ideia utópica de que seria possível diminuir mazelas sociais controlando uma taxa básica de juros). Os saint-simonianos defendiam também que todos deveriam trabalhar (não deveria haver setor social improdutivo) e para isso a abolição das heranças teria papel de destaque. Todavia, isso não significaria uma abolição da burguesia como classe (historicamente, a teoria saint-simoniana corresponde ao período em que o grosso da burguesia ainda trabalhava, à frente de seus negócios; o direito ao empreendimento privado era considerado parte da liberdade individual). A todos deveriam ser dadas as mesmas condições para empreender e se desenvolver. Burgueses industriais, comerciais e banqueiros eram instados pelos saint-simonianos a favorecer a "planificação" e a busca da igualdade. O proletariado não era visto como classe propriamente ativa ou transformadora da realidade. Para essa igualdade, os saint-simonianos buscavam uma "lei universal", uma "ciência da humanidade", um "novo cristianismo". Também em seu sistema igualitário uma "educação pública e básica universal" teria grande importância. Marx e Engels tratarão dessa corrente no capítulo terceiro do *Manifesto do Partido Comunista* e afirmarão que em seu período Saint-Simon teve um papel progressista – entretanto seus discípulos tornaram-se reacionários, criadores de sistemas e religiões (como Auguste Comte). Novamente, ver BRAVO, G. M., *Les socialistes...*, *op. cit*. (cap. 3) e COLE, G. D. H., *Socialist Thought...*, *op. cit*., cap. IV.

[401] Fourier, como se vê, é quase o antípoda de Saint-Simon; buscou sempre um trabalho agradável e atrativo, e, por isso, negou a grande indústria e a produção em larga escala, que tornava o operário um apêndice da máquina, refém de um movimento insosso. Na mesma toada, junto com o trabalho artesanal Fourier elogiava prazeres da vida, como o bem comer e o bem viver; defendeu os produtos de luxo e de longa durabilidade (é a primeira denúncia da chamada "obsolescência programada"). Contra as concepções pedagógicas teóricas e abstratas dos saint-simonianos, Fourier argumentou que a melhor forma de educação seria a vinculada ao "fazer", à prática (no que influenciou parte da pedagogia moderna). Contra os deterministas (que concebiam o homem como produto de seu meio e sua época), Fourier defendeu a existência de uma natureza humana imutável, baseada na unificação da razão e das paixões (sensações). Nessa natureza também estaria contemplada a ideia de que cada indivíduo tem uma propensão própria a se desenvolver e que, por isso, todos deveriam ter liberdade total para escolher sua ocupação (liberdade igualmente estendida às mulheres, com amplos direitos). Pelo mesmo propósito, Fourier justificava uma propensão natural por ganhos diferenciados entre os indivíduos. A sociedade ideal de Fourier deveria ser organizada em "falanstérios" (do grego *phalanx*, falange). Esses diversos núcleos ou falanstérios se unificariam num tipo de federação livre, sem Estado. Cada falanstério poderia ter no máximo cerca de 1.700 pessoas, tendo em vista permitir uma razoável e livre divisão do trabalho (possibilitar que cada um eleja sua ocupação). O trabalho nesses falanstérios seria organizado por séries ou grupos, sempre com a preocupação de ser desenvolvido um aspecto prazeroso. Fourier não era contra a propriedade privada e acreditava que os capitalistas poderiam investir em seus falanstérios (buscou por toda a vida, sem sucesso, tais investimentos). Diversas vezes tentou encontrar uma proporção "justa" de remuneração entre trabalhadores e capital. O produto social deveria remunerar diferentemente trabalho simples, trabalho complexo e capital. Todo trabalhador era incentivado a se tornar um acionista da empresa em que trabalhava. Preocupado com possíveis ganhos exacerbados de capital, Fourier buscou uma forma de constrição que hoje seria chamada de "imposto altamente progressivo" (possivelmente daí nasce tal reivindicação). Com a diferença apenas de que esse "imposto" não seria recolhido pelo Estado, mas pelo falanstério. Ver novamente BRAVO, G. M., *Les socialistes...*, *op. cit*. (cap. 4) e COLE, G. D. H., *Socialist Thought...*, *op. cit*., cap. VI.

***

Na sequência imediata, Heß deixa de lado as análises das correntes francesas e se foca no problema das formas de constituição de Estado. Tais análises devem ser destacadas por nós aqui pois muito influenciarão Marx imediatamente em seguida, nos *Anais Germano-Franceses*.

Em primeiro lugar, Heß analisa a relação entre o "universal" e o "particular" (contidos na contradição "de princípio" entre "comunismo" e "propriedade privada"). Em tom baueriano – ou seja, constatando oposições inconciliáveis –, argumenta que "não pode haver qualquer 'mediação' entre o comunismo e o princípio da propriedade pessoal. A partir de agora começa a verdadeira e consciente luta de princípios"[402]. Afinal, argumenta Heß, o direito de propriedade teria criado a "liberdade da pessoa abstrata", e, contraposto a ele, um "universal abstrato". Criticando novamente os "direitos humanos" ou "direitos universais do homem", Heß afirma que "o direito universal [*Recht des Allgemeinen*], numa situação de contradição e egoísmo, torna-se um não direito [*Unrechte*] para todos"[403].

O autor realiza uma crítica ao "Estado constitucional", tratando-o como um mero complemento invertido da monarquia. E desaprova a "monarquia constitucional" num modo muito similar ao feito por Marx no início de 1842 (ver carta de março a Ruge). Diz Heß:

> "O estado constitucional, em seu ponto mais alto, ou é o direito do indivíduo que concentra o Estado em si mesmo e diz de si mesmo: *l'état c'est moi* [o Estado sou eu, na forma monárquica, *RP*]; ou é a soberania do povo [*Volkssouverainetät*]. [...] no híbrido 'monarquia constitucional', no *juste milieu* [meio termo] entre monarquia e república, o Estado constitucional abstrato nega-se historicamente por meio de sua própria dialética."[404]

Assim como Marx no rascunho chamado de *Manuscrito de Kreuznach* (escrito praticamente no mesmo período), Heß *não defende uma forma política republicana*. Ela seria uma complementação (o inverso) da monarquia. O autor lastima que "a república ainda seja a forma favorita de muitos filósofos alemães". O "Estado de Direito", diz ele, deveria dar "soberania ao povo", mas, por ajudar a manter a liberdade pessoal abstrata (a propriedade privada), o Estado (a universalidade abstrata) figuraria "acima dos indivíduos". "Surge então

[402] HESS, M., "Socialismus und Communismus", *op. cit.,* p. 87.
[403] *Idem, ibidem*, p. 87.
[404] *Idem, ibidem*, p. 87.

uma contradição", diz Heß, "pois as pessoas que querem governar a si mesmas acabam divididas em governantes – governo – e governadas – servidão"[405]. O "direito de governar", que "deveria pertencer a todo o povo", é exercido "apenas por uma parte". Na apresentação dos limites do republicanismo, Heß se vale de exemplos das repúblicas mais radicais existentes até então – a americana e a francesa-revolucionária – e as compara ao despotismo monárquico mais sórdido de então, o russo. Diz ele:

> "O Estado de Direito positivo, tal como existe na América do Norte desde a última metade do século passado e na Europa desde a Revolução Francesa é certamente um passo adiante em relação ao feudal, teocrático e despótico. [...] Se eu pudesse escolher entre a América do Norte e a Rússia [...], certamente preferiria a primeira [...]. Mas, em princípio, a forma de governo é indiferente – todos são em essência contrários à liberdade e igualdade absolutas [...]."[406]

Para Heß, o "sistema representativo" faz com que "mesmo a lei eleitoral mais radical [*radikalsten Wahlgesetz*] crie um governo da maioria ilusório [*illusorische*]"[407].

Tais posições influenciarão muito Marx no período imediato. Elas *negam* as ideias expressas no *Manuscrito de Kreuznach* (neste, como vimos, Marx, crítico da forma republicana, defendeu uma "reforma eleitoral radical", a mais radical possível, um sufrágio universal, para estabelecer uma soberania popular. Heß aqui diz literalmente que isso não é suficiente). Parece-nos bastante provável que Marx, após ler os artigos de Heß na revista *Vinte e uma folhas*, tenha abandonado suas posições anteriores (*Kreuznach*). Não só Marx não defenderá mais uma *reforma eleitoral radical* no período imediatamente posterior como *apresentará argumentos bastante similares aos de Heß* (inclusive com comparações semelhantes entre as nações).

Outro elemento do artigo de Heß que influenciou imediatamente Marx é a crítica à concepção de emancipação dos judeus defendida por Bruno Bauer[408]. Ainda que se trate de um tema lateral, Heß aproveita a crítica às concepções de Stein para alfinetar Bauer, contrário à emancipação dos judeus *enquanto judeus*. Para este, não bastaria aos judeus a conquista de

---

[405] *Idem, ibidem*, p. 87.
[406] *Idem, ibidem*, p. 88.
[407] *Idem, ibidem*, p. 88.
[408] Como comentamos, na mesma *Einundzwanzig Bogen...* foi publicado o artigo "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden" [A capacidade dos atuais judeus e cristãos tornarem-se livres], de autoria de Bruno Bauer. Apesar de defender no geral Bauer, Heß critica-o nesse quesito (sem nomeá-lo). Ao que parece, Heß teve acesso privilegiado ao manuscrito de Bauer antes da publicação.

liberdades religiosas *dentro do Estado então existente*. Se os judeus conquistassem suas liberdades próprias dentro do Estado, somente se reproduziria a situação em que este é sequestrado por interesses particulares. Segundo tal raciocínio, ao lado dos interesses protestantes apenas se somariam os judaicos, mas jamais se alcançaria um interesse geral. Em suma: Bauer exigia dos judeus que *deixassem de ser judeus* para participar de uma suposta emancipação geral, *política*. Heß – que será partidário da ideia de que os judeus eram uma nacionalidade, não propriamente uma religião – não aceitou tais concepções simplistas de Bauer. E mais: argumentou que por trás da defesa de Bauer ressoaria a ideia hegeliana de que o Estado poderia atingir um tipo de racionalidade. Para Heß, não caberia buscar uma *racionalidade estatal*, mesmo através de uma "emancipação política" – mas sim acabar *com todas as formas de Estado,* para criar uma sociedade verdadeiramente humana. Vejamos em maiores detalhes.

Heß afirma que "o 'Estado racional' não existente em lugar algum, só no cérebro dos racionalistas políticos [...]; é apenas uma ficção racionalista religiosa"[409]. Seria preciso cancelar toda pretensão *racional* vinculada à ideia de Estado – ou seja, criticar *o Estado em geral*, não apenas uma ou outra forma sua. Diz ele:

> "Aqueles que ainda são racionalistas políticos [...] estabelecem como medida da crítica não o Estado em geral, mas este ou aquele Estado, esta ou aquela forma de governo – e adicionam um fantasma de 'Estado racional' ou 'governo racional' acima de suas cabeças, para lhes assombrar. Com isso, pressupõem a dependência do ser humano [*Abhängigkeit des Menschen*] no mesmo instante em que reivindicam sua autonomia e liberdade."[410]

Para Heß, os defensores desse "Estado racional" seriam inclusive falsos liberais, pois somente defenderiam o liberalismo num mundo ideal, num Estado inexistente. Quando surgia a primeira possibilidade de um avanço liberal real (mesmo que burguês, limitado), como a liberdade religiosa aos judeus, tais "liberais" revelavam uma face reacionária. É aí que Heß dá sua alfinetada em Bauer:

> "os políticos racionalistas não querem nada de princípio liberal. Eles querem seu 'estado racional', mas dado que isso é uma ficção, não querem verdadeiramente quaisquer princípios liberais. Portanto, não deveríamos de forma alguma nos surpreender se um desses racionalistas

[409] *Idem, ibidem*, p. 89.
[410] *Idem, ibidem*, p. 89.

> hegelianos (políticos), por exemplo, afirmasse que protestantes, católicos ou judeus não têm o direitos de serem iguais perante o Estado porque não podem ser cidadãos 'razoáveis' enquanto não forem humanos, ou seja, ateus [...]."[411]

A linha geral desse argumento – mostrar como a posição de Bauer frente ao judaísmo era na realidade um reacionarismo travestido de radicalismo – também será usada por Marx em seguida, quando, contra a "emancipação política", defender a "emancipação humana".

Os três artigos de Heß na *Vinte e uma folhas* terão um impacto muito significativo na obra imediata de Marx, seja nos *Anais Germano-Franceses,* seja nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"[412]. Mas não serão os únicos a influir sobre o Marx de 1844. Para completar o quadro, temos de investigar ainda mais.

6.3. "Sobre a essência do dinheiro"

Junto dos três artigos da revista *Vinte e uma folhas*, "Über das Geldwesen" [Sobre a essência do dinheiro] nos dá o núcleo dos temas de Marx então (com maior destaque para os artigos deste nos *Anais Germano-Franceses*).

O artigo é importante pois foi enviado por Heß a Marx e a Ruge para ser publicado na primeira edição dos referidos *Anais* (de fevereiro de 1844). O artigo de Heß não foi publicado pelos dois editores pois faltava ainda uma finalização. Ruge e Marx se comprometeram com sua publicação na segunda edição dos *Anais*, a qual, entretanto, não saiu do papel (a revista foi fechada, devido à briga entre Marx e Ruge, como veremos no próximo capítulo). O artigo de Heß, por isso, ficou engavetado e somente veio a público em 1845, no primeiro volume da revista *Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform* [Anais renanos para reforma social], publicado em Darmstadt pelo "socialista verdadeiro" Hermann Püttmann (1811–1874)[413].

---

[411] *Idem, ibidem*, p. 90.

[412] No que possivelmente seria o prefácio dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", Marx afirma claramente que "as únicas obras alemãs originais e com substância" no tema da "economia nacional" (economia política) eram os artigos de Heß no *Einundzwanzig Bogen...* e o artigo *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Esboço de uma crítica da Economia Nacional], de Engels, publicado nos *Anais Germano-Franceses*. Veremos isso com mais calma.

[413] Esse primeiro volume da revista *Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform* contou com outros importantes artigos do "socialismo verdadeiro". Particularmente, os artigos de K. Grün, R. Matthäi

Temos de analisar o artigo de Heß aqui pois, a rigor, é da virada de 1843 para 1844. Mas mais do que isso: temos de analisá-lo agora porque em grande medida *Marx se apropriou das ideias não publicadas de Heß e as expressou em seu Zur Judenfrage* [Para a questão judaica], publicado nos mesmos *Anais*[414].

O artigo revela o quanto Heß avançou ao final de 1843 (se compararmos sua produção com a existente na revista *Vinte e uma folhas*). É entretanto plausível que Heß tenha acrescentado concepções à versão de 1845 (data da publicação final). Parece-nos possível notar no artigo posições que Heß desenvolveu *juntamente com Marx e Engels em 1845, na Bélgica* (para onde os três se mudaram depois, tendo em vista publicar uma revista comum). Assim, temos de, por assim dizer, "peneirar" os possíveis temas de 1843 *no artigo publicado em 1845*. A questão é evidentemente difícil, mas não impossível, pois o próprio Heß indicou o *cerne do seu artigo de 1843*. Poucos anos depois, melindrado devido à apropriação de parte do conteúdo do seu artigo por Marx, Heß afirmou:

> "os recentes artigos sobre a essência do dinheiro adotaram a ideia que eu desenvolvi pela primeira vez, qual seja, a de que o dinheiro é para o mundo prático o que Deus é para o mundo teórico, e constitui a alienação da ideia do valor social – em prata ou liga do ponto de vista católico, em papel-moeda do ponto de vista protestante."[415]

Aqui, portanto, do conteúdo do artigo "Über das Geldwesen", buscaremos analisar sobretudo o problema apresentado imediatamente acima por Heß. Outros elementos,

---

(?–?) e F. H. Semmig (1820–1897) serão alvo de dura e detalhada crítica de Marx e Engels na parte final da chamada *Ideologia Alemã*. Analisaremos isso no final desta tese.

[414] McLellan foi, até onde sabemos, o primeiro a afirmar que Marx praticamente copiou as ideias de Heß. Diz ele que: "esse ensaio ["Über das Geldwesen", *RP*] foi escrito ao final de 1843 ou início de 1844 e visava à publicação nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Germano-Franceses]. Heß já havia enviado a maior parte do artigo aos editores [Marx e Ruge] quando foi decidido que, devido a problemas financeiros, o primeiro número dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* também seria o último, e, por isso, o artigo de Heß não foi publicado. [...] Marx deve ter lido pelo menos a maior parte do artigo de Heß antes de escrever o seu próprio, sobretudo porque Ruge estava doente no período e a responsabilidade editorial caiu toda sobre Marx". Cf. MCLELLAN, D., *The young hegelians...*, *op. cit.,* p. 154. Para um relativo contraponto (*en passant*), ver ROSEN, Z. *Moses Hess und Karl Marx...*, *op. cit.,* p. 107.

[415] HESS, M., "Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris". In *Die Gesellschaft*, Colônia, setembro de 1846, *apud* MCLELLAN, D., *The young hegelians...*, *op. cit.,* p. 154 (ver também ROSEN, Z., *Moses Hess und Karl Marx...*, *op. cit.,* p. 145). Heß não nomeia Marx aí (em 1846) provavelmente porque estavam num impasse em sua relação. Criticá-lo abertamente poderia fazer minguar de vez as perspectivas futuras. Ambos (e também Engels) tentaram empreender conjuntamente uma revista, sem sucesso. Desavenças sérias de concepção apareceram e o projeto – que afinal se tornou a chamada *Ideologia Alemã* – restou sem finalização. Trataremos disso nos capítulos finais desta tese.

possivelmente acréscimos posteriores (1845), serão por nós apontados lateralmente ou em notas de rodapé[416].

***

O artigo de Heß principia com uma epígrafe, um excerto do poema *Queen Mab*, do romântico inglês P. B. Shelley (1792–1822), publicado em 1813. Em determinadas partes o poema assume ares de manifesto contra o dinheiro[417]. Shelley trata do egoísmo, do poder do ouro que a tudo corrompe; afirma que o ouro é o "Deus-vivo" da época moderna; que tudo torna-se venal graças a ele, inclusive a vida e o amor; e anuncia, afinal, o "dia humano" que nascerá[418].

Após a epígrafe, a redação de Heß se inicia pela concepção de que o homem é um ser ao mesmo tempo natural e social. É a ideia de que não haveria vida sem metabolismo com a natureza e intercâmbio social. Diz Heß:

> "A vida é um intercâmbio [*Austausch*] de atividades vitais produtivas. O corpo de cada ser vivo, por exemplo do animal, da planta, do ser humano individual, por ser o meio de intercâmbio [*Medium des Austausches*] da atividade vital produtiva deste ou daquele ser, é seu meio de vida inalienável [*unveräußerliches Lebensmittel*]. Por isso, os órgãos do corpo que são pontos centrais do intercâmbio, o cérebro e o coração, são os mais nobres e inalienáveis [*unveräußerlichsten*]."[419]

---

[416] Os temas de 1845 tangenciam a "concepção de história" desenvolvida por Marx e Engels na chamada *Ideologia Alemã* (1845/46), da qual inicialmente Heß participaria (quando seria apenas uma revista). Esses temas, do nosso ponto de vista, não foram desenvolvidos por Heß ao final de 1843, afinal também não constam em seus artigos de 1844 (à frente analisaremos um deles). Tentaremos introduzir tais elementos em nota de rodapé *sempre que possível*.

[417] Shelley é às vezes chamado de "poeta economista". Apesar de Marx enriquecer seu *O capital* com muitas citações literárias, não encontramos nele menção a Shelley. Referências literárias sobre a vulgaridade do dinheiro, em Marx, são baseadas sobretudo em W. Shakespeare (1564–1616), J. W. Goethe (1749–1832), M. de Cervantes (1547–1616) e em autores da antiguidade (com destaque para as tragédias gregas). Entretanto, Eleanor "Tussy" Marx (filha mais nova de Karl e Jenny), num artigo sobre Shelley – publicado em conjunto com seu então companheiro Edward Aveling –, escreve que seu pai tinha grande estima pelo poeta inglês. Marx, segundo ela, teria dito que "é lamentável que Shelley tenha morrido aos 29 anos, pois era essencialmente um revolucionário e teria sido um dos membros da vanguarda do socialismo". Ver MARX, Eleanor & AVELING, E., "Shelley's Socialism". *In Journeyman*, Londres, 1888, p. 16.

[418] Alguns desses temas – não o do "dia humano" – aparecerão no *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels. No primeiro capítulo, os autores falam que a burguesia transformou o médico, o padre, o poeta, o jurista etc. em meros trabalhadores assalariados e tornou o sentimentalismo do amor uma simples relação monetária.

[419] HESS, M., "Über das Geldwesen". *In idem*, *Sozialistische Aufsätze, 1841–1847* (org. ZLOCISTI, Th.), Berlim: Welt, 1921, p. 159. Traduzimos literalmente *Lebensmittel*, mas seu uso corrente é "alimento".

Aí temos já a concepção de que o ser humano seria por natureza "inalienável" [*unveräußerlich*]. O tema feuerbachiano da existência humana sensível se faz presente juntamente com a ideia da irredutibilidade inalienável da corporeidade. Heß esclarece que tal concepção geral é válida para todas as formas de ser:

> "O que é verdade para os corpos das menores unidades é também para os das grandes individualidades, e é verdade tanto para os [seres] inconscientes [*unbewußten*], os chamados corpos terrestres [*Weltkörpern*], quanto para os conscientes, os chamados corpos sociais [*sozialen Körpern*]."[420]

Como se vê, haveria algo de geral, válido para todas as formas de ser, seja dos "corpos terrestres", seres inorgânicos – duas páginas à frente, Heß faz menção às concepções dos "geólogos" –, seja dos corpos orgânicos (dos mais simples até o complexo "corpo social"). Entre todos os tipos de ser haveria um intercâmbio, um metabolismo, que se expressaria como atividade vital. A "atmosfera da Terra", segue Heß, "é o meio inalienável de intercâmbio das produções terrenas, é o elemento da vida terrena, a esfera em que as pessoas intercambiam suas atividades de vida social"[421].

Assim, nessa vida social "inalienável" por natureza haveria níveis ou "esferas" de ser, sendo o mais complexo deles, o social, caracterizado pela atividade consciente, e o mais simples deles, o "terreno", caracterizado pela inconsciência da existência meramente corpórea. Diz Heß:

> "Os indivíduos se relacionam aqui como indivíduos conscientes, que agem conscientemente [*bewußt*] na esfera de intercâmbio da vida social [*gesellschaftlichen Lebens*], bem como se relacionam com a esfera [*Sphäre*] de intercâmbio da atividade da vida física, com a atmosfera da Terra, como indivíduos inconscientes [*unbewußte Individuen*], como corpos [*als Körper*]."[422]

O ser vivo existiria portanto nessas "esferas" ou níveis de ser. A influência da filosofia de Feuerbach é claramente sentida no texto, pois Heß se vale abundantemente de

---

[420] *Idem, ibidem*, p. 159.
[421] *Idem, ibidem*, p. 159.
[422] *Idem, ibidem*, p. 159.

conceitos como "essência" [*Wesen*] e "gênero" [*Gattung*] (o último praticamente ausente nos textos anteriores, da revista *Vinte e uma folhas*)[423].

O quinto item do texto de Heß é possivelmente o mais interessante para nós. É nele que o autor registra suas novas concepções sobre o *dinheiro enquanto alienação da essência humana*. Aqui a problemática kantiana da doutrina das virtudes – que concebe que os homens nunca devem ser tomados como meios para algo, somente enquanto fins – é transformada, tendo por base os preceitos feuerbachianos. Heß critica o rebaixamento do "gênero" a *mero meio* e a sobrevalorização dos indivíduos, tornados um fim em si mesmos. Com tal inversão, o gênero humano seria arruinado em nome do indivíduo abstrato (individualismo burguês). Logo na abertura do quinto item, Heß apresenta esta máxima filosófica: "O indivíduo elevado a um fim, o gênero [*Gattung*] degradado a um meio: eis a inversão da vida humana e natural em geral"[424]. Para Heß, essa inversão seria *antinatural* (contrária à essência vital, apresentada pouco antes) pois naturalmente "o homem sacrifica sua

[423] Nesta altura do texto já transparecem, ao menos para nós, concepções "materialistas" que o autor deve ter desenvolvido em 1845, em debate com Marx e Engels (concepções ausentes em artigos de 1844 de Heß). Por exemplo, Heß afirma que a "essência" [*Wesen*] humana consistiria no conjunto das relações sociais, as quais expressariam a *consciência* desse ser social: "o intercâmbio mútuo das atividades vitais dos indivíduos, sua troca [*Verkehr*], a estimulação mútua das forças individuais, esse trabalho conjunto, é a verdadeira essência dos indivíduos [*Wesen der Individuen*], sua verdadeira capacidade" (*Idem, ibidem*, p. 160). Essa ideia tem muito a ver, por exemplo, com a sexta tese *Ad Feuerbach* (que analisaremos na parte final desta tese), escrita por Marx no primeiro semestre de 1845. Heß vai até um pouco além, expressando ideias que *se aproximam* da chamada *Ideologia Alemã* (de 1845/46), na qual Marx e Engels criam uma nova "concepção de história" [*Geschichtsauffassung*]. Diz Heß, por exemplo, que "o intercâmbio entre os homens não surge de seu ser; ele é seu ser real, e, de fato, tanto seu ser teórico quanto sua consciência de vida real [*wirkliches Lebensbewußtsein*]" (*Idem, ibidem*, p. 160); "a essência humana [...] se desenvolve, como qualquer essência, no curso da história [*Geschichte*], por meio de lutas e destruições" (*Idem, ibidem*, p. 161). Heß chega *no limiar* das posições expressas na chamada *Ideologia Alemã*, na qual a consciência é vinculada à forma com que os indivíduos produzem e onde se apresenta uma concepção de história. Todavia, Heß – diferentemente de Marx e Engels na chamada *Ideologia Alemã* – ainda não abandona as noções de "essência humana" e "ser", o que o força, na sequência imediata do artigo, a apresentar o comunismo numa forma messiânica e teleológica, como realização de um tipo de "paraíso na terra" há muito aguardado. Diz ele: "À distância já podemos ver a terra prometida da humanidade organizada; já podemos alcançá-la com os olhos, a terra prometida para a qual aponta toda a história anterior da humanidade – embora ainda não possamos pisá-la com os pés" (*Idem, ibidem*, p. 161). O item de número quatro do texto de Heß é possivelmente o mais "materialista" (no sentido de tender à chamada *Ideologia Alemã*), mas nele o comunismo ainda aparece como *a recuperação de uma essência perdida*. Ao tentar pensar um desenvolvimento histórico, Heß afirma que "[a] história da criação da essência humana, da humanidade, aparece primeiro como autodestruição [*Selbstzerstörung*] dessa essência" (*Idem, ibidem*, p. 162). Após isso, ao cabo de um longo período em que os homens tiveram de se formar [*ausbilden*], ou seja, após a "essência humana ser desenvolvida", tornou-se possível recuperar essa essência destruída, "conceber e trazer à existência uma sociedade humana sem autodestruição [...] Isso é possível agora, desde que a capacidade humana, a essência humana (a produção e a troca de produtos com propósito de produção posterior) se desenvolveu em excesso [...]. As forças da natureza não são mais consideradas pelo homem como algo estranho [*fremde*] e hostil. [...] A miséria atual [...] não é consequência da escassez, mas do excesso de capacidades produtivas [*Produktionsvermögen*]" (*idem, ibidem*, p. 163). Tais concepções nos parecem um resultado do intercâmbio de ideias com Marx e Engels ao final de 1844 e durante 1845.

[424] *Idem, ibidem*, pp. 164-65.

vida individual pela vida do gênero, caso ambas entrem em conflito". Inclusive, segundo o autor, o mesmo seria feito pelos animais, que "esquecem seu instinto de autopreservação quando este entra em choque com a essência do gênero". Para Heß, ver-se-ia na contemporaneidade um conflito entre dois princípios: o princípio do *egoísmo* (expresso no indivíduo abstrato e isolado) e o princípio do *amor* (expresso no "gênero"). Mas o amor, diz ele esperançoso, afinal sempre venceria: "onde quer que apareça, o amor [*Liebe*] é mais poderoso do que o egoísmo"[425].

Heß apresenta então duas formas de inversão do mundo vital, originário e essencial do "gênero" – uma teórica e outra prática. A primeira, "a forma teórica clássica", seria o cristianismo. A segunda, a forma prática, do "mundo dos mercadores", seria a baseada no dinheiro. Vejamos uma de cada vez.

Para o autor, o cristianismo, com sua concepção de vida após a morte, teria invertido *teoricamente* o mundo essencial. Isso porque no cristianismo a essência do gênero apareceria como um ser externo ao indivíduo, como Deus. Além disso, o cristão se valeria dessa essência externa, Deus, para *garantir sua vida individual após a morte* (a doutrina da salvação da alma). Assim, Deus seria apenas um *meio* metafísico para a salvação do indivíduo. O cristianismo seria a religião do individualismo como fim em si mesmo. Diferentemente disso, na forma supostamente correta (baseada na noção de "gênero"), defendida por Heß, não haveria essência externa (Deus), pois *o gênero* viveria apenas *nos indivíduos e por meio dos indivíduos* ("o ser é um com aquilo que é", disseram Feuerbach e Aristóteles, como vimos). A morte do indivíduo, nessa concepção supostamente correta, não contemplaria um horizonte de vida individual após a morte. Entretanto, o gênero não pereceria com o indivíduo. A despeito do óbito individual, o gênero se manteria na reprodução dos seres, sem jamais fenecer. Em tal concepção, defendida por Heß, os indivíduos seriam sempre um *meio* para a existência do gênero, que afinal se tornaria um verdadeiro *fim* em si mesmo.

A outra forma de inversão da essência do gênero humano, a forma prática, seria a configurada pelo "mundo dos mercadores" [*Krämerwelt*]. Nesse caso, não mais Deus apareceria abstratamente como o meio externo necessário à potencialização dos indivíduos, mas sim o dinheiro. Este ocuparia o espaço do intermediário, possibilitando que o egoísmo dos indivíduos se tornasse um fim em si mesmo. Diz-nos Heß:

---

[425] Todas as citações acima em *idem, ibidem*, p. 165.

> "O fundamento clássico da praxis egoísta [*egoistischen Praxis*], por outro lado, é o mundo moderno e cristão dos mercadores – ele tem também um paraíso, uma ficção, um mundo imaginário e uma suposta vantagem para a vida individual, surgidos do absurdo patológico e egoísta de uma humanidade depravada. O indivíduo que não quer viver para si e por meio de si para o gênero [*Gattung*] deve também criar na prática um mundo pervertido em si mesmo. No mundo dos mercadores, portanto, assim como teoricamente no paraíso cristão, o indivíduo é um fim e o gênero é apenas um meio de vida. A vida do gênero aqui também não está ativa no indivíduo e por meio dele. Também aqui, como no céu, ela é posta fora [*außerhalb*] dos indivíduos e degradada, para se tornar o meio – ela é aqui o dinheiro [*das Geld*]."[426]

Como continuação, o autor argumenta que essa forma invertida – existente no âmbito da prática – configuraria a alienação da essência humana *na própria atividade vital de trabalho*. Heß é, portanto – conforme ele próprio afirmou publicamente –, *o primeiro a desenvolver o problema da alienação a partir de um ponto de vista econômico.* Veja-se esta passagem de seu artigo:

> "O que Deus é para a vida teórica, o dinheiro é para a vida prática do mundo invertido: o bem alienado [*entäußerte*] das pessoas, suas atividades vitais arrancadas. O dinheiro é o **valor humano** [*menschliche Wert*] expresso em número, é o signo da nossa escravidão, a marca indelével da nossa servidão [...]. O dinheiro é a gota de sangue coagulada dos desafortunados, que levam para o mercado sua propriedade inalienável [*unveräußerliches*], sua capacidade, suas atividades vitais, para trocar por um *caput mortuum* chamado capital, que consumirá como canibal essa gordura."[427]

Curiosamente, Heß, na sequência, apresenta outra concepção que se tornará muito comum na corrente chamada de "socialismo verdadeiro". É a ideia de que não apenas os proletários *mas também os capitalistas estariam "alienados"* da "essência humana". Diz ele, uma vez mais referindo-se às consequências alienantes do dinheiro e do capital:

> "Sim, temos de dispor continuamente nosso ser, nossa vida, nossa atividade livre, a fim de manter nossa existência miserável. Estamos constantemente comprando nossa existência individual através da perda da nossa liberdade. E, claro, não apenas nós, proletários [*wir Proletarier*], mas também nós, capitalistas [*wir Kapitalisten*], somos esses miseráveis que

[426] *Idem, ibidem*, p. 166.

[427] *Idem, ibidem*, p. 166. O negrito é nosso. A noção de "valor" [*Wert*] aí utilizada, evidentemente, não equivale à desenvolvida anos depois por Marx.

> sugam sangue e devoram a si mesmos. Não podemos todos levar uma vida livre, não podemos criar ou trabalhar uns para os outros [*füreinander*]. [...] O dinheiro que consumimos e para cuja aquisição trabalhamos é a nossa própria carne e sangue, que em alienação [*Entäußerung*] deve ser adquirido, saqueado e consumido por nós."[428]

Como se vê, reaparece aí a ideia – já apresentada nos artigos da revista *Vinte e uma folhas* – de que a atividade livre seria aquela em que trabalhamos "uns para os outros" (não para o capital, um "ser" abstrato que acarreta num "ter" individualista). Heß ainda desenvolverá um pouco mais esse tema em 1844.

Até essa altura do texto, cremos, temos o cerne do artigo de Heß ao final de 1843. Seu artigo segue em muitos outros elementos, alguns bastante ricos e interessantes (possivelmente de 1845), os quais agora meramente pontuaremos, em rápida apresentação[429].

Na continuação, Heß usa os termos alemães *Entfremdung* e *Entäußerung* num modo relacionado, quase intercambiável (o que em certa medida será seguido por Marx em 1844). Diz Heß, na abertura do item sétimo, que "[o] dinheiro é o produto de homens mutuamente estranhados [*entfremdeten*], da humanidade alienada [*entäußerte*]"[430]. No oitavo

---

[428] *Idem, ibidem*, pp. 166-67.

[429] Entre outras concepções interessantes, Heß nota que "o capital é, de acordo com a definição nacional-econômica [ou seja, da economia política, *RP*] trabalho acumulado, amontoado, e onde a produção surge da troca de produtos o dinheiro é o valor de troca [*Tauschwert*]. O que não pode ser trocado, o que não pode ser vendido, também não tem valor [*keinen Wert*]" (cf. HESS, M., "Über das Geldwesen"*, op. cit.,* p. 168). Nos textos de 1844, como veremos, Heß faz outras menções a "valor de troca", todavia mais abstratas e sem se referir à economia política. A concepção é bastante avançada para a época, sobretudo para meios alemães.

[430] *Idem, ibidem*, p. 167. O uso desses termos como relativamente intercambiáveis – ainda que com inflexões, diferenciação – também demarcará a produção de Marx em 1844, como veremos no capítulo oitavo. No meio chamado de marxista, em diversos países, existe uma discussão ainda não finalizada sobre a melhor tradução desses termos alemães para diversas línguas. Tal diferenciação provém de Hegel. Na obra desse pensador, *Entäußerung* e *Entfremdung* são duas formas de "exteriorização" [*Äußerung*] (que às vezes aparece também como *Veräußerung*, que demarca mais claramente a exteriorização como processo jurídico, "alienação" como "venda" de algo). Em Hegel, é o "Espírito" [*Geist*] que exterioriza um objeto, colocando-o para si, para superação na reflexão consciente. *Entäußerung* e *Entfremdung* são, em Hegel, qualificações da exteriorização. Ao passo que a primeira demarca a força de exteriorizar que se objetifica num ser para a consciência, a segunda demarca propriamente um exteriorizar que é ao mesmo tempo um *desessencializar*, uma perda de ser (ver, quanto a tudo isso, a "nota do tradutor" Paulo Meneses em HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. *Op. cit.,* p. 9). A depender do viés interpretativo – ou seja, se mais ou menos hegelianos –, os estudiosos de Marx projetam mais ou menos a diferenciação hegeliana sobre sua [de Marx] obra. Nesta tese, verteremos usualmente *Entäußerung* e *Entfremdung* por "alienação". Apenas quando tais conceitos aparecerem um em seguida do outro, demarcando certa modulação no sentido, traduziremos *Entäußerung* por "alienação" e *Entfremdung* por "estranhamento". Baseamos tal opção em certa leitura da diferente raiz etimológica desses termos. O substantivo alemão *Entäußerung* contém em si a preposição dativa *außer*, propriamente "fora de [algo]". Essa preposição, sobretudo na forma do substantivo, traz em si a ideia da externalização, mas também permite certa modulação que aponta para o outro termo analisado, o estranhamento (dada a possibilidade de esse "fora [de algo]" ser também um "fora de si", *außer sich*). Essa polissemia de *außer* coaduna relativamente bem com nosso termo português "alheio", derivado do latim *alienus*. A "alienação" é um alheiamento; é a condição de algo que é posto para fora do sujeito (mesmo que esse "algo" seja ele mesmo, no sentido do "estar fora de si", estar "louco" etc.). Já o substantivo alemão *Entfremdung,* a nosso ver, tem de ser compreendido como uma determinação ainda

item, Heß traça paralelos interessantes entre a escravidão na Antiguidade e a escravidão na modernidade capitalista. Para ele, sob a escravidão da antiguidade se manifestaria um traço "humano", pois o escravo sempre se rebelaria *contra* a sua própria venda. Já na escravidão contemporânea, capitalista, os escravos modernos – os proletários – estariam sempre *procurando a melhor forma de "se vender"*. No nono item, o autor retorna ao tema do "dinheiro enquanto essência realizada do cristianismo", afirma que "Deus é apenas a forma idealizada do capital e o céu o mundo teórico dos mercadores"[431]. No décimo item, retorna ao problema dos direitos humanos, abordado em seus artigos da revista *Vinte e uma folhas*. Os direitos humanos, registra novamente, nada mais seriam do que a forma de legitimação do direito do indivíduo isolado, das "pessoas nuas e abstratas" – "são o egoísmo sancionado"[432]. Heß outra vez argumenta que, sob o mundo egoísta dos mercadores, todas as relações, inclusive o "amor", tornar-se-iam venais. No item de número onze, é-nos apresentada a ideia de que "o divórcio entre o homem privado e a comunidade" fez com que o dinheiro ocupasse o papel da essência social (como um mediador geral dos homens privados). Repetindo o que já argumentara, afirma que num primeiro momento teria cabido à religião tal função social de mediação, mas num segundo momento, mais prático, o dinheiro teria ocupado o espaço. Heß reforça do seguinte modo a analogia entre a metafísica da religião e a do dinheiro: "[...] Deus, o bem sobre-humano, é na terra o bem sobre-humano, inumano, palpável, a coisa, a propriedade, o produto que foi tirado do produtor, a essência abstrata do intercâmbio: o dinheiro"[433]. O autor segue então em seus interessantes ataques morais contra o dinheiro; diz que essas forças alienantes "privaram o homem do ar da vida social e o deixaram livre para se intoxicar com os vapores do dinheiro, esse espírito materializado, Deus". A isso, diz ele, os hipócritas modernos chamariam de "condição do homem livre". Heß passa então a criticar as teses jusnaturalistas, segundo as quais "o homem é livre por natureza e sua personalidade nua é uma propriedade inviolável e inalienável". De que adiantaria os indivíduos serem "livres", questiona-se Heß, se seriam forçados a concorrer entre si, diariamente, para conquistar seus meios de subsistência[434]? No último parágrafo do décimo primeiro item, o autor argumenta

maior dessa noção de alienação como perda de si. Ele tem por base o adjetivo *fremd*, correntemente traduzido por "estranho" ou "desconhecido" (daí o usual "língua estrangeira", *fremdsprache*). *Entfremdung*, portanto, é uma alienação em que já se manifesta bem claramente o desconforto, a perda do ser externo como perda de si, como *desessencialização*. Todo estranhamento é uma alienação, mas nem toda alienação é um estranhamento.

[431] HESS, M., "Über das Geldwesen"*, op. cit.,* p. 170.

[432] *Idem, ibidem*, p. 172.

[433] *Idem, ibidem*, pp. 174-75.

[434] Para todas citações e temas, ver *idem, ibidem*, páginas 175 e 176.

novamente que sob a ordem do dinheiro "também o capitalista perde a sua liberdade". Ainda que a escravidão seja "mais visível para os sem propriedade [*Besitzlosen*]", ela seria também um "estado de espírito [*Gemütszustand*] para os proprietários".

Ainda no item de número onze, Heß ataca a hipocrisia dos capitalistas da região norte dos EUA, que condenavam o trabalho escravo no sul do país mas seguiam, em sua própria região, com suas fábricas, explorando igualmente (ou mais) os escravos modernos, os proletários[435]. Nessa altura, o autor traça uma instigante comparação entre as concepções vigentes sob a escravidão antiga e as vigentes sob a "escravidão" moderna (capitalista)[436]. No décimo segundo item, Heß argumenta que a sociedade moderna seria mais alienada do que a Idade Média e a Antiguidade. Estas seriam, apesar dos pesares, "mais humanas"[437]. O dinheiro é então chamado por ele de "porcaria geral" [*allgemeinen Plunder*], em substituição ao termo "meio geral" de troca (equivalente geral), usado pela economia política. No décimo terceiro item, Heß argumenta que, em vez de estabelecer um intercâmbio entre as pessoas, o dinheiro somente reafirmaria a obstrução e a separação. Diversos ataques de caráter moral são então realizados, como protesto às "inversões" de valores promovidas pelo dinheiro. Uma vez mais retorna, no item de número quatorze, à ideia do desenvolvimento necessário da

[435] Marx, curiosmente, muito depois fará uma crítica similar, em *O capital*, livro primeiro, capítulo VIII e, parcialmente, XIII. Aí, ao falar da escravidão negra, Marx sempre lembra da "escravidão proletária" branca.

[436] Diz Heß que a escravidão na Antiguidade visaria afinal ao fortalecimento da comunidade (não à produção abstrata); era vista pela própria comunidade como um mal necessário, um problema social que, caso houvesse condições técnicas para tanto, seria abolida. Já a "escravidão" moderna, contrariamente, somente se ampliaria com o desenvolvimento das capacidades técnicas. Ouçamos Heß: "Existe uma diferença essencial entre a escravidão moderna na América do Norte cristã e a escravidão antiga na Grécia pagã! Os gregos mantinham escravos para poder dedicar seus serviços à comunidade, para viver a liberdade, para cultivar as artes e as ciências no lazer livre; os antigos ainda não tinham máquinas que tornassem dispensáveis os escravos, as máquinas humanas. Mas se eles tivessem tais invenções, como argumentou claramente Aristóteles, não teriam mantido escravos para sustentar sua ganância. – Os modernos, os cristãos, porém, só compram homens porque conseguem trabalho mais barato com os comprados do que com os alugados" (*idem, ibidem*, p. 177). Como se vê, Heß inclusive diferencia os produtores diretos da Antiguidade, os escravos, dos proletários modernos – no sentido de que os primeiros seriam "comprados" e os segundos, "alugados". À frente diz ele, em tom de ironia: "Sim, nossos legisladores modernos distinguiram claramente entre venda [*kaufen*] e aluguel [*verdingen*]... Que inteligência assustadora!" (*Idem, ibidem*, pp. 177-78). Tais elementos, bastante avançados, talvez tenham sido desenvolvidos juntamente com Marx e Engels. Todavia, não são estranhas à obra de Heß comparações entre as diversas épocas históricas, como se vê desde sua primeira obra, de 1837, *Die heilige Geschichte der Menschheit.*

[437] Diz o autor que "a sociedade medieval, com todo o seu apêndice detestável de leis e instituições bárbaras, não deformou inteiramente o homem como fez a sociedade moderna. Na Idade Média, de fato, ao lado dos servos, que nada eram ou tinham, também havia homens que ainda possuíam alguma propriedade social [*soziales Besitztum*], um caráter social, eram algo. Os estamentos e as corporações, embora fossem apenas associações egoístas, tinham um caráter social, mesmo que limitado." (*Idem, ibidem*, p. 178). Em parte, esse trecho pode trazer à mente a célebre passagem do quarto item do capítulo primeiro (do livro primeiro) de *O capital* de Marx, onde este apresenta o tema do "fetichismo" da mercadoria. Aí Marx mostra como a "obscura" Idade Média tinha relações sociais mais claras do que o "iluminado" capitalismo. A analogia, entretanto, deve ser feita com parcimônia, pois o fundo teórico dos autores é diferente e as implicações programático-políticas também são.

humanidade para superação da alienação econômica. O indivíduo isolado, esse "fruto podre que cai da árvore da vida", teria se desenvolvido em forma crescentemente egoísta ao longo da história da humanidade, até atingir o ápice no presente. Heß novamente se volta contra as concepções de "direitos humanos", o suposto ápice do mundo animalesco (do indivíduo abstrato), a suposta realização plena dos princípios judaico-cristãos do mundo dos mercadores. Diz ainda que essas concepções – e o dinheiro acima de todas, como coroamento – teriam estabelecido a "prosa do mundo", ou seja, expulsado a poesia das relações humanas[438]. No décimo quinto item, retorna o tema do amor. Este, devido à importância que terá à frente, vale ser analisado em maior detalhe.

Nesse item de número quinze, Heß defende – em forma filosófica, feuerbachiana – a necessidade de abolição do dinheiro. Para apresentar tal proposição, reafirma que o dinheiro seria uma "essência mediadora" que realizaria a "própria alienação [*Entfremdung*] dos homens". Com o dinheiro, os homens teriam "buscado a essência mediadora fora de si, ou seja, uma essência desumana, sobre-humana". E isso ocorreria, segundo Heß, porque os homens ainda "não eram homens, ou seja, não estavam unidos [*vereinigt*]"[439]. Heß defende então a abolição desse "intermediário", o dinheiro, e a recuperação do "amor", supostamente expulso do mundo pelo egoísmo. Vejamos uma boa síntese final do conteúdo do artigo:

> "Assim que as pessoas se unirem [*sich vereinigen*], assim que a relação direta se estabelecer entre elas, o meio de troca desumano, externo, morto, será necessariamente abolido [*abgeschafft*]. Esse meio de troca [*Verkehrsmittel*] morto e mortal não pode ser e não será abolido arbitrariamente. Tal abolição [*Abschaffung*], tal qual sua criação, não acontecerá por 'decreto'. Assim como a necessidade de um meio externo de unificação durante a desintegração interna da raça humana [*Menschengeschlechtes*] trouxe à existência os ídolos espirituais e materiais [cristianismo e dinheiro, *RP*], a necessária união imediata e íntima entre os homens destruirá tais ídolos. O amor [*Liebe*], que fugiu para o céu enquanto a terra ainda não era capaz de apreendê-lo, voltará a ter sua morada no lugar onde nasceu e se alimenta – no seio dos homens. Não mais buscaremos em vão uma vida fora e acima de nós. Nenhum ser estranho [*fremdes Wesen*], nenhum terceiro intermediário forçará o caminho entre nós para supostamente nos unir ou mediar (mas na realidade nos dividir internamente)."[440]

[438] Aqui o autor está em diálogo com os *Cursos de Estética* de Hegel.
[439] Todas as citações do parágrafo, nas páginas 184 e 185.
[440] *Idem, ibidem*, p. 185.

Com isso, praticamente finalizamos a análise do artigo escrito por Heß ao final de 1843[441].

6.4. *Confissão comunista em perguntas e respostas* (programa socialista-verdadeiro)

O último documento de Heß a ser analisado por nós é uma espécie de "profissão de fé" comunista. Trata-se de um documento fundamental, senão o mais importante, do chamado "socialismo verdadeiro". O formato geral dá provas do traço religioso presente nas concepções dessa corrente política. Mas sobretudo seu conteúdo registra um caráter messiânico[442]. O documento foi publicado primeiramente como brochura, em forma anônima, em 1844. Depois, em 1846, veio a público no segundo volume da revista *Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform* [Anais renanos para reforma social], publicado em Konstanz por Hermann Püttmann, um dos representantes do socialismo verdadeiro[443].

O artigo é dividido em seis itens: 1. Sobre trabalho e satisfação [*Genuß*]; 2. Sobre dinheiro e servidão; 3. Sobre riqueza e liberdade; 4. Sobre a transição para a sociedade comunista; 5. Sobre o casamento; e 6. Sobre a religião. Cada item contém uma série de perguntas e respostas, em formato bastante didático. Parte desse conteúdo já tratamos no artigo sobre a essência do dinheiro (portanto, comentaremos rapidamente).

O primeiro item do artigo, referente às formas de trabalho, é bastante significativo para nós. Não se trata apenas de precedência na exposição, mas da consideração, por parte do autor, de que *na forma de trabalho residiria o problema social-chave*. Para Heß, *a forma do trabalho teria primazia em relação ao modo de disposição da propriedade*. Destaque-se: não seriam as diferentes formas de trabalho que estariam assentadas em diferentes formas de

[441] Restaram ainda os itens 16 e 17, mas, a nosso ver, repetem elementos já apresentados.

[442] Na realidade, o formato de "profissão de fé", credo ou confissão comunista era mais ou menos comum no período, na agitação entre operários alemães, os quais no geral eram religiosos. Outro documento importante do socialismo verdadeiro é o *Kommunistischer Katechismus* [Catecismo Comunista], escrito pelo médico August H. Ewerbeck (1816–1860) em 1844. Ewerbeck era dirigente da Liga dos Justos em Paris e, além do estatuto dessa mesma Liga, escreveu esse catecismo para ser seu programa. Marx, quando chegou em Paris (final de 1843), instalou-se no mesmo prédio em que estava Ewerbeck (bem como outro dirigente da liga: G. Maurer). Ewerbeck foi tradutor de obras de E. Cabet para o alemão e traduziu Feuerbach para o francês (a pedido de Proudhon). Note-se que o primeiro esboço do *Manifesto do Partido Comunista,* escrito por Engels em 1847, chamado *Princípios do Comunismo*, também baseou-se nesse formato de perguntas e respostas (sem constar, entretanto, o tom religioso dos documentos anteriores). Marx buscou outro formato quando da redação do famoso *Manifesto*, que se tornou afinal o programa da Liga dos Comunistas (a sucessora da Liga dos Justos).

[443] O segundo volume da *Rheinische Jahrbücher...* contou também com artigos de Engels, H. Püttmann, K. Grün, A. Ewerbeck e outros.

propriedade social, mas antes o contrário: as diferentes formas de propriedade social resultariam, para Heß, das diferentes formas de trabalho. Para o "socialismo verdadeiro", é a forma do "trabalho" que fundamenta, estrutura e determina toda a composição social.

O primeiro item, "sobre o trabalho e satisfação", inicia-se pela seguinte questão: "O que significa trabalhar? [*Was heißt arbeiten?*]". Heß apresenta então o que seria – ou deveria ser – a forma supostamente correta, natural ou essencial da atividade de trabalhar, uma forma autônoma na qual o trabalho é parte de uma totalidade de satisfação do organismo e do indivíduo. Por "autônomo" deve-se entender, literalmente, aquele que põe as próprias leis e limites, aquele que se autodetermina, sem restrição por algo externo (força alienante). Sobre essa forma supostamente originária de trabalho, "prazerosa", que se disporia num todo harmonioso e consciente de seus fins, Heß afirma o seguinte:

> "Toda transformação da matéria para a vida do homem significa trabalhar ou efetivar, criar, produzir, gerar, fabricar, agir, ser ativo, enfim: viver – pois na verdade tudo o que aí vive, trabalha. No caso da vida humana, não apenas a cabeça e as mãos, mas também os órgãos e membros do corpo humano [...] [c]ada órgão do corpo humano, como cada membro da sociedade humana, produz ou trabalha para o todo [*das Ganze*]."[444]

A noção essencial ou natural de trabalho conteria em si um impulso interno e uma vinculação harmoniosa com o "todo". No entanto, afirma Heß no mesmo parágrafo, "essa harmonia de trabalho e prazer só pode ocorrer na vida orgânica ou organizada, não na vida desorganizada [*unorganisirten*]"[445]. A vida social seria desorganizada porque o trabalho social não estaria conforme à sua essência autônoma e prazerosa. Ou seja: seria a forma de trabalho que criaria a divisão social (propriedade privada).

A segunda questão do item é reveladora quanto às concepções do "socialismo verdadeiro": "que tipos de trabalho existem?". A isso, responde ele: "organizado e desorganizado". E segue: "Em outras palavras: existe atividade livre [*freie Thätigkeit*] e [existe] trabalho coercitivo ou forçado [*Zwangsarbeit*]"[446]. Heß caracteriza então esses dois tipos supostamente gerais de trabalho:

---

[444] HESS, M, "Kommunistiches Bekenntniß in Fragen und Antworten". *In* PÜTTMANN, H., *Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform*, volume 2, Konstanz: Belle-Vue, 1846, p. 155.

[445] *Idem, ibidem*, p. 155. Grafia conforme original alemão.

[446] *Idem, ibidem*, p. 156.

> "Atividade livre é tudo o que vem de um impulso interno [*innerm Antriebe*]; trabalho forçado, pelo contrário, é o que ocorre externamente [*außerm*] a esse impulso ou à necessidade. Se o trabalho decorre da pulsão interna, então é fôlego que promove gozo de vida, uma virtude que traz consigo a recompensa. Se, por outro lado, ocorre por impulso externo, então é força que humilha e esmaga a natureza humana [*Menschennatur*] [...] é trabalho assalariado e escravo [*Lohn- und Sklavenarbeit*]. O homem que busca a recompensa por seu trabalho fora de si é um escravo que trabalha para fins estranhos [*fremde Zwecke*], é uma máquina sem vida, meramente acionada."[447]

Em suma, para Heß os dois tipos fundamentais de trabalho seriam: 1) o trabalho que satisfaz, que corresponde à "natureza humana" pois opera visando a um "fim" [*Zweck*] próprio; e 2) o trabalho antinatural, que opera como mero meio para algo externo (sob alienação). Como se vê, o pensamento de Heß tem uma matriz geral antropológica ("natureza humana"), a partir da qual, normativamente, deriva o julgamento do correto e do errado – o trabalho enquanto teleologia (disposto a um fim) seria o correto; o trabalho enquanto mesologia (disposto como meio) seria o equivocado. Toda a história da humanidade poderia ser analisada com base nessas supostas formas gerais de trabalho, uma possivelmente originária e natural, outra característica de sociedades como a escravista ou a capitalista[448].

A oitava pergunta também revela o teor das preocupações do "socialismo verdadeiro": "Podemos agir hoje de acordo com toda a nossa natureza humana ou desfrutar verdadeiramente da nossa vida humana?". Heß responde taxativamente que não, afinal "quase todas as atividades em nossa sociedade não são realizadas pelo impulso interno da natureza humana, nem pelo fôlego do amor ao trabalho, mas pelo impulso externo, por necessidade ou dinheiro"[449].

Heß adiciona então outro elemento, de caráter moral, ausente em seus textos anteriores. Segundo ele, dada a inversão geral no mundo, mesmo as atividades que fazemos por prazer se desvirtuariam em relação à natureza humana. O consumo se tornaria "consumismo", o amor se tornaria lascívia, o descanso se tornaria preguiça etc. Diz o autor:

---

[447] *Idem, ibidem*, p. 156.

[448] A rigor, como veremos dois capítulos à frente, noções como "trabalho forçado", "trabalho alienado" etc. são pseudoconceitos (ou, no máximo, noções auxiliares), na medida em que não caracterizam nenhuma formação social específica. Aliás, o esforço de Marx, mais de uma década depois, residirá no desenvolvimento da compreensão do caráter *dúplice* do trabalho (abstrato e concreto), *propriamente característico da sociedade capitalista*. Marx literalmente considerará isso sua maior contribuição teórica à (crítica da) economia política. Confundir a noção de "trabalho abstrato" com a de "trabalho alienado", por exemplo, significa diluir uma das mais importantes (senão a mais importante) contribuição teórica de Marx. Veremos isso em mais detalhes.

[449] *Idem, ibidem*, p. 156.

> "Por outro lado, aquelas atividades de vida que realizamos por impulso interior, aquelas que chamamos de prazer ou virtude, transformam-se de tal modo que prejudicam a verdadeira satisfação da natureza humana [...]. O excesso na satisfação de certas atividades vitais, sensuais e espirituais, excesso que não corresponde à natureza humana e para o qual o homem só é atraído porque sua natureza não está totalmente desenvolvida, faz com que em toda atividade de vida livre o homem assuma um caráter desumano e animalesco. Beber torna-se alcoolismo, o ato genérico [*Gattungsakt*] ou o amor sexual tornam-se volúpia excessiva, descansar do trabalho árduo torna-se indolência, aprender torna-se pedantismo [...]."[450]

Assim, para Heß, todas as inclinações sensuais e espirituais degenerariam em excesso, tornando-se vício, dado que a atividade de trabalho não corresponderia à "natureza humana". O homem tornar-se-ia animal. Como se vê, o socialismo pregado por Heß tem um caráter asceta e devoto, um espírito de autossacrifício característico de seitas que derivam da religião preceitos morais para estabelecer um paraíso na terra. O traço moral reforça o caráter messiânico e escatológico da concepção. O mínimo que se poderia dizer é que se trata de uma visão de socialismo com traços ingénuos ou pueris[451].

No segundo item do texto, referente a "dinheiro e servidão", Heß trata de elementos que já vimos na análise de "Über das Geldwesen". O autor reafirma agora que "dinheiro é a atividade humana expressa em número, o preço de compra [*Kaufpreis*] ou valor de troca [*Tauschwerth*] da nossa vida"[452]. Nega-se a possibilidade de que a vida humana possa ser medida em números – a vida humana, como bem absoluto, seria incomensurável e "invalorável"[453]. Quem "se vende" por dinheiro, em busca de trabalho – afirma Heß em tom um pouco aristocrata –, "tem alma de escravo [*Sklavenseele*]"[454]. O autor argumenta – na questão de número dezenove – que na sociedade comunista não haveria dinheiro. Curiosamente, também nessa questão Heß dá maior destaque ao fim da *atividade de trabalho forçado* do que ao fim da propriedade privada (novamente, a forma de trabalho tem primazia

[450] *Idem, ibidem*, pp. 156-57.

[451] Veremos na última parte desta tese como Max Stirner (J. Kaspar Schmidt, 1806–1856) zombou desses traços. Ele argumentou que tais críticas têm um teor juvenil, ou melhor, *adolescente*. Edgar Bauer (irmão de Bruno) também debochou das concepções do socialismo verdadeiro, particularmente as referentes ao "amor" (e Marx e Engels atacarão Edgar por isso, na *Sagrada Família*, como veremos). Apenas na chamada *Ideologia Alemã* Marx e Engels abandonarão o paradigma normativo/moral, bem como o messianismo teleológico, e advogarão pela maior liberdade individual possível e um futuro histórico "aberto". Chegaremos nisso.

[452] *Idem, ibidem*, p. 158. Grafia conforme original alemão.

[453] Tais noções dificultarão, depois, a aceitação de conceitos "violentos" como os de luta de classes e ditadura do proletariado, por parte de Heß.

[454] *Idem, ibidem*, p. 159.

sobre a forma de propriedade social). Com o fim do trabalho forçado, acabaria a mensuração dos homens por meio de números e o verdadeiro "valor humano [*menschliche Werth*]" emergiria[455].

No terceiro item, sobre "riqueza e liberdade", Heß questiona retoricamente "o que é riqueza?" e responde corretamente – seguindo W. Petty (1623–1687) – que "podemos chamar de riqueza os frutos da natureza e os produtos do trabalho que servem como meios para a vida e a atividade humanas"[456]. Heß quer deslocar (acertadamente) a ideia de que riqueza consistiria apenas em acúmulo de dinheiro. Riqueza, para ele, seria a "cooperação com seus companheiros e as forças da natureza". Entretanto, dessa constatação correta ele deriva um preceito ético: justamente por ser produto da natureza e da ação social, a riqueza *não poderia ser apropriada privadamente*. Fazê-lo seria violar o conceito de riqueza. Eis por que – agora ao modo de Proudhon – Heß afirma que "aquele que coleta e acumula apenas para si" é um "ladrão" [*Räuber*], um "assassino" [*Mörder*]. Vejamos esse ataque ao capitalista:

> "26. Como se chama, e como é considerado hoje, esse assassino-ladrão, que toma de seus companheiros os frutos do trabalho [*Früchte der Arbeit*]?
>
> Nós o tomamos por [ou seja, a sociedade o considera como] um rico cavalheiro, um homem afortunado, proprietário ou dono."[457]

Como se vê, a condenação da classe capitalista assume um caráter *marcadamente ético*[458].

Na sequência, Heß faz uma importante diferenciação entre propriedade [*Eigentum*] e posse [*Besitz*] na determinação do comunismo: "27. O que na sociedade comunista é propriedade [*Eigenthum*] de um indivíduo? A garantia da posse [*Besitz*] do que

---

[455] Como se vê, Heß utiliza a noção de "valor" [*Wert*] em duas formas: às vezes refere-se a "valor" como conceito da economia política (e portanto em última instância vinculado à "essência do dinheiro"); e às vezes refere-se a "valor" como princípios éticos humanos ("valor humano"). Esse duplo uso caracterizará o socialismo verdadeiro, para quem o "valor" da economia política, a "ciência do egoísmo", estaria em luta contra o "valor" ético-humano.

[456] *Idem, ibidem*, p. 160.

[457] *Idem, ibidem*, p. 161. A concepção de que o trabalhador deve receber os "frutos integrais do trabalho" nasce entre os chamados "ricardianos de esquerda" (com maior destaque para T. Hodgskin), na Inglaterra, ao longo dos anos 1820, e ganha sistematização no ocaso do owenismo (fim dos anos 1830), particularmente com a obra de J. Francis Bray. Daí é absorvida por Proudhon (que, por sua vez, influencia o "socialismo verdadeiro" alemão).

[458] Não queremos colocar em questão tais acusações éticas de Heß. O que pretendemos apontar – mas só ficará claro à frente – é que tais acusações, *sem uma compreensão da contradição determinada existente na sociedade capitalista*, pouco significa além de normatividade subjetiva.

ele precisa para a vida e o trabalho"[459]. Após argumentar que na sociedade contemporânea reinaria a miséria, a ignorância e a bestialidade, o autor busca apresentar um tipo de programa de ação para a transformação da realidade. Entretanto – e talvez graças à defesa do valor incomensurável do ser humano –, a saída advogada é anódina frente à gravidade da situação descrita. Heß sustenta que a transformação seria realizada por meio da... educação das consciências! Vejamos:

> "34. Como podemos garantir à humanidade sua liberdade e sua verdadeira propriedade ou capacidade?
>
> Isso é realizado primeiramente através da educação [*durch die Erziehung*].
>
> 35. O que se entende por educação?
>
> Primeiro, o desenvolvimento corpóreo, base para qualquer formação posterior. Tudo começa no ventre materno. Em segundo lugar, a educação humana geral [*allgemein menschliche Bildung*] em instituições educacionais públicas [*öffenlichen Erziehungsanstalten*], nas quais as sementes de todas as virtudes e habilidades humanas são plantadas e cultivadas. A partir desse solo fértil, os alunos são introduzidos nas esferas de atividade para as quais demonstram um prazer particular e um talento predominante. Então a educação social do ser humano poderá ser plenamente realizada."[460]

Como começa a ficar claro, a transição à sociedade "humana" e "comunista" seria realizada sem recurso à violência, a medidas exageradas ou repentinas decorrentes de lutas (de classes). Na verdade, temos aqui, em grande medida, *a gênese do programa reformista* que caracterizará o movimento socialista (ao menos na Alemanha). Mais elementos aparecerão adiante. Por ora, vale ressaltar que essa transição seria presidida, não à toa, pela noção de "natureza humana". A pergunta de número trinta e sete é bastante significativa nesse sentido: "De acordo com quais leis a riqueza social deve ser gerenciada e a troca de produtos [*Produktenaustausch*] conduzida? De acordo com as leis da natureza humana [*Gesetzen der menschlichen Natur*] e suas necessidades"[461]. Diz ainda Heß, na resposta à quadragésima questão:

---

[459] HESS, M, "Kommunistiches Bekenntniß...", *op. cit.,* p. 161. Apesar dessa diferenciação terminológica, à frente – a partir da questão de número 31 – Heß volta a utilizar o termo "propriedade" para caracterizar a garantia individual na sociedade comunista. A discussão terminológica, entretanto, é secundária.

[460] *Idem, ibidem*, p. 162. Na parte final desta tese, veremos Stirner criticar seriamente a concepção de "pedagogia" contida no pensamento dos "socialistas verdadeiros". A crítica terá impacto em Marx e se fará presente nas famosas teses *Ad Feuerbach* (particularmente, na tese de número três).

[461] *Idem, ibidem*, p. 162.

> "Se todos os homens forem criados de maneira humana, se além disso as habilidades próprias forem desenvolvidas em cada um, e, finalmente, se também forem oferecidos a todos os meios para desenvolver as suas habilidades, então a sociedade humana se organizará de acordo com as leis de sua natureza [*nach den Gesetzen ihrer Natur*]."[462]

O autor expressa então que assim a sociedade se tornaria "um corpo vivo [*lebendiger Körper*], no qual cada parte é completamente desenvolvida em todas as direções e integrada organicamente no todo [*dem Ganzen*]"[463]. Temos aí uma idealização característica do "socialismo verdadeiro" (e seu pensamento de matriz religiosa), na ideia de que a sociedade é um "ser" ao qual os homens afinal se uniriam em comunhão.

O item seguinte, de número quatro, reflete sobre a "transição para a sociedade comunista". Nele são apresentadas concepções que reforçam o programa reformista, pacifista e não violento do "socialismo verdadeiro". A primeira questão do item – questão de número quarenta e um – pergunta sobre a possibilidade de estabelecer imediatamente a sociedade comunista. Assim como respondera em "Sobre a essência do dinheiro", Heß insiste aqui que essa sociedade não se implementaria por "decreto". Alguns pré-requisitos seriam necessários. O primeiro pré-requisito – junto com o trabalho pedagógico – seria a *conscientização*:

> "Antes de qualquer coisa, devemos conscientizar [*ins Bewußtsein zu rufen*] a sociedade atual a respeito de sua miséria e de seu destino para uma existência melhor, para que o desejo de uma condição humana, o desejo de sair da escravidão em que nos encontramos, seja estimulado na maioria das pessoas."[464]

No item mais "programático" da brochura a "conscientização" é a *primeira* medida apresentada[465]. Essa conscientização criaria a situação em que "nenhum poder conseguiria mais se opor às melhorias", e então se iniciariam as medidas transitórias rumo ao socialismo. As medidas defendidas por Heß são as seguintes: "abolir [*abschaffen*] as instituições estatais inúteis, que esbanjam força [de trabalho] humana e salários de despotismo"; "reorganizar os impostos de forma que quanto maior a riqueza monetária, maior a percentagem paga como imposto" (o chamado "imposto progressivo"); "a poupança nas

[462] *Idem, ibidem*, p. 163.
[463] *Idem, ibidem*, p. 163.
[464] *Idem, ibidem*, p. 163.
[465] Nesse quesito, o "socialismo verdadeiro" dá as mãos ao bauerianismo (ainda que este mantivesse uma posição elitista frente às massas, o que não há no primeiro). O "socialismo verdadeiro" é também, portanto, uma filosofia da consciência.

despesas anteriores e, por outro lado, o aumento múltiplo dos rendimentos [do Estado, *RP*], o que se consegue através de imposto sobre a propriedade ou através de mudanças no direito de herança [*Erbrecht*]"; "habilitar a sociedade a ter uma educação igual, universal e livre, verdadeiramente humana"; "comprar mais e mais terras [para propriedade estatal, *RP*]"; "fundar grandes oficinas para dar trabalho a todos os que queiram trabalhar"[466].

Temos acima, em grande medida, o "programa de ação", por assim dizer, do "socialismo verdadeiro", altamente derivado das concepções das correntes socialistas francesas[467]. A ideia central emula o que se passou na Revolução Francesa durante a Convenção Nacional ("terror" jacobino), mas busca radicalizar nas medidas. Emula, pois a estratégia geral consiste em *conquistar o poder de Estado então existente* e fazê-lo funcionar a favor do proletariado. Não existe aqui ainda historicamente a noção de *poder dual* (desenvolvida *consistentemente* apenas a partir da Comuna de Paris, em 1871). Essa concepção geral – a estratégia estatal e suas reivindicações – era bastante usual à época e formatou o programa também das organizações alemãs[468].

---

[466] Tudo isso em *idem, ibidem,* p. 163 e 164.

[467] Até onde sabemos, o primeiro registro de defesa de "educação pública universal", como suposta medida de transição ao socialismo, aparece na obra de Saint-Simon (Marx criticará seriamente essa proposta no item IV da *Crítica do Programa de Gotha*). A ideia de abolição do direito de herança também é saint-simoniana, como já comentamos, e depois se tornará o cavalo de batalha dos bakuninistas (Marx a criticará seriamente em 1865, em "Instructions for the Delegates of the Provisional General Council", quando do Congresso de Londres da Associação Internacional dos Trabalhadores, chamada de Primeira Internacional). Já a proposição moderna de "impostos progressivos", ao que nos parece, é sistematizada primeiramente por Fourier (e, depois, com destaque, nas obras de E. Cabet e Proudhon). Marx criticará essa proposição em vários momentos (ver, por exemplo, "Le socialisme et l'impôt, par Émile de Girardin", no volume quarto da *Neuen Rheinischen Zeitung. Politischökonomische Revue*, de abril de 1850; e também nas referidas "Instructions for the Delegates of the Provisional General Council"; e ainda o item quarto da *Crítica do Programa de Gotha*). De Cabet é a ênfase na abolição de "despesas estatais inúteis", como as forças armadas. De Louis Blanc (1811–1882), sobretudo, é a proposta de criação de oficinas nacionais para dar emprego a todos ("Frentes públicas de trabalho"). Essa reivindicação foi bastante popular e teve importante papel na Revolução de 1848 na França, sobretudo no levante proletário de junho desse mesmo ano (ver análise de Marx na série de artigos da *NGR-Revista*, depois reunida sob o nome *Luta de Classes na França*). A ideia de que o Estado deveria ser proprietário das terras, até onde sabemos, não tem grande destaque entre correntes francesas, mas inglesas. Note-se que Marx se posiciona contra tal reivindicação (propriedade estatal das terras) desde a *Miséria da Filosofia* (1847), particularmente no capítulo n. 4 dessa obra. Também nas chamadas "Teorias da Mais-Valia" retorna à crítica a tal reivindicação (Cf. MARX, K., *Theorien über den Mehrwert* [Vierter Band des 'Kapitals']. segunda parte, capítulo 8 (sobre Rodbertus), item 3 ["Valor e preço de custo na agricultura. Renda da terra"]. *In MEW,* Tomo 26.2, Berlim: Dietz, 1967, pp. 38 *et ss*. Evidentemente, para tal crítica Marx parte da concepção de que o Estado moderno é um órgão de domínio de classe da burguesia – logo, a estatização das terras favoreceria a burguesia industrial (manufatureira ou agrária) em detrimento dos latifundiários improdutivos.

[468] A própria seção francesa da (alemã) Liga dos Justos, em 1844 – num momento de dispersão do blanquismo – será dominada pelo "socialismo verdadeiro" e registrará em linhas gerais esse programa de Heß. Curiosamente, quando Marx e Engels entram nessa liga (e mudam seu nome para Liga dos Comunistas), em 1847, conseguem impor em congresso sua nova "concepção de história", mas *não conseguem desbancar esse programa* "socialista verdadeiro". Basta ver as dez medidas de "transição" contidas ao final do capítulo dois do *Manifesto do Partido Comunista* (algumas delas já condenadas publicamente por Marx *antes* da redação do *Manifesto*, como a estatização da terra, criticada na *Miséria da Filosofia*). As dez medidas do final desse capítulo

Ainda nesse item, referente às medidas de transição à nova sociedade, Heß argumenta a favor da abolição do dinheiro no comunismo (mas apenas em sentido moral: "o dinheiro perde seu valor na mesma medida em que os seres humanos resgatam o seu"[469]). Ao final da pergunta de número quarenta e três, o autor afirma que a mudança não poderia ser repentina ou violenta, do contrário entraria em contradição com os fins humanos e racionais almejados. É nesse ponto, essencialmente, que o "socialismo verdadeiro" – como todas as correntes socialistas de então – opõe-se ao "comunismo", considerado bruto, brusco, violento e irrefletido, focado apenas na abolição da propriedade privada dos meios de produção. Diz Heß:

> "Uma abolição repentina e violenta [*gewaltsame und plötzliche Aufhebung*] das atuais relações de propriedade produziria necessariamente frutos ruins. A propriedade racional [*Vernünftiges Eigenthum*] pressupõe uma sociedade racional. Isso, por sua vez, pressupõe homens socialmente educados [*gesellschaftlich gebildete Menschen*], de modo que uma transformação repentina da propriedade inorgânica em propriedade orgânica está fora de questão."[470]

Na questão de número quarenta e quatro, Heß retorna ao tema da abolição do direito de herança (a ser primeiramente mediada por uma "alta taxação"). Na questão de número quarenta e cinco, expressa claramente uma concepção reformista:

> "45. Haverá risco de emigração dos ricos [*Auswanderung der Vermögenden*] caso essa reforma social [*gesellschaftliche Reform*] seja iniciada?
>
> Não há necessidade de emigração. Primeiro porque a reforma social, onde quer que se inicie, se espalhará rapidamente por todo o mundo

---

do *Manifesto* foram aprovadas em Congresso da Liga, no qual – ao menos nesse quesito – Marx e Engels foram derrotados. Ver, quanto a isso, RIAZANOV, D. I., *Manifiesto del Partido Comunista – Notas de D.I. Riazanov*, Cidade do México: Ediciones de Cultura Popular, 1978, p. 138; e COLE, G. H. *Socialist Thought, The Forerunners, op. cit.,* p. 261.

[469] HESS, M, "Kommunistiches Bekenntniß...", *op. cit.,* p. 164. Como se vê, aqui novamente duas noções de "valor" concorrem...

[470] *Idem, ibidem*, p. 164. Tais concepções comunistas "extremistas" eram então partilhadas sobretudo pelos blanquistas e sua "Sociedade das estações". A veia blanquista é herdeira (por meio de Philppe Buanarroti) das posições de G. Babeuf e sua "sociedade dos iguais" (a primeira forma histórica de comunismo). Auguste Blanqui (1805–1881) e Armand Barbès (1809–1870) eram os dois principais representantes dessa corrente francesa ao final dos anos 1830. Blanqui contrapunha-se à discussão vazia sobre gênero humano. Dizia ele, contra as ideias de E. Cabet: "O comunismo não é um ovo chocado num canto pelo gênero humano, esse pássaro de duas pernas, sem asas e sem penas" (Cf. COLE, G., *Socialist Thought, The Forerunners, op. cit.,* p. 164). Após a Revolução de 1848, quando se tornou adepto das noções de "ditadura do proletariado" e "revolução permanente" (advindas em grande medida do blanquismo), Marx passou a ter Blanqui em alta conta (e inclusive tentou fundir seu grupo com organizações blanquitas francesas e a ala à esquerda do cartismo inglês). Ver, quanto a isso, PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário completa o balanço da revolução de 1848?", *op. cit.*

> civilizado, de modo que os ricos só poderiam emigrar para [países de] povos não civilizados, o que dificilmente desejarão. Em segundo lugar, as medidas que em nossa opinião devem ser tomadas não são de todo suficientes para induzir os ricos a emigrar, dado que, por maior que seja o imposto sobre a fortuna, eles sempre mantêm a posse da grande maioria das suas riquezas [*sie doch immer im Besitze des bei Weitem größern Theiles ihres Vermögens beläßt*]."[471]

No quinto item do texto, referente a "Matrimônio" [*Ehe*], Heß, como usual no "socialismo verdadeiro", passa a divagar sobre a família ideal do futuro socialista. Curiosamente, o autor defende a monogamia como "de acordo com a natureza humana"[472]. Em seguida, questiona: "qual a causa da infelicidade atual dos casamentos e da devassidão no amor [*Ausschweifungen in der Liebe*]?". Novamente, responde na linha dos excessos e depravações provocados pelo capitalismo: "Eles são causados pela opressão do amor [*Unterdrückung der Liebe*], que leva ambos os sexos para a devassidão inumana, bestial e não natural"[473]. Na sociedade comunista, diz Heß, o homem e a mulher seriam vinculados por "amor mútuo [*gegenseitige Liebe*]". A causa da dissolução dos casamentos seria, portanto, a "ausência de amor mútuo". Na questão de número cinquenta afirma ele que o "casamento está de acordo com a natureza humana [*menschlichen Natur*]"[474].

No sexto e último item do texto, referente à religião, o tom feuerbachiano salta mais ainda aos olhos. As primeiras questões do item são muito claras quanto à sua tendência:

> "51. Qual religião devemos confessar?
> A religião do amor e da humanidade [*der Liebe und Menschlichkeit*].
> 52. Onde ficam a testemunha e a prova dessa religião?
> No seio de todos os homens de bem [*aller guten Menschen*].
> 53. Essa religião humana universal é não Cristã?
> Não, é muito mais a completude [*Erfüllung*] da religião cristã.
> [...]
> 60. Sob qual imagem ele [o cristianismo, *RP*] representa um futuro melhor para o gênero humano [*Menschengattung*]?
> Sob a imagem de alegrias celestiais e piedosas. Mas faremos esse paraíso na terra [*Himmel auf Erden*] quando não vivermos mais no

[471] HESS, M, "Kommunistiches Bekenntniß...", *op. cit.,* p. 165. Heß entretanto fala – em tom mais radical – que os "representantes do povo" poderiam tomar medidas adequadas para evitar a fuga dos ricos. Mas mesmo se ocorresse tal fuga de capital, diz ele, o dano da "emigração dos capitalistas seria em todo caso insignificante", pois "em geral são preguiçosos". Por fim, argumenta que por mais que o dinheiro metálico possa ser retirado isso não teria grande impacto, afinal "a verdadeira riqueza começará a substituir a falsa".

[472] *Idem, ibidem*, pp. 165-66.

[473] *Idem, ibidem*, p. 166.

[474] Últimas duas citações em *idem, ibidem*, p. 166.

> egoísmo, no ódio, e sim no amor, num único gênero humano [*einigen Menschengattung*], na sociedade comunista."[475]

Na continuidade – e na linha do concebido em "Über das Geldwesen" –, o autor apresenta a essência do dinheiro como uma "substância má [*schlechte Wesen*]", o "mal [*Böse*]", "o Diabo [*Teufel*]", "Mammon". "Seria o inferno", questiona ele, "algo diferente da terra sob o domínio do dinheiro?". E responde: "Não, na verdade esta terra atual é o verdadeiro inferno"[476].

Sua tentativa de "materializar" Deus nas sensações humanas é apresentada da seguinte forma: "67. Seria Deus, no céu, algo diferente do amor? Não, nada diferente"[477]. A teoria feuerbachiana sobre "gênero" alcança então o seu ápice nesta formulação:

> "71. Seria o nosso Deus, pelo qual vivemos, tecemos [*weben*] e esperamos, alguma outra coisa senão o gênero humano [*menschliche Gattung*] ou a humanidade unida em amor [*in Liebe vereinigte Menschheit*]? Não, nada além disso."[478]

A última questão evidencia como o pensamento "socialista verdadeiro" estabelece-se na dependência da noção de "gênero" e de uma teoria da alienação:

> "72. Por que acreditamos até agora que o diabo está em nós, no mundo, e que nosso Deus não está em nós, não no mundo, mas no céu?
> Porque nós mesmos não vivíamos em nosso Deus, não em nosso gênero [*Gattung*], não em amor, mas na separação e na inimizade. O amor nos deixou e estávamos em processo de dissolução, portanto acreditávamos que nosso Deus estava fora de nós [*außer uns*], além deste mundo ruim [*jenseits dieser schlechten Welt*] [...]."[479]

Com isso – totalmente lastreado em *A Essência do Cristianismo*, de Feuerbach –, Heß termina a apresentação de seu "catecismo comunista". Como falamos, trata-se de documento-chave na constituição do "socialismo verdadeiro". Tal corrente, nota-se pelo exposto, está localizada na *gênese do socialismo alemão* (não comunista). Seu horizonte geral é *reformista* (embora esse termo não deva ser compreendido com o traço depreciativo

---

[475] *Idem, ibidem*, pp. 166-67.
[476] Marx brincará com essas mesmas imagens satânicas, referidas a dinheiro, em diversas passagens de *O capital*. Claro, será recurso literário.
[477] Todas as citações em *idem, ibidem*, p. 168.
[478] *Idem, ibidem*, p. 168.
[479] *Idem, ibidem*, p. 169.

corrente hoje no chamado meio "marxista"). Tal catecismo, bem como textos similares (e a obra de Feuerbach, com destaque), será *sistematicamente doutrinado aos operários alemães*, sobretudo os emigrados na França, ao longo do ano de 1844.

***

Vimos acima Heß passar por diversas posições teóricas. Tendo iniciado por um amálgama filosófico (mas lastreado em Espinoza), aproximou-se de Hegel em forma bastante crítica. Em seguida, elogiou em alta medida Bruno Bauer, antes de aderir completamente a L. Feuerbach. Tudo isso, é claro, com o pano de fundo sempre presente das ideias socialistas e comunistas francesas. No segundo semestre de 1844 – mais ou menos no período do "catecismo comunista" –, o autor se uniu estreitamente a K. Marx e F. Engels, visando a empunhar conjuntamente armas socialistas-humanistas. Veremos nos capítulos à frente que isso se expressou não apenas numa grande comunhão de ideias entre os três sujeitos, mas também na realização de um bom número de atividades práticas (discursos, encontros "comunistas" de doutrinação, projetos literários etc.). Os três se mudarão no mesmo período para Bruxelas (Bélgica), com o propósito de – além de fugir da perseguição política – fundar uma revista própria. Como veremos, até meados de 1845, Marx e Engels serão em certa medida considerados, nas discussões públicas – dos meios jovens hegelianos –, *discípulos de Heß* (juntamente com K. Grün, H. Püttmann, O. Lüning [1818–1868], H. Ewerbeck, J. Weydemeyer [1818–1866] e outros). Todos conformarão a corrente política que tira conclusões socialistas da filosofia de Feuerbach (e Heß tem proeminência sobre eles por ter contato de quase uma década com as correntes francesas). Sobretudo Heß e Marx estarão inicialmente alinhados frente às principais polêmicas jovem-hegelianas de 1844 e 1845 (como a ocorrida em torno do livro de Max Stirner, que será analisada por nós na parte final desta tese).

Todavia, na virada de 1845 para 1846, Marx e Engels começarão a desenvolver concepções teóricas e políticas em outro sentido, bastante diferentes das do (e contrárias ao) "socialismo verdadeiro". Veremos o motivo dessa virada. As diferenças se tornarão mais e mais sérias com o passar dos meses, até que, em meados de 1846, produzir-se-á uma ruptura entre eles (Marx e Engels de um lado, Heß de outro). Heß deixará a Bélgica graças a isso. Os

ataques de Marx e Engels ao "socialismo verdadeiro" só crescerão e se tornarão mais violentos, como veremos detalhadamente ao final[480].

Apesar das diferenças, Heß no princípio se esforçou para seguir Marx e Engels em suas novas concepções (iniciadas na chamada *Ideologia Alemã*). Já em 1845 é possível encontrar em seus textos elementos da "concepção de história" que Marx e Engels buscavam desenvolver. Em outubro de 1847, Heß publica no *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* um artigo bastante avançado politicamente, "Die Folgen der Revolution des Proletariats" [As consequências da revolução do proletariado][481]. Heß entretanto jamais conseguiu seguir Marx e Engels por completo. Isso porque não deixou de lado os traços humanistas/antropológicos de sua visão de socialismo (os quais em grande medida foi o primeiro a desenvolver, ao menos em solo alemão). Por isso mesmo, noções como "luta de classes" e "ditadura do proletariado" nunca foram bem aceitas por ele. Ao longo de 1848, em meio à revolução, deu-se seu maior afastamento em relação a Marx e Engels (justamente quando estes se aproximam decisivamente das noções de luta de classes e ditadura do proletariado, como se vê nos artigos depois reunidos sob o nome de *Lutas de Classes na França*, de Marx). Ao final desta tese veremos em maiores detalhes o acerto de contas de Marx e Engels com o "socialismo verdadeiro".

Heß nunca abandonou a luta pelo socialismo; foi um incansável combatente pela emancipação do proletariado. Na década de 1850, sua visão a respeito das nacionalidades o levou a se aproximar de Ferdinand Lassalle, líder de destaque do movimento socialista alemão, que rivalizou com Marx por um período (antes de falecer prematuramente, num duelo). Lassalle criou e presidiu a poderosa Allgemeine Deutsche Arbeiterverein (ADAV, Associação Geral dos Trabalhadores Alemães), a primeira organização de massas da classe trabalhadora alemã. Após sua morte, a associação foi presidida por Heß (antes de ser assumida definitivamente por J. B. von Schweitzer [1833–1875], em 1867). Nesse período, Heß também se vinculou à Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT, Primeira Internacional), dirigida por Marx. Em 1869, foi delegado no Quarto Congresso da AIT em

[480] Adiantemos: Marx e Engels se voltarão seriamente contra o "socialismo verdadeiro" porque perceberão que tende a desviar o foco da contradição entre burguesia e proletariado, ou seja, a colocar em segundo plano a luta de classes. Concordamos com Rosen, segundo o qual Marx e Engels, a partir da *Ideologia Alemã*, "acusam Heß de visões indefinidas e místicas [...]. Marx e Engels estão convencidos de que o 'socialismo verdadeiro', com sua fraseologia, obscurece ou enfraquece a consciência da agudeza da oposição entre o proletariado e a burguesia" (Cf. ROSEN, Z., *Moses Hess und Karl Marx...*, *op. cit.*, p. 114).

[481] Avançado, apesar da presença de um programa muito similar ao expresso acima, no "Catecismo comunista". Todavia, lembremos, parte de um programa assim aparece também ao final do segundo capítulo do *Manifesto do Partido Comunista*, de 1847/48.

Basel, quando apoiou a tendência "marxista" dirigida por A. Bebel (1840–1913) e W. Liebknecht (1826–1900). Sua influência (e, com ela, a do "socialismo verdadeiro", ainda que nem sempre sob esse nome) pôde ser sentida longamente na social-democracia alemã, da qual Heß é considerado um dos "pais"[482]. Heß elogiou bastante a obra *O capital*, de Marx, e foi resoluto defensor das ações do proletariado parisiense na Comuna de 1871. Faleceu em Paris, em 1875, aos 62 anos.

[482] Quando da fusão entre os partidários de Marx e os de Lassalle, para a fundação do Partido Social-Democrata da Alemanha, no meio da década de 1870, deu-se um tipo de adaptação, da parte dos primeiros, às concepções mais ou menos "socialistas verdadeiras" dos segundos (o que desagradou muito Marx e Engels, como se vê na chamada "Crítica do Programa de Gotha" e outros textos/cartas da época). Em certa medida por isso, o partido registrou – às vezes mais, às vezes menos, ao longo de décadas – embates em torno de concepções do "socialismo verdadeiro" (ainda que nem sempre apresentadas sob esse nome). Em parte por isso houve disputas pelo espólio de Marx e Engels, nas quais um setor da social-democracia buscava publicar críticas destes ao "socialismo verdadeiro" e outro setor contemporizava.

Capítulo 7 – Os *Anais Germano-Franceses*

No final de outubro ou no começo de novembro de 1843 (não se sabe ao certo), Marx finalmente mudou-se para Paris, onde se instalou bem, com sua esposa (grávida de sua primeira filha) e a promessa de um ótimo ordenado como coeditor de uma nova e radical revista de política e filosofia. A revista prometia reunir a fina flor do radicalismo continental e seria chamada de *Anais Germano-Franceses*[483]. O nome do periódico, como já comentamos, expressava ao mesmo tempo duas coisas: a continuidade do projeto jornalístico/editorial de Arnold Ruge (o outro editor) e a realização dos intentos de parte dos jovens hegelianos (sobretudo Heß e Feuerbach), que sonhavam com uma unidade entre a França e a Alemanha.

Animado, Marx escreveu a Feuerbach em outubro de 1843 (período de redação do *Manuscrito de Kreuznach*), buscando sua contribuição para a nova revista. Demonstrando grande deferência, Marx registrou sua admiração e chamou Feuerbach de "a Filosofia em si mesma". O jovem renano queria que Feuerbach publicasse nos *Anais* um ataque a F. Schelling, então a principal figura intelectual vinculada ao governo prussiano[484]. Se ocorresse, teria um efeito estrondoso e demarcaria um forte início da revista. Feuerbach, entretanto, não se comprometeu no momento (enviou somente uma pequena carta para ser publicada na revista) e argumentou estar ocupado com outros projetos. Na França, a recepção à proposta da revista foi ainda pior. Nenhum dos contatados aceitou contribuir no momento – A. de Lamartine (1790–1869), F. de Lamennais (1782–1854), L. Blanc, P. Leroux, P.-J. Proudhon, E. Cabet. Os dois primeiros, inclusive, negaram *publicamente* qualquer envolvimento com o projeto. Isso fez naufragar o sonho "galo-germânico" da revista. M. Heß fez as vezes de correspondente-tampão francês e F. Engels ocupou o espaço de articulista referente à Inglaterra. O projeto, entretanto, estava evidentemente capenga ou comprometido no berço. Mas um golpe mortal foi dado pela separação em sua cabeça: Marx e Ruge brigaram e romperam relações (sobretudo devido ao desenvolvimento político e intelectual do primeiro, que se aproximou do socialismo, que não agradava ao segundo). Assim, da revista

[483] Como já comentamos em nota, o nome *Deutsch–Französische Jahrbücher* é mais bem traduzido por *Anais Germano-Franceses*, e não "Franco-Alemães", como se costuma. Marx, aqui – seguindo Feuerbach –, ainda vê os alemães como o cérebro e o elemento diretivo na aliança com os franceses.

[484] Schelling, antes filósofo radical (ao lado de Hegel), tornara-se ao final dos anos 1830 uma figura chave no combate aos jovens hegelianos.

supostamente mensal veio ao mundo somente o primeiro número (editado em dois volumes), ao final de fevereiro de 1844.

A separação entre os editores pode ser melhor explicada da seguinte forma: após sua chegada em Paris, Marx passou a ter relações com a esquerda socialista local, particularmente com os emigrados radicais alemães, e desenvolveu seu pensamento no sentido do "socialismo verdadeiro". Marx afastou-se das posições democrático-radicais (reformistas) – aquelas analisadas por nós no capítulo referente ao *Manuscrito de Kreuznach* – e aproximou-se do movimento da classe trabalhadora francesa e alemã (emigrada), ainda que com as lentes do "socialismo verdadeiro". Ruge, entretanto, não passou por qualquer evolução desse tipo e manteve suas posições democrático-burguesas radicais anteriores. Para piorar, Ruge caiu doente nos meses da virada de 1843 para 1844 (decisivos para a publicação do primeiro número da revista). Coube naturalmente a Marx dar forma final à publicação; entretanto, quando recebeu a revista impressa, Ruge declarou-se em desacordo com o teor geral nela impresso por Marx[485]. A dissensão política cresceu e levou à ruptura entre ambos por um pretexto banal (a atitude em relação à vida particular do poeta G. Herwegh).

Que Marx e Ruge tinham um acordo político geral (mesmo que não absoluto) quando iniciaram o projeto dos *Anais* fica provado numa série de documentos. Antes de tudo, vê-se numa carta publicada por ambos em 10 de dezembro de 1843, no jornal francês *La démocratie pacifique*. Nela, afirmam buscar a cooperação de todos os "eminentes representantes do progressismo na França"[486]. Também no plano geral da revista, cujo esboço é de Marx e a forma final é de Ruge, vê-se diferenças não substanciais (embora a redação de Marx fosse um pouco mais radical). Por fim, também na própria correspondência publicada

[485] Tratemos dos demais textos da revista. A Marx couberam dois artigos, que ora analisaremos, e possivelmente notas anônimas sobre jornais alemães, ao final da revista. A Ruge coube o texto com o plano da publicação, a reunião geral das cartas publicadas e também parte das notas anônimas sobre jornais alemães, ao final da revista. Além deles, contribuíram F. Engels (com dois importantes textos), M. Heß (com cartas enviadas de Paris), L. Feuerbach (com uma pequena carta), o russo radical M. Bakunin (também nas cartas trocadas), o jornalista democrático radical alemão K. L. Bernays (1815–1876) (com uma análise irônica da Conferência de Viena de 1834 e com notas sobre jornais alemães, ao final da revista), o poeta alemão H. Heine (1797–1856) (com um cântico ao Rei Ludovico), o também poeta alemão G. Herwegh (com o poema "Traição!") e o médico alemão, judeu e liberal-reformista, J. Jacoby (1805–1877) (com a continuidade de sua defesa frente a um tribunal alemão que lhe condenara a dois anos de prisão). Como se vê, só alemães (com exceção do russo Bakunin, que então vivia na Alemanha e era membro dos *Freien*).

[486] CF. *MEGA2*, I.2, Berlim: Dietz, 1982, p. 496.

nos *Anais* (entre Marx, Ruge, Bakunin e Feuerbach) encontramos elementos de acordo evidente[487].

Nessa correspondência, publicada na revista, vemos Marx defendendo posições ainda próximas às de Bauer, e, curiosamente, mesclando-as com ideias humanistas de Feuerbach. De toda forma, o horizonte político geral de Marx nas cartas é o do *Manuscrito de Kreuznach*. Temos aí, portanto, algo que sustenta o acordo inicial entre Ruge e Marx (uma posição democrático-burguesa radical). Todavia, *nos demais artigos* de Marx publicados nos *Anais* vemos claramente a influência de Heß e seu "socialismo verdadeiro" (mesmo que não tão bem desenvolvidas). O mais provável é que, entre a redação do *Manuscrito de Kreuznach* e sua mudança a Paris, Marx tenha lido os textos de Heß na revista *Vinte e uma folhas da Suíça*, de Herwegh. Os *Anais* registram, por isso, *a própria tensão interna ao pensamento de Marx*, ou seja, *um processo de passagem*, de mudança de posição teórico-política, de abandono do democratismo burguês e de adesão inicial ao "socialismo verdadeiro".

Para compreendê-lo, temos de analisar primeiramente a correspondência publicada na revista, e, depois, os artigos de Marx.

7.1. A posição de Marx na correspondência publicada nos *Anais*

Da curta carta de março de 1843 de Marx a Ruge, pouca coisa vale ser destacada. Curiosamente, nela Marx já se manifesta contra toda forma de patriotismo/nacionalismo (cultural ou econômico), mesmo vivendo num país claramente atrasado. Já na longa carta de maio de 1843 de Marx a Ruge vale notar a expressão clara das mesmas posições do *Manuscrito de Kreuznach*. Marx apresenta nela concepções favoráveis à ampla democracia (em sentido abstrato) e ao humanismo feuerbachiano. Além disso, não se designa diretamente o proletariado. O propósito da carta é analisar e caracterizar os "filisteus", ou seja, os alemães médios ou medíocres (observados, aliás, sob um ponto de vista um tanto elitista, meio baueriano). Os filisteus, com seu suposto modo "animalesco" de vida, com seu cotidiano no cabresto, segundo o autor, dariam base à monarquia. Mas Marx não quer apenas lhes virar as costas, e sim encontrar a forma de os fazer avançar rumo às posições democráticas da "comunidade humana" idealizada. Marx defende então que

[487] É certo que Ruge, como comentou em carta do período a J. Fröbel, fez pequenas modificações nas cartas trocadas. Entretanto, Marx parece não ter desaprovado o conteúdo (afinal, foi o responsável final pela publicação).

> "[o] senso de identidade dessas pessoas [dos filisteus], de liberdade, tem de ser despertado novamente em seu seio. Somente esse sentimento, que desapareceu do mundo com os gregos e se desvaneceu no azul do céu com o cristianismo, pode tornar a sociedade uma comunidade humana [*eine Gemeinschaft der Menschen*] para propósitos elevados, como um estado democrático [*demokratischen Staat*]."[488]

O autor explica em seguida que enquanto se mantivesse o princípio da monarquia os seres humanos seriam desumanizados. O problema da falta de humanidade supostamente seria solucionado pela realização de medidas democráticas. O único avanço possível, para se superar o mundo "animalesco" (sub-humano) dos filisteus e da monarquia, diz Marx, consistiria em "abandonar suas bases e realizar a transição ao mundo humano da democracia [*Menschenwelt der Demokratie*]"[489].

Apesar da influência de Feuerbach, Marx ainda designa a si e a seus amigos como "idealistas" [*Idealisten*], enquanto aqueles que, contra a monarquia, querem "transformar o ser humano em ser humano"[490]. A tarefa seria inglória mas não impossível: "a situação desesperada do presente me enche de esperança", diz ele[491]. O intuito do novo projeto (a revista) seria realizar na Alemanha um *novo acordo*, que explodiria o esquema social geral mantenedor do filistinismo. Esse acordo consistiria na *unidade entre a "humanidade pensante"* [denkenden Menschheit] *e a "humanidade sofredora"* [leidenden Menschheit]. A primeira consistiria, evidentemente, nos próprios filósofos, como Marx e seus amigos; a segunda, no proletariado (aludido, *mas ainda não nomeado*). Vejamos um conhecido trecho:

> "Só chamo a atenção para o fato de que os inimigos do filistinismo, numa palavra, toda a humanidade pensante e sofredora, chegaram num acordo, para o qual antes careciam de meios [...]. O sistema de indústria e comércio, de posse e exploração de seres humanos, leva entretanto [...] a uma ruptura dentro da sociedade atual, que o antigo sistema não pode curar porque não cura nem cria nada, senão apenas se mantém e desfruta. A existência da humanidade sofredora, que pensa, e da humanidade pensante, que sofre, necessariamente se tornará intragável e indigesta ao gozo passivo e irrefletido do mundo animalesco dos filisteus."[492]

---

[488] MARX, K., *M. an R.* [Marx a Ruge], maio de 1843, sem data precisada. *In MEGA2*, I.2, *op. cit.,* pp. 475-76.

[489] *Idem, ibidem*, p. 478.

[490] *Idem, ibidem*, p. 478. Considerando, é claro, que o uso do termo "idealistas" não seja uma interpolação de Ruge...

[491] *Idem, ibidem*, p. 479.

[492] *Idem, ibidem*, p. 479.

Nessas linhas expressa-se o horizonte político inicial dos *Anais Germano-Franceses*. Trata-se da proposta de união entre setores *passivos* e explorados, fruto do desenvolvimento da indústria (o proletariado), de um lado, e, de outro, elementos *ativos* mas oprimidos, propriamente pensantes, os filósofos. O proletariado significativamente não é nomeado e a perspectiva política apresentada é, reforçamos, a da democracia abstrata. A tarefa dos filósofos – "a nossa parte", diz Marx – consistiria em revelar amplamente a miséria do velho mundo, trazê-la à luz do dia, mostrar suas contradições aos olhos de todos. Somente assim "o novo mundo poderá ser positivamente desenvolvido"[493]. Em sintonia com as posições do *Manuscrito de Kreuznach*, o "positivo" [*positiv*] deve ser tirado do velho. A preocupação de Marx não está ainda em torno do *negativo* (negar o velho mundo), mas em encontrar um elemento, um ideal que possa ser amplamente apresentado como contraposição ao velho mundo (como uma *ideia* para se convencer outros). Nisso também denota-se ainda a influência de Bruno Bauer.

A última carta de Marx publicada nos *Anais*, a que nos parece mais significativa, é a enviada a Ruge em setembro de 1843 (cerca de um mês antes de sua chegada em Paris). Ela se caracteriza por um combate ao "dogmatismo", particularmente aos "comunistas" que resumem suas reivindicações ao fim da propriedade privada. Marx defende aí uma aliança com o partido burguês e almeja uma "reforma das consciências" como caminho para transformação da Alemanha.

No que tange à luta contra o dogmatismo, eis a concepção que Marx atribui a si e a seus companheiros filósofos (considerados a "nova direção" [*neuen Richtung*]):

> "[...] não antecipamos o mundo dogmaticamente [*nicht dogmatisch die Welt anticipieren*], apenas queremos encontrar o novo a partir da crítica ao velho. [...] A construção de um futuro perfeito e definitivo não é nosso negócio; isso torna ainda mais certo o que temos de fazer na atualidade, ou seja, *a crítica implacável de tudo o que existe* [die rücksichtlose Kritik alles Bestehenden], no sentido de não temer seus resultados nem o conflito com os poderes constituídos."[494]

A expressão "crítica implacável", como comentamos em nosso primeiro capítulo, era usualmente empregada por Bauer, cujo tom revolucionário e catastrofista saltava aos

[493] *Idem, ibidem*, pp. 479-80.
[494] *Idem, ibidem*, pp. 486-87. Grafia conforme o original alemão.

olhos. É curioso que Marx se revele aí tão pouco dogmático, ao menos em discurso[495]. Tais posições expressam o combate político de Marx à corrente comunista dita "grosseira", existente na França. Vejamos o que nos diz na sequência, atribuindo ao "comunismo" o dogmatismo:

> "Devemos tentar ajudar os dogmáticos a tornarem suas afirmações claras para si mesmos. O comunismo, em particular, é uma abstração dogmática, e tenho em mente não algum comunismo imaginário, mas o comunismo realmente existente, como ensinado por Cabet, Dézamy, Weitling etc. Esse comunismo é em si apenas uma manifestação particular do princípio humanista [*humanistischen Princips*], todavia ainda infectado por seu oposto, o sistema privado. [...]"[496]

Temos aí uma crítica similar (embora não idêntica) à expressa por Heß meses antes, nos artigos da *Vinte e uma folhas*[497]. Os supostos limites do comunismo são expressos muito claramente: ele é algo ainda "infectado pelo oposto", ou seja, pela negação da propriedade privada; é algo ainda "particular", um mero momento do princípio superior e universal, positivo, do "humanismo". Note-se que o Marx feuerbachiano vê o "humanismo" como superior ao comunismo *e ao socialismo* então existentes ("todo o princípio socialista é por sua vez apenas um lado da realidade da verdadeira essência humana [*des wahren menschlichen Wesens*]"[498]).

É certo que Marx apresenta na correspondência algumas posições que manteve ao longo da vida, como a contrariedade à mera aplicação de "sistemas" dogmáticos[499]. Todavia, isso não significa que seu ponto de vista humanitário (feuerbachiano) seja menos idealista ou utópico. Marx busca aqui ainda na "essência humana" um "fim último", um ponto de chegada. Essa essência é uma ideia a ser implantada no mundo, um ideal a se atingir, algo para o que toda a realidade deveria pender. A concepção de mundo de Marx então, devido ao "humanismo", é não menos escatológica ou messiânica do que as dos socialistas ou comunistas com quem pretendia concorrer. Nesse sentido, é interessante, por exemplo, ver

---

[495] O fato de ele próprio negar posteriormente tais posições – considerando-as, inclusive, dogmáticas – revela como é possível cobrir dogmatismo com discurso antidogmático.

[496] *Idem, ibidem*, p. 487.

[497] É similar, mas não idêntica, pois Heß não inseriu Cabet e Weitling entre os "grosseiros". Esse tipo de crítica – estar "infectado pelo princípio da propriedade privada" –, em Heß, era voltado mais aos babeuvistas, blanquistas etc. (entre os quais sim se poderia incluir T. Dézamy [1808–1850]).

[498] *Idem, ibidem*, p. 487.

[499] "Nunca criei um sistema socialista", diz Marx ao final de 1879 e início de 1880, em seus comentários marginais ao *Tratado de Economia Política* de Adolph Wagner. Ver MARX, K., "Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'". *In MEW*, vol. 19, Berlim: Dietz, 1987, p. 357.

Marx ainda associando os termos "razão", "verdade" e "fim último", como traços normativos de sua concepção:

> "A razão sempre existiu, mas nem sempre de forma racional. O crítico [*Kritiker*] pode, portanto, ligar-se a qualquer forma de consciência teórica e prática para desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade enquanto seu dever e fim último [*ihren Endzweck*]."[500]

Frise-se: quem age aí é "o crítico". É ele quem cria o ideal a ser atingido (ainda que num caminho supostamente não dogmático, imanente etc.). Registra-se aí uma concepção baueriana. Temos em Marx, portanto, ao menos até o final de 1843, uma mescla entre concepções de Bauer e de Feuerbach[501]. Em nova aparição do bauerianismo, Marx, na sequência imediata, defende a realização de um "Estado Político". Os "críticos", nesse quesito, diz ele, deveriam inclusive educar os "socialistas crassos", contrários à proposta de "Estado político". Diz Marx:

> "O Estado político [*politische Staat*] expressa, portanto, todas as lutas, necessidades e verdades sociais [...]. Não é pois algo abaixo da *hauteur des principes* [altura dos princípios] discutir se a questão política específica – como a diferença entre estamentos e sistema representativo – deve ser objeto da crítica ou não. Tal questão nada mais faz senão expressar, de uma forma política, a diferença entre o domínio do homem e o da propriedade privada. O crítico não apenas pode, mas deve entrar nessas questões políticas (que, na opinião dos socialistas crassos [*krassen Socialisten*], estão abaixo de qualquer dignidade)."[502]

Marx, armado da ideia baueriana de "Estado político" – ou seja, não monárquico, não estamental, democrático-burguês –, contrapõe-se aos "socialistas crassos", que nem consideram mais essa forma como digna de ser discutida. O mínimo que podemos dizer é que a crítica de Marx tem certo tom de provincianismo. A defesa de um "Estado político" seria concebível – e em certa medida – na Alemanha, não na França dos "socialistas crassos". Após a Revolução Francesa e seus complexos desdobramentos, e sobretudo após a restauração da

---

[500] *Idem, ibidem*, p. 487.

[501] A base para esse possível ecletismo já foi comentada por nós, no capítulo sobre a tese de doutorado de Marx e no capítulo sobre Heß. Lá, vimos que o suposto "antissubstancialismo" de Bauer, calcado no conceito de "autoconsciência", tinha muito de substancialismo. Bauer e Feuerbach dão as mãos ao imaginar um ideal (de autoconsciência ou de essência humana) a se atingir ou a guiar a ação. O Marx posterior a 1845, pelo contrário, estará muito mais preocupado com o ponto de partida do que com o de chegada.

[502] *Idem, ibidem*, p. 488.

monarquia na França, parte das correntes socialistas e comunistas concluíram que um "Estado Político" não mudaria nada de significativo nas relações econômicas e sociais. Mais do que uma revolução política, defendiam eles, seria necessária uma revolução diretamente *social*, o estabelecimento de princípios completamente novos. Ou seja, *as correntes francesas tinham posições políticas mais avançadas do que Marx nesse quesito*. O curioso é que ele próprio, *nos mesmos Anais Germano-Franceses* – veremos pouco à frente, na análise de "Para a Questão Judaica" –, abandonará a defesa desse "Estado político" e *criticará Bauer por fazê-lo*[503].

Na continuidade da carta, Marx expressa uma tática similar à apresentada no *Manuscrito de Kreuznach.* É a busca por uma reivindicação política representativa (eleitoral) que force os amplos setores democrático-burgueses alemães a entrarem em movimento. Mas tal reivindicação seria concebida de uma forma *tão radical* que faria os setores burgueses serem ultrapassados durante a ação (possivelmente, o próprio Estado político seria ultrapassado). Assim, *a vitória da democracia-burguesa seria ao mesmo tempo a sua perdição*, ou seja, seria a passagem para algo novo, além da mera democracia e do Estado político. Diz o democrata radical Marx:

> "Ao desenvolver a vantagem do sistema representativo em relação ao estamental, ele ["o crítico", *RP*] *despertará, na prática, o interesse* de um grande partido. Ao elevar o sistema representativo de sua forma política à forma geral, e ao afirmar o verdadeiro sentido em que se baseia, ele ["o crítico"] conjuntamente forçará esse partido a ir além de si mesmo, fazendo sua vitória ser ao mesmo tempo sua derrota."[504]

Para fechar sua carta, Marx elogia Feuerbach nominalmente e argumenta que o que este fez em relação à religião deveria ser feito em relação à política. Assim como Feuerbach teria clarificado filosoficamente a *consciência* humana, revelando o homem como a essência da religião, também os "críticos" deveriam clarificar as consciências no âmbito da política. É o paradigma do *Manuscrito de Kreuznach* (redigido na data da carta). Marx sintetiza seu programa de então numa sentença: "reforma das consciências". Diz ele:

---

[503] Ao que parece, Marx não quis intervir no conteúdo das cartas, dado que foram editadas por Ruge (adoentado quando da publicação). Talvez o fato de não constar na referida carta seu nome ou sobrenome completos (há apenas as iniciais) o tenha deixado mais à vontade quanto ao conteúdo.

[504] *Idem, ibidem*, p. 488. A hermética e paradoxal concepção de "vitória que é ao mesmo tempo derrota", "ganho que é perdição" etc., é localizável na correspondência entre Marx e Bauer até 1842. Também foi expressa na tese de doutorado do primeiro. Trata-se de discurso baueriano.

> "Nosso lema deve ser, portanto: reforma da consciência [*Reform des Bewußtseins*]. Não através de dogmas, mas através da análise da consciência mística, auto-obscurecida, seja ela religiosa ou política. Será então mostrado que o mundo há muito sonha com algo, de que apenas necessita ter consciência para realmente tê-lo."[505]

Eis o horizonte político-programático de Marx até setembro de 1843 (data da última carta): a *conscientização* e a radicalização na forma representativa, tendo em vista um Estado político que ultrapasse a si mesmo, rumo à "sociedade humana".

7.2. "Para a questão judaica"

O artigo com esse nome ("Zur Judenfrage") foi o primeiro escrito por Marx para os *Anais Germano-Franceses*. Trata-se de uma resenha/resposta a dois textos publicados por Bruno Bauer em 1843: 1) *Die Judenfrage* [A Questão Judaica] – propriamente um livro (coletânea de artigos); e 2) "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden" [A capacidade dos atuais judeus e cristãos tornarem-se livres], artigo publicado no primeiro volume da revista *Vinte e uma folhas*, de Herwegh.

Marx inicia aqui sua ruptura com Bruno Bauer (que será completada em *A Sagrada Família*, escrita juntamente com Engels no segundo semestre de 1844). Em carta de 13 de março de 1843 a Ruge (carta privada, não publicada nos *Anais*), Marx já apontara seu descontentamento em relação à forma com que Bauer tratara a questão judaica (considerando-a "muito abstrata"). Mesmo assim, ainda elogiava Bauer ("nunca escreveu tão bem"). Com o passar do ano de 1843, entretanto, as concepções de Marx se aprofundaram num novo sentido – sobretudo, no do humanismo feuerbachiano. Mas na virada de 1843 para 1844 podemos registrar também a decisiva influência das concepções socialistas de Heß, particularmente de seus artigos publicados na *Vinte e uma folhas*.

Marx divide esse seu artigo, "Zur Judenfrage", em duas partes, cada qual dando conta de uma obra diferente de Bauer (a primeira, do livro; a segunda, do artigo, comentados acima). Analisemos o artigo de Marx, dividindo-o nas partes em que ele próprio o divide.

Resposta de Marx a "A Questão Judaica"

---

[505] *Idem, ibidem*, pp. 488-89.

Marx inicia seu artigo apresentando brevemente as posições de Bauer (inclusive, com elogios pontuais). Este, segundo nosso autor, argumentara que a emancipação dos judeus não poderia ser meramente a de *judeus enquanto judeus*[506]. Caso os judeus se emancipassem apenas enquanto judeus, defendia Bauer, apenas passariam a ter os mesmos direitos (ou "privilégios") dos cristãos-protestantes, o que de forma alguma acabaria com o sequestro do Estado por interesses particulares. Ou seja, o Estado, considerado um bem geral, seria assim ainda mais dividido em "partes", em setores sociais etc. A emancipação dos judeus, portanto, segundo Bauer, teria de ultrapassar a reivindicação de privilégios particulares e se tornar propriamente uma *emancipação política* (geral). Em suma, para Bauer a tarefa consistiria em emancipar o Estado alemão em relação a toda forma de religião (tornando-o laico). O autor, em última instância, exigia dos judeus, como condição para a sua própria emancipação, o abandono de quaisquer pretensões político-religiosas.

Para Marx, entretanto, Bauer não teria apresentado a questão fundamental, a respeito da própria essência da emancipação almejada. Diz nosso autor:

> "Não era de forma alguma suficiente questionar: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela deveria perguntar: *de que tipo de emancipação se trata?* Em que condições se baseia a natureza da emancipação necessária? [...]. Como Bauer não eleva a questão a esse nível, cai em contradições. [...] Encontramos o erro de Bauer no fato de que ele somente submete o 'Estado cristão' à crítica, mas não o 'Estado como tal'; ele não examina a relação entre emancipação política e emancipação humana [...]."[507]

Marx aqui já não defende mais um "Estado político" ou uma "emancipação política" (como almejava na carta de setembro de 1843 a Ruge, analisada acima); nem mesmo defende tais elementos como algum estágio necessário (na linha da "vitória que é ao mesmo tempo sua derrota"). Marx quer pura e simplesmente um tipo de emancipação que *não seja política*. Armado do conceito feuerbachiano de "homem" e influenciado pelo "socialismo verdadeiro" de Heß, a essência do "político" não lhe agrada mais. Assim, a limitação de Bauer se expressaria no fato de almejar uma "emancipação política" *deixando de lado a supostamente verdadeira e principal emancipação* – a "humana". Para Marx, a primeira forma de emancipação – a política – manteria as bases do Estado intactas, fosse ele religioso

[506] Lembremos que na Alemanha de então o Estado era vinculado à Igreja Protestante. Portanto, eram vetados a mantenedores de outras crenças religiosas uma série de direitos e o exercício de funções públicas.
[507] MARX, K., "Zur Judenfrage". *In MEGA2* I.2, *op. cit.*, pp. 144-45.

ou laico; a segunda forma – a humana – minaria tais bases, abrindo espaço para a irrupção do "homem". Como demonstração de seu argumento, Marx argutamente afirma que em alguns países a "emancipação política" já estaria muito bem realizada (enquanto Estados laicos), todavia neles *não apenas o Estado não deixara de ser um órgão opressor, como até suas populações tornaram-se mais religiosas*[508]. Como explicar que em Estados "livres" da unidade federativa dos EUA a laicidade estatal andava *pari passu* com a *ampliação da religiosidade*?

A resposta a tal contradição, argumentou Marx, só poderia ser dada se se invertesse a reflexão geral operada por Bauer. Em vez de se perguntar pela *forma de emancipação dentro do Estado*, dever-se-ia questionar pelos *pressupostos reais* do próprio Estado (sobre que bases ele se ergueria).

Estaríamos diante de um avanço significativo de Marx rumo a uma concepção materialista? Marx afirma, por exemplo, que

> "[n]ão transformamos questões mundanas em questões teológicas. Transformamos questões teológicas em seculares. Depois que a História foi por longo tempo reduzida a superstição, devemos agora resolver a superstição na História."[509]

De fato, consolida-se aí um avanço importante nas concepções de Marx, pois ele se pergunta claramente sobre os *pressupostos* [Voraussetzungen] *reais* do Estado político. Tal questionamento, evidentemente, apenas foi possibilitado pela influência de Feuerbach (que antes questionara os *pressupostos* reais, mundanos, humanos, da religião cristã e da filosofia de Hegel). Mas aqui, em Marx, ainda não se expressa propriamente uma "concepção de história" (ao menos não no sentido que desenvolverá com Engels ao final de 1845 e ao longo de 1846). A teoria de Feuerbach leva Marx a perguntar sobre os pressupostos "reais", "concretos", "materiais" do Estado, e leva-o também, por isso, a estabelecer certa *prototeoria da relação entre estrutura* e *superestrutura* (tais termos, que ainda não existem aqui, ficarão

[508] Esse método "internacionalista" de comparação será mantido por Marx por toda a vida. Ele conseguirá mostrar sempre que os pontos de vista aparentemente críticos e radicais de seus oponentes eram, na realidade, meramente provincianos, ligados apenas à realidade de seus locais de origem. O que muitas vezes se exige num país, como solução para todos os males, já estaria realizado noutro, de características semelhantes, sem que nada de significativo tivesse sido modificado. Décadas depois, na chamada "Crítica do Programa de Gotha" (1875), Marx mostrou cuidadosamente como a maioria das reivindicações estatistas dos seus pretensos seguidores já estava bem realizada na Suíça ou nos EUA. Com isso, Marx mostrava que o limite de tais propostas era a própria sociedade capitalista (seriam realizáveis nela).

[509] *Idem, ibidem,* p. 146.

mais claros na parte final desta tese). Mas não necessariamente a concepção futura está presente na ora desenvolvida.

Na sequência de sua análise, Marx ataca claramente a defesa de um "Estado político" por parte de Bauer. Com base nas concepções deste – segundo Marx –, em vez de ocorrer uma emancipação *das religiões frente ao Estado*, dar-se-ia o contrário: a *emancipação do Estado frente às religiões*. A concepção de Estado político de Bauer, argumenta nosso autor em tom heßiano, apenas fomentaria a cisão entre Estado geral/abstrato e sociedade civil atomizada. Com tal proposição, desenvolver-se-iam ao mesmo tempo o particularismo dos membros da sociedade civil, com suas pretensas liberdades individuais (inclusive a de culto religioso), de um lado, e, de outro, o Estado, em sua moderna autonomia alienada, em sua forma política plena. Os seres humanos ficariam, assim, ainda mais bicéfalos, anfíbios: de um lado, pragmáticos e privados, de outro, "cidadãos" da esfera política autônoma.

Para clarificar o ponto acima, Marx toma como exemplo as próprias leis estatais sobre propriedade privada então existentes em democracias políticas plenamente desenvolvidas (como a francesa revolucionária). O fato de o Estado tratar todos os cidadãos igualmente (independentemente de suas propriedades) não suprimiria as propriedades – antes, as afirmaria. O Estado político, aliás, só poderia se desenvolver, atingir sua forma plena, ao tirar de seus ombros a legislação sobre propriedade privada e atribuí-la diretamente à esfera da chamada sociedade civil. Diz Marx, sobre a suposta "supressão" da propriedade privada operada pelas democracias modernas:

> "[...] com a anulação *política* [*politischen Annullation*] da propriedade privada, esta não só não é abolida, como resta mesmo pressuposta [*sogar vorausgesetzt*]. O Estado abole a diferença entre nascimento, classe, formação e emprego à sua própria maneira quando declara nascimento, classe, formação e emprego diferenças não políticas; quando torna cada membro do povo um participante igual na soberania popular [...]. No entanto, o Estado deixa a propriedade privada, a formação e o emprego atuarem conforme queiram [...]. Longe de abolir essas diferenças, o Estado só existe tendo-as como pressuposto; sente-se um Estado político [*politischer Staat*] e afirma sua universalidade apenas em oposição a tais elementos."[510]

[510] *Idem, ibidem*, p. 148. O grifo itálico é nosso. Vale notar que é certo exagero de Marx afirmar que a propriedade privada foi sendo suprimida nas constituições modernas. Mesmo na constituição francesa radical de 1793 o direito à propriedade estava claramente grafado.

Como se vê, temos aqui a negação do que o próprio Marx defendera na carta a Ruge de setembro de 1843, publicada nos mesmos *Anais Germano-Franceses*. Tal contradição entre os textos é *um dos sinais* do desenvolvimento de Marx no período, possibilitado pela leitura de Feuerbach e Heß. Vemos aqui também um avanço em relação ao *Manuscrito de Kreuznach*, dado que Marx já não almeja uma mudança por meio de uma reforma eleitoral radical interna ao Estado. O autor começa a expressar agora – sobretudo graças à influência de Heß – noções radicais advindas do socialismo francês, mesmo que abstratamente.

Nessa altura, Marx expressa outra concordância com Heß – e num tema bastante polêmico: o dos "Direitos humanos". Apesar de controversa, a posição flui logicamente do expresso pouco antes, contra o "Estado político". Temos aí nova modificação no pensamento do autor[511]. Vejamos rapidamente.

Marx parte uma vez mais da posição de seu adversário. Bauer, segundo ele, concebia que "o homem deve renunciar ao 'privilégio da fé' [à participação da religião no Estado, *RP*] a fim de receber os direitos humanos universais [*allgemeinen Menschenrechte*]"[512]. Marx procede exatamente como antes fizera Heß, nos artigos da revista *Vinte e uma folhas*, estabelecendo comparações entre as nações mais democráticas de então (França e EUA): "observemos por um momento o que se chama de Direitos Humanos, [...] em sua forma autêntica, a de seus descobridores, os norte-americanos e os franceses"[513]. Novamente, quase copiando Heß, Marx afirma que "os assim chamados Direitos Humanos, *droits de l'homme*, [...] nada mais são do que os direitos do membro da sociedade civil, ou seja, do homem egoísta [*egoistischen Menschen*], separado [*getrennten*] do homem e da comunidade"[514].

Para esclarecer o elemento acima, Marx toma como exemplo a mais radical constituição do período da Revolução Francesa, a Constituição de 1793, elaborada sob a Convenção Nacional (período do "terror" jacobino). Mesmo essa constituição radical, segundo Marx, teria ido apenas ao ponto em que defende "Direitos Humanos" através das vagas noções de "Igualdade, Liberdade, Segurança e Propriedade". Marx realiza então um

[511] Como vimos no capítulo três (sobre a atividade jornalística inicial de Marx, sobretudo à frente da *Gazeta Renana*), nosso autor era um defensor dos "Direitos Humanos".

[512] *Idem, ibidem*, p. 156.

[513] *Idem, ibidem*, p. 156.

[514] *Idem, ibidem*, p. 157. Como vimos, os termos "egoísmo" e "separação" são quase "marcas registradas" da produção teórica de Heß no período.

interessante excurso a respeito de tais noções; esclarece que a ideia de "liberdade" – com a máxima de que "minha liberdade acaba onde começa a sua" – seria na verdade um *direito à exclusão*, à "separação" dos homens entre si e em relação à comunidade. Em suma, "a aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à propriedade privada"[515]. Marx reduz, sem cerimônias, o "direito à liberdade" ao mero direito à propriedade privada. Não satisfeito, demonstra algo similar para a noção de igualdade: "A *égalité*, aqui em seu sentido não político, nada mais é do que a igualdade de *liberté* descrita acima, a saber: que cada homem é igualmente considerado uma mônada autossuficiente"[516]. E arremata afirmando que

> "[...] nenhum dos chamados Direitos Humanos vai além do ser humano egoísta, do ser humano como membro da sociedade civil, ou seja, do indivíduo recolhido em si mesmo, em sua vontade privada, separado da comunidade. Longe de ser compreendida neles como essência genérica [*Gattungswesen*], a própria vida genérica [*Gattungsleben*], a sociedade, surge como um arcabouço externo aos indivíduos, como uma limitação à sua independência originária [egoísta, *RP*]."[517]

Note-se o claro feuerbachianismo (e aristotelismo, na linha de que "o ser é um com aquilo que é"). A suposta "essência genérica" teria de viver dentro de cada "ser humano" e não fora. Se vivesse fora, tornar-se-ia sociedade abstrata, ser abstrato, parasitário, alienação, Estado político etc. A sociedade deveria viver concretamente nos e pelos indivíduos, enquanto ser vivo, "vida genérica" etc.

Apesar da similitude nos termos, não se deve compreender a crítica de Marx aos "Direitos Humanos" como uma crítica ao "humanismo". Antes, o contrário: Marx denuncia os "direitos humanos" como direitos *não verdadeiramente humanos* (e sim do homem egoísta, animalizado). Para melhor se esconder e ludibriar, o egoísmo inclusive se travestiria de humanismo. A constatação desse problema, entretanto, deixa Marx numa certa encruzilhada terminológica. Sem ainda empregar o termo "proletariado", e vendo riscos no termo "humano" (dada a suposta apropriação deste pelo "egoísmo"), Marx passa a valorizar a noção de "cidadão", derivada do francês *citoyen*. Por isso, lastima que "o *citoyen* é declarado [nos Direitos Humanos] um serviçal do *Homme* egoísta". Com a diminuição do cidadão em favor

[515] *Idem, ibidem*, p. 158.
[516] *Idem, ibidem*, p. 158. E, na mesma página, Marx escreve que o direito à "segurança" seria apenas o direito de acionar a polícia para defender a propriedade privada. O direito à "segurança" seria o "direito a *assegurar* o egoísmo".
[517] *Idem, ibidem*, p. 158-59.

do homem egoísta, lastima ainda, "a esfera em que o homem se comporta como ser comum [*Gemeinwesen*] é rebaixada em relação à esfera em que ele se comporta como ser parcial [*Teilwesen*]". E tudo isso afinal resultaria em que "o homem real e verdadeiro não é tomado como *citoyen*, mas como *bourgeois*"[518]. Como se vê, a vaga noção de "cidadão" serve aí como tampão, dando cobertura à abstração no complexo desenvolvimento intelectual e político de Marx. O termo que ela impede de emergir é justamente o que aparecerá no outro artigo dos *Anais*, o de "proletariado". Marx aqui ainda abstrai as classes fundamentais da sociedade moderna[519]. Para ele, ainda que seja necessário criticar o caráter particular e egoísta da sociedade civil, seriam os membros desta, indistintamente (burgueses e proletários), que resolveriam o problema do particularismo e do egoísmo. Marx está ainda aquém de uma teoria de luta de classes. Apesar da influência francesa, ainda não vê o proletariado como agente histórico real.

Por tudo isso, vemos em "Para a Questão Judaica" mais um rechaço de Marx ao comunismo[520]. Nessa altura do texto, argumenta-se que, por mais radical que possa se apresentar a "emancipação política" – e esse "mais radical" seria justamente o comunismo babeuvista, a tradição mais extremada derivada da revolução francesa –, ela no máximo tangenciaria o conteúdo supostamente superior da emancipação humana, sem realizá-lo efetivamente. Mesmo a abolição da propriedade privada, se realizada, seria uma medida *do Estado político* (ainda não propriamente "humana") e afinal resultaria, por isso, num retorno de todos os problemas anteriores. Diz Marx, num trecho longo mas valioso para a análise:

> "[...] no momento em que o Estado político enquanto tal nasce à força na sociedade burguesa, quando a autoliberação humana esforça-se para ocorrer na forma de autoliberação política, o Estado pode e deve avançar até a *abolição* [*Aufhebung*] da religião, até a *destruição* [*Vernichtung*] da religião, mas somente na medida em que ataca a propriedade privada, em que vai ao *maximum*, à confiscação, ao imposto progressivo, à abolição da vida, à *guilhotina*. Nesses momentos [...] a vida política busca esmagar seu pressuposto [*seine Voraussetzung*], a sociedade civil e seus elementos, e se

[518] Todas essas citações acima em *idem, ibidem,* p. 159.

[519] E a noção de "cidadão", na realidade, não coopera muito (ou melhor, tenta esconder o caráter pequeno-burguês da posição). "Cidadão" compartilha a raiz etimológica dos termos "cidade" e "sociedade civil", portanto atua no exato mesmo campo semântico de "burgo" ou "burguês". Negar o "burguês" em nome do "cidadão" não é lá grande avanço. Por ser insustentável, "citoyen" será logo abandonado por Marx.

[520] Ernest Mandel está equivocado ao afirmar que o último rechaço de Marx ao comunismo data da carta a Ruge de setembro de 1843 (ver MANDEL, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx : de 1843 jusqu'à la rédaction du Capital*. Paris: Maspero, 1970, cap. 1). Aliás, ainda que de forma diferente, Marx seguirá rechaçando o comunismo "grosseiro" ao longo do ano de 1844 (mas aí, é claro, já adepto do "socialismo verdadeiro"). Veremos.

> constituir enquanto a vida real, a vida genérica dos homens, livre de contradição [*widerspruchslose Gattungsleben des Menschen*]. Entretanto, ela só pode fazê-lo contradizendo *violentamente* suas próprias condições de existência, apenas declarando a revolução como *permanente* [*die Revolution für permanent*]; e o drama político, por isso, termina sempre necessariamente [*notwendig*] com a restauração da religião, da propriedade privada e de todos os elementos da sociedade civil, assim como a guerra termina em paz."[521]

Marx revela aí conhecimento das reivindicações da corrente mais radical entre as revolucionárias francesas, justamente a que se expressava a favor de uma "revolução permanente" (a neobabeuvista, blanquista)[522]. Mas nega-a de um ponto de vista supostamente "superior". Para Marx, então, essa "grosseria" dos comunistas apenas traria como resultado *necessário* [notwendig] a restauração da religião, da propriedade privada etc.

Todos esses elementos nos colocam a questão de saber onde se encontrava então Marx, do ponto de vista político e teórico (ou seja, programático). Trata-se de um aparente "limbo". Afinal, ao mesmo tempo em que negava meras reformas por dentro do Estado, ainda nutria esperança na abstrata noção de "cidadão". Ao mesmo tempo em que negava o comunismo, atacava abertamente os "Direitos Humanos" realizados na fase mais radical da Revolução Francesa. A paradoxal posição de Marx refletia perfeitamente sua condição *atravessada*, em que sua consciência filosófica anterior (alemã) era projetada sobre o novo e fervilhante solo francês, há pouco pisado. Não se pode mais dizer que Marx seja um "democrata radical", entretanto, também não se pode dizer que seja já um socialista humanista (um "socialista verdadeiro"). Marx, sob os auspícios da filosofia de Feuerbach, estava a meio caminho entre Arnold Ruge e Moses Heß (e caminhando do primeiro rumo ao segundo). O ponto de partida eram as cartas publicadas nos *Anais*. O ponto de chegada é a "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" (a partir da qual novas concepções se desenvolverão)[523]. Antes de entrar na análise desta, todavia, vejamos a segunda parte da crítica de Marx a Bauer.

---

[521] MARX, K., "Zur Judenfrage", *op. cit.,* pp. 150-51. Aqui traduzimos pontualmente – como no capítulo sobre Heß – *Aufhebung* por "abolição", tendo em vista dar destaque à contraposição de Marx ao comunismo "grosseiro". O termo "abolição" (admissível como tradução) reforça o sentido pejorativo.

[522] Como já dissemos, em nota de rodapé, em 1850, na *Nova Gazeta Renana, Revista de Economia Política* (particularmente, na série de artigos depois reunida sob o nome de *Lutas de Classes na França*), Marx defende A. Blanqui como a principal figura do comunismo justamente por representar as ideias de "revolução permanente" e "ditadura do proletariado".

[523] A linha política de ataque aos "Direitos Humanos" provavelmente foi o elemento que mais desagradou Ruge na revista.

Resposta de Marx a "A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres"

A segunda parte do artigo de resposta a Bauer é interessante sobretudo por tocar no problema da *essência do dinheiro*. É a primeira vez que Marx trata detidamente do assunto em sua produção teórica. Ou melhor: a preocupação com o tema nem mesmo aparecera antes. No *Manuscrito de Kreuznach*, produzido pouquíssimos meses antes, não se faz menção. A aparição repentina, para nós, revela quão impactado Marx ficou pela leitura de "Sobre a essência do dinheiro", de Heß (mesmo que em fase de esboço). Tal foi a influência, que o autor fez uma *segunda parte* do artigo contra Bauer (quase como um adendo, claramente demarcado), copiando a abordagem de Heß.

Nosso autor inicia a segunda parte de "Para a Questão Judaica" rebatendo a concepção de filosofia da religião de Bauer. Este afirmava que, se o cristão tinha apenas um degrau a galgar para tornar-se livre ("renunciar a toda e qualquer religião"), o judeu, em revés, tinha dois (tinha de romper "não só com sua essência judaica, mas também com o desenvolvimento que leva à completude de sua religião"[524]). Marx argumenta que a leitura realizada por Bauer seria falsa ou estaria mal colocada pois abstrata, meramente religiosa, separada dos problemas sociais reais. A verdadeira questão frente à religião judaica seria outra: "A questão da capacidade de emancipação dos judeus se transforma na seguinte: qual elemento social particular deve ser superado para abolir o judaísmo?"[525]. Assim como Marx perguntara antes pelos *pressupostos* reais do Estado, ele questiona agora sobre os *pressupostos* reais da religião judaica. "Consideremos – escreve Marx – o *judeu secular de verdade*, não o *judeu sabático*, como Bauer"; "Não procuremos o segredo do judeu em sua religião, mas o segredo da religião no verdadeiro judeu". Trata-se de buscar uma interpretação "materialista" (com o método feuerbachiano) para a existência do judaísmo, conforme então compreendido pelo autor. Marx apresenta questões que considera centrais e as responde em seguida:

> "Qual é a base mundana do judaísmo? A necessidade *prática*, o *egoísmo*.
>
> Qual é o culto secular do judeu? A *pechincha*. Quem é seu deus mundano? O *dinheiro.*

[524] *Idem, ibidem*, p. 163.
[525] *Idem, ibidem*, p. 164.

> Pois bem! A emancipação em relação à *pechincha* e ao *dinheiro*, isto é, [em relação a] o judaísmo prático e real, é a autoemancipação do nosso tempo."[526]

Assim, para Marx, o judaísmo teria se tornado a religião prática da sociedade civil. Não seria uma mera religião, mas *a prática do "mundo dos mercadores"*, a tal grau que os termos "judeu" e "comerciante" teriam se tornado quase intercambiáveis. Em tal situação, o judeu, com seu poder do dinheiro, estaria em grande medida emancipado, afinal seu "espírito prático" – na medida em que teria se tornado o "espírito prático" da sociedade civil – já era *também o espírito dos cristãos*. Diz Marx que "os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristão se tornaram judeus"[527].

O autor apresenta então pela primeira vez uma formulação mais desenvolvida do que considerou a "essência do dinheiro":

> "O dinheiro é o zeloso Deus de Israel, diante do qual nenhum outro deus pode existir. O dinheiro humilha todos os deuses humanos – e os transforma em mercadorias. O dinheiro é o *valor* universal e autoconstituído de todas as coisas [*Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge*]. Portanto, roubou do mundo todo, tanto humano quanto natural, seu valor próprio. O dinheiro é a essência alienada [*entfremdete Wesen*] do trabalho e da existência do homem, o qual adora esse ser estranho [*dies fremde Wesen*] que o governa."[528]

Temos aí exatamente a análise ética heßiana a respeito dos valores. O dinheiro, tendo se tornado "valor" [*Wert*], em termos econômico-políticos, teria subtraído o "valor próprio" e verdadeiramente ético da essência humana[529]. Tal reflexão geral está calcada, como se nota, no conceito feuerbachiano de alienação [*Entfrendumg*] genérica. Agora, a noção de "alienação" se vincula propriamente ao ato de venda (uma forma de alienar, tornar alheio o que antes era próprio). E não só a existência humana, mas também o "trabalho" humano estaria alienado. Nisso, Marx apenas segue Heß, o qual, como demonstramos, foi o primeiro a

---

[526] *Idem, ibidem*, p. 164.

[527] *Idem, ibidem*, p. 165. Marx comenta ainda que nos EUA o "domínio prático do judaísmo sobre o mundo cristão [...] atingiu sua expressão cotidiana".

[528] *Idem, ibidem*, p. 166.

[529] Diga-se de passagem que essa análise ética, por deslocar o conceito de "valor" desenvolvido pela economia política clássica – e que Marx desenvolverá em sua obra principal, para analisar especifica e determinadamente a forma de produção capitalista –, produz confusão teórica. Em suma: em nome de uma ética é criado um pseudo-conceito de "valor" ("valor humano"), que apaga e confunde o conceito que serve à determinação real da especificidade capitalista. Trata-se de algo ideológico, de que Marx se afastará.

tratar da "alienação do trabalho" em termos econômicos (perda do "valor humano" em nome do "valor" do dinheiro).

Na sequência, Marx afirma que a junção prática de cristianismo e judaísmo teria levado o fenômeno alienante ao ápice, *à alienação da alienação*, pois teria transformado

> "o homem alienado [*entäußerten*] e a natureza alienada [*entäußerte*] em objetos alienáveis [*veräußerlichen*], vendáveis [*verkäuflichen*] [...]. A venda é a *praxis* da alienação [*Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung*]. [...] [O ser humano] só consegue ser praticamente ativo [...] colocando seus produtos, bem como sua atividade, sob o domínio de um ser estranho e dando-lhes o significado de um ser estranho – o dinheiro."[530]

A questão acima apresentada, referente ao domínio dos produtos sobre os produtores, é interessante. Ela terá mais destaque em nosso próximo capítulo. Aqui entretanto o foco de Marx não está ainda na *produção* material, mas sim na *circulação*. A rigor, a própria noção de "capital" inexiste. O grande mal criticado – um diabo *à la* Mammon – é o dinheiro. O desvio ético emana do mundo judaico dos mercadores, comerciantes. A degeneração da sociedade civil é apresentada sob o nome de "pechincha" (que se dá no momento de alienação, compra e venda de uma mercadoria). Temos aqui, portanto, um Marx que concebe a crítica à sociedade moderna *a partir da esfera da circulação de mercadorias*. Essa tipo de posição ele clara e abertamente apontará como errônea e ideológica em *O capital*[531].

Desenvolver uma crítica ao capitalismo a partir da esfera da circulação não apenas leva a delírios sobre ética, mas também a um programa político de tipo pequeno-burguês[532].

7.3. "Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução"

[530] *Idem, ibidem,* p. 168.

[531] Nessa obra (particularmente o capítulo IV do livro primeiro), o ser-capital será analisado como algo que nasce na região contraditória (de entrecruzamento) entre a esfera da circulação e a da produção. Marx comenta, ao final do mesmo capítulo IV, que o "livre-cambista vulgar" (burguês) retira todas as suas concepções de mundo – morais e éticas – apenas da esfera da circulação de mercadorias.

[532] É característico da pequena-burguesia endividada considerar que as mazelas do capitalismo provêm, por exemplo, da usura (aliás, o capital bancário é desde tempos imemoriais associado ao judaísmo). Daí se deriva um programa político que combate sobretudo os bancos, ou seja, a divisão da mais-valia e nunca propriamente a *extração* de mais-valia no processo produtivo. Trata-se de tentativa utópica (quando não claramente ideológica) de melhorar o existente, necessariamente fadada ao fracasso.

Esse pequeno mas célebre texto de Marx – às vezes considerado uma espécie de "manifesto filosófico", devido a seu tom literário – foi escrito para introduzir o livro que o autor então elaborava, em crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel. Já tratamos de elementos desse possível livro quando analisamos o *Manuscrito de Kreuznach*. Todavia, como vimos, isso não significa que a forma final desse possível livro coincidiria com tal manuscrito (o qual ainda era demarcado pelo método de *estudo* do autor, carente de exposição satisfatória, com formulações confusas e subjetivas). Além disso, após esse manuscrito Marx *desenvolveu sua crítica em sentido mais radical* (como vimos acima, na análise de "Para a Questão Judaica"). Aqui tratamos, portanto, de um texto de *introdução a uma obra não redigida*. São facilmente localizáveis nesse texto temas e mesmo trechos praticamente extraídos dos artigos de Heß publicados na revista *Vinte e uma folhas*, de Herwegh.

O novo artigo de Marx – que agora denominaremos apenas "Introdução", para facilitar e não confundir com o *Manuscrito de Kreuznach*[533] – possivelmente foi escrito quando ele já estava em Paris (virada de 1843 para 1844). Nosso autor absorve elementos de "Para a Questão Judaica", mas faz *a primeira referência explícita ao proletariado* em sua obra. O "proletariado", aqui, é deduzido filosoficamente como receptáculo da consciência e essência humanas almejadas. Como veremos, tal referência ainda é bastante cautelosa, um tanto externa (ou melhor, "superior"), e não se atribui ainda ao proletariado (alemão) grande atividade histórica. De toda forma, a referência é incisiva o suficiente para permitir demarcar aqui, neste texto, *a passagem de Marx a uma posição socialista, ou melhor, "socialista verdadeira"*. É claro, isso significa apenas a passagem; todo um edifício novo, "socialista verdadeiro", terá de ser erguido ao longo de 1844. Vejamos em maiores detalhes o cruzar da soleira socialista-humanista.

***

Marx inicia seu artigo uma vez mais posicionando-se pelo feuerbachianismo[534]. Afirma ele que na Alemanha a crítica da religião – o "pressuposto [*Voraussetzung*] de toda crítica" – já estaria terminada. Ela consistiria – note-se o método feuerbachiano – em que "o

[533] Este às vezes é denominado "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", como vimos.

[534] Aliás, tal "Introdução" foi muito deferentemente enviada por Marx a Feuerbach, anexa à carta datada de 11 de agosto de 1844 (à qual retornaremos no próximo capítulo).

homem *faz a religião*, a religião não faz o homem"[535]. Seria agora possível realizar também uma crítica *além da religiosa*. Por ser o "pressuposto de toda crítica", a crítica religiosa feuerbachiana teria dado a chave para se realizar as demais. Com ela, revelar-se-ia a verdadeira essência – o gênero humano –, subtraída de diversas formas por entes abstratos e alienados. A antropologia de Feuerbach consiste, portanto, na base de tudo. Diz Marx, por exemplo, que

> "[...] o ser humano não é um ser abstrato, sentado fora do mundo. O Homem é o *mundo do homem* [*die Welt des Menschen*], do Estado, da sociedade. Esse Estado, esta sociedade produzem a religião – uma consciência invertida do mundo – porque são um mundo invertido."[536]

O mundo invertido produziria a projeção invertida da *consciência* humana (como religião). A religião seria, portanto, uma forma de externalizar a verdadeira miséria material humana. Mas também seria, por isso, um tipo de protesto contra essa miséria real, mundana. É aí que Marx profere uma das suas mais célebres frases:

> "A miséria religiosa é a expressão da miséria real e, ao mesmo tempo, um protesto contra essa miséria real. A religião é o suspiro da criatura desesperada, a alma de um mundo sem coração, pois é o espírito de situações sem espírito. Ela é o ópio do povo."[537]

Tais frases, como vimos no capítulo anterior, não são originais; são quase literalmente copiadas de um dos artigos de Heß publicados na *Vinte e uma folhas* (aliás, como ocorre com outras frases desse mesmo texto de Marx). Além disso, elas são bastante características de seu pensamento de juventude. Entre os meios denominados "marxistas", no entanto, elas são repetidas à exaustão, como se comunismo tivesse fundamentalmente algo a ver com combate direto à religião. Pouco mais de um ano após esse artigo, todavia, Marx compreendeu que esse tipo de crítica nada captaria das contradições próprias do modo de produção capitalista (portanto, não serviria para negá-lo). Para compreendê-lo, entretanto, ainda temos de chegar ao final desta tese.

Ainda na "Introdução", Marx atribui a si e a seus companheiros filósofos a tarefa de concluir o trabalho iniciado por Feuerbach. Diz ele o seguinte, em bela redação:

---

[535] MARX, K., "Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie – Einleitung". *In MEGA2*, I.2*, op. cit*., 170.

[536] *Idem, ibidem*, p. 170.

[537] *Idem, ibidem*, p. 171.

> "É assim *tarefa da História*, depois de desaparecido o *além da verdade*, estabelecer a *verdade do aquém*. A primeira *tarefa* da filosofia – que está a serviço da História – consiste em, depois de desmascarada a figura sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar [*entlarven*] a autoalienação em suas *formas não sagradas*. A crítica do céu é assim transformada em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*."[538]

Marx quer já, de alguma forma, ir além de Feuerbach. Tal posição se manifestará ao longo do ano de 1844. Entretanto, aqui, o "ir além de Feuerbach" significa empregar o método deste nos demais campos. Não se trata de contrariedade em relação ao feuerbachianismo em si, mas de levá-lo às últimas consequências.

Na "Introdução", o papel dos filósofos, dos críticos, seria o de *esclarecer* os homens, *desmascarar* a alienação, *educar*. Os "filósofos" seriam como professores, o elemento ativo na relação pedagógica. Caberia a eles "trazer a consciência de fora", inserindo-a (via esclarecimento) na humanidade, base passiva. Só assim a humanidade agiria racionalmente. Diz Marx, tomando como paradigma a ação crítica operada por Feuerbach:

> "A crítica [feita por Feuerbach] [...] desilude os homens, para que pensem, ajam, moldem sua realidade como homens sem ilusões, que atingiram a razão, para que possam se mover em torno de si mesmos, portanto, em torno de seu verdadeiro sol."[539]

O "verdadeiro sol", o "racional" – eis o paradigma puramente idealista de Marx. Ao modo do Rei-filósofo socrático, o autor concebe um bem inatingível, a ser apresentado às pessoas enquanto caminho. O esclarecimento seria conduzido por meio da "crítica impiedosa a tudo o que existe" e de uma "guerra à situação alemã". Tal nação estaria submetida a condições sufocantes, inumanas etc. Marx defende um "combate corpo a corpo" contra a miséria de seu país; propõe-se pressionar e pressionar, sem conceder em qualquer instante à autoilusão e à resignação; sugere até aterrorizar, se preciso – por meio da verdade revelada – os "filisteus". Só assim, *com tratamento de choque*, a população de seu país acordaria da letargia da alienação. Marx discorre então mais sobre as condições sociais e econômicas atrasadas da Alemanha (em tom bastante similar ao apresentado na carta de maio de 1843 a Ruge, publicada nos *Anais,* na qual tratava dos "filisteus"). Em seguida, manifesta novamente

---

[538] *Idem, ibidem*, p. 171.
[539] MARX, K., "Zur Kritik... Einleitung", *op. cit.,* p. 171.

um enorme desprezo pelos patriotas (e mesmo pelos protecionistas em matéria econômica, que, como G. Friedrich List, buscavam um desenvolvimentismo industrial alemão pela via da regulação estatal)[540]. Marx zomba daqueles que defendem, num país atrasado como a Alemanha, a "soberania exterior" [*Souveränität nach außen*].

A "crítica impiedosa" – segue Marx na "Introdução" – não poderia cair no duplo erro de valorizar isoladamente ou a teoria ou a prática. Não se poderia proceder apenas pragmaticamente – negando a filosofia – nem abstratamente – negando a prática. Seria preciso uni-las. Por isso, Marx analisa (e critica) tanto o "partido prático" quanto o "partido teórico" supostamente existentes então na Alemanha. O primeiro estaria errado ao virar as costas à filosofia; o segundo, por viver apenas na filosofia[541]. Nesse momento, buscando a síntese entre os dois partidos, Marx se questiona sobre a possibilidade de a Alemanha produzir "uma revolução que a eleve até o nível oficial dos povos modernos, até a *estatura humana*"[542]. Sua resposta é positiva, fundamentada na consideração da possibilidade de fusão entre filósofos e massa. É aí que ele apresenta outra célebre concepção:

> "A arma da crítica, porém, não pode substituir a crítica das armas, a violência [*Gewalt*] material deve ser derrubada pela violência [*Gewalt*] material, mas também a teoria se torna violência [*Gewalt*] material assim que atinge as massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas [*die Massen zu ergreifen*] tão logo se manifeste *ad hominem*, e se manifesta *ad hominem* assim que se torna radical. Ser radical é ir à raiz das coisas. Mas a raiz para o homem é o próprio homem [*Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst*]. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, isto é, de sua energia prática, está no fato de ela partir da superação *positiva* [positiven *Aufhebung*] da religião. A crítica da religião termina na doutrina de que *o homem é o ser supremo* [das höchste Wesen] *para o homem*, portanto, tem o *imperativo categórico* de derrubar todas as condições em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezado."[543]

---

[540] Nessa altura, inclusive, Marx ironiza a teoria "astuta" da burguesia protecionista alemã. O original alemão nos dá, para "astuto", o adjetivo *Listig*, uma brincadeira com o nome de *List.* Marx depois lerá e criticará, em 1845, a obra de List. Comentaremos isso em detalhes, à frente, noutro capítulo.

[541] O "partido teórico" parece dizer respeito a Bauer e seus correligionários. Marx afirma – anunciando elementos de sua crítica posterior a Bauer (a d'*A Sagrada Família*) – que o "partido teórico" concebia apenas o "combate crítico da filosofia contra o mundo alemão" (no adjetivo "crítico" encontra-se a referência a Bauer). Ainda que prenuncie a atitude de *A Sagrada Família* – e à frente veremos com mais calma – , não se trata de posição absolutamente coincidente. Aqui Marx ainda tem uma postura um tanto elitista frente às "massas" (a qual, a partir de agosto de 1844, abandonará). Já o "partido prático" talvez diga respeito à parte da esquerda liberal alemã que lutava por uma república, sem conduzir uma reflexão mais profunda sobre humanismo (possivelmente, tipos como Ruge).

[542] *Idem, ibidem*, p. 177.

[543] *Idem, ibidem*, p. 177. Nessa passagem, algumas traduções para o português apagam a noção de "violência" contida em *materielle Gewalt* (literalmente "violência material"). Usualmente a passagem é traduzida por "poder material" ou "força material", que são aceitáveis, mas menos literais.

Em primeiro lugar, registre-se a influência de Heß. Marx novamente quase copia o autor da *Triarquia,* particularmente seus artigos na *Vinte e uma folhas*, ao falar da necessidade de "ser radical" e ao ligar tal radicalismo à noção de "homem". O que Marx aporta de original é o destaque à necessária ação violenta e "material" das massas armadas. O tom ultrarradical não consta nos textos de Heß, mas, em parte, remonta ao discurso "terrorista" de Bauer (o qual, entretanto, não atribuía grande valor às "massas"). Para Marx, a ação das massas não seria inconsciente, pois elas agiriam *se* a "teoria" se "apoderasse" delas. Temos aí certa concepção de relação entre vanguarda e "massas" (considerando os teóricos, filósofos, de um lado, e a população, de outro). Todavia, o mínimo que se pode dizer é que se trata de uma relação concebida em forma *externa* – o conhecimento filosófico é trazido *de fora para dentro* das massas. O primeiro elemento (filósofos) é considerado ativo, ao passo que o segundo (massas) é passivo. Tal concepção também aparece em Heß (ver item 6.2.2. desta tese).

Certamente, o Marx de 1844 não concordaria com nosso comentário sobre externalidade, afinal as "massas" são compostas por "homens" e a crítica operaria a partir da "raiz do homem". Assim, para ele, a vanguarda agiria imanentemente ao desdobrar de dentro dos homens a própria "essência humana". Do nosso ponto de vista, no entanto, o "humanismo" é justamente o que impede o desenvolvimento de uma teoria de ação de vanguarda realmente imanente. O contorno positivo do humanismo (a busca de uma identidade ou essência humana) não coaduna com um desdobramento interno (imanente) de contradições. Afinal, parte-se sempre de um ideal (a ideia de "homem"). Para a superação de tal concepção, ainda teremos de observar um duplo movimento: 1) o abandono da postura filosófica prepotente e elitista (a ideia de que os reis-filósofos são ativos e as massas, passivas); e 2) o abandono do idealismo (a concepção de que há uma ideia, como a de "essência humana", para a qual a realidade deve se direcionar)[544]. Justamente por não conseguir superar esses dois elementos, a teoria de "vanguarda" aqui presente se expressa pela defesa de um "ser supremo" e pelo preceito ético do "imperativo categórico". A abstração das

[544] O primeiro movimento será observado já em meados de 1844, com um elogio da ação autônoma das massas (tecelões silesianos), como analisaremos. O segundo, apenas na virada de 1845 para 1846. Não à toa, em 1846 Marx e Engels se tornarão propriamente líderes partidários, com uma corrente própria; criarão os Comitês de Correspondência Comunista e por meio deles tomarão a direção da Liga dos Justos (transformando-a em Liga dos Comunistas). Veremos isso.

classes se revela no fato de que "o homem" é "humilhado, escravizado" etc., mas nunca propriamente "explorado".

O elitismo filosófico de Marx é reafirmado logo em seguida, quando argumenta que "assim como antes [na reforma protestante] a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do *filósofo*". Caberia apenas a esse cérebro genial, ato puro, encontrar a base passiva que aceita se submeter à sua genialidade:

> "As revoluções precisam de um elemento *passivo*, uma base *material* [*eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage*]. A teoria só se realiza num povo [*einem Volke*] na medida em que é a realização de suas necessidades materiais. [...] Não é suficiente que o pensamento pressione por sua realização, a realidade tem ela própria de se impelir [*drängen*] ao pensamento."[545]

"A realidade se impele ao pensamento"... há algo mais idealista do que isso? E aqui o idealismo se une ao elitismo – temos um Marx pequeno-burguês, que observa a classe trabalhadora de fora e de um ponto de vista supostamente superior. Marx ainda não se submeteu ao movimento do proletariado[546].

Justamente por não conceber ainda o próprio movimento do proletariado como a chave no processo de emancipação social, Marx uma vez mais critica – agora veladamente – a concepção que via numa possível *revolução permanente* a saída para a miséria alemã[547]. Ele explica que a Alemanha ficara historicamente para trás, em relação à Inglaterra e à França, pois não escalara "os estágios intermediários da emancipação política". Questiona Marx: "poderia a Alemanha, com um *salto mortale*, transpor não só as suas próprias barreiras, mas também, ao mesmo tempo, as dos povos modernos [...]?" O autor se posiciona contrariamente, afirmando que "uma revolução radical só pode ser a revolução das necessidades radicais, mas seus pressupostos [*Voraussetzungen*] e seu nascedouro parecem faltar [na Alemanha]"[548].

---

[545] *Idem, ibidem*, p. 178.

[546] Outro Marx, como se sabe, exigirá que se inscreva como lema da Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional): "a emancipação da classe trabalhadora é obra da própria classe trabalhadora". O caminho nesse sentido é iniciado (mas apenas iniciado) pelo elogio dos tecelões silesianos, como veremos.

[547] O termo "revolução permanente" já era utilizado pelas correntes mais radicais da França, que argumentavam que o problema da Revolução Francesa teria sido seu estancamento, sua não radicalização para além dos jacobinos.

[548] Todas as citações acima em *Idem, ibidem*, p. 178.

Se é verdade que Marx nega a revolução radical enquanto *permanente*, também é verdade que não propõe uma revolução meramente burguesa. Assim como em "Para a questão judaica", o autor parece cair num limbo, no qual o humanismo em certa medida atua como um elemento tampão (para impedir a irrupção real do proletariado). Além de negar a revolução permanente (comunismo), o autor afirma que uma revolução meramente burguesa seria uma utopia, dada a sua parcialidade insustentável. Questiona retoricamente e responde em seguida:

> "Em que se baseia uma revolução parcial, apenas política? Em que *uma parte* [*ein Teil*] *da sociedade civil* se emancipa e assume um domínio universal [*allgemeinen Herrschaft*], em que uma classe particular empreende a emancipação universal da sociedade com base em sua situação particular. Essa classe liberta toda a sociedade, mas apenas sob a condição de que toda a sociedade esteja [dominada] sob essa classe [...]."

Marx – assim como em "Para a questão judaica" – parte do paradigma da Revolução Francesa de 1789; argumenta que nenhuma revolução parcial ocorreria sem despertar também, no conjunto das massas, um grande entusiasmo e ensejo de mudança; que isso ocorreria porque a classe particular que busca se emancipar (a burguesia) ataca a classe que está no poder, a qual concentra o ódio de todas as camadas da nação (além da burguesa). Ou seja: dá-se aí a fusão entre a tentativa de emancipação de uma classe (a burguesia) e a *revolução de todo um povo*. Diz Marx:

> "Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, de modo que um estamento se afirme enquanto estamento de toda a sociedade, é preciso que [...] todas as deficiências sociais estejam concentradas noutra classe; que um determinado estamento seja o estamento do desagrado universal, a incorporação da barreira universal; é necessário que uma particular esfera social se afirme como o crime notório de toda a sociedade, de modo que a libertação em relação a essa esfera apareça como a autoliberação universal."[549]

Que Marx trata aí da Revolução Francesa fica claro na frase seguinte, sobre "o significativo negativo-universal da nobreza e do clero francês", que teria possibilitado a ação "positiva-universal da classe burguesa". A experiência francesa, entretanto, não poderia ser meramente transposta para o outro lado do Reno. Na Alemanha de então, argumenta Marx, faltariam todas as condições para uma revolução burguesa, pois faltaria "a todas as classes particulares [...] a grandeza de alma que, mesmo que por um só momento, identifica-se com a

[549] *Idem, ibidem*, p. 180.

alma popular"[550]. A burguesia e a classe média alemãs seriam medíocres demais, egoístas demais pra conduzir uma liberação universal-nacional. Antes mesmo de dar conta de qualquer emancipação de validade histórica (acabando com a monarquia), ela entraria em luta também com o proletariado do próprio país. O "todos contra todos" inviabilizaria qualquer frente única de liberação nacional na Alemanha. Diz Marx: "o principado luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletariado inicia sua luta contra a burguesia"[551].

Marx, justamente por ver as "massas" como passivas, ainda não tira da constatação da mediocridade da burguesia alemã a necessidade de a revolução ser permanente (ou seja, a necessidade de o proletariado tomar a direção econômico-social da nação)[552]. O proletariado, aliás, ainda deveria ser *formado* na Alemanha, e só então as condições para uma mudança real e *positiva* estariam reunidas. Pergunta e responde nosso autor:

> "Onde então está a possibilidade *positiva* de emancipação alemã?
>
> Resposta: na formação de uma classe [*in der Bildung einer Klasse*] com *grilhões radicais*, uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil [*einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist*], uma classe que é a dissolução [*Auflösung*] de todas as classes, uma esfera que tem caráter universal graças a seus sofrimentos universais, e nada reivindica como *direito particular* pois contra ela comete-se não uma injustiça particular, mas a injustiça por si mesma; que já não exige um título *histórico*, mas o título *humano*; que não se encontra em oposição unilateral a consequências, mas em oposição abrangente aos pressupostos [*Voraussetzungen*] da essência estatal alemã; em fim, uma esfera que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade, portanto, sem emancipar conjuntamente todas as outras esferas da sociedade. Numa palavra: [uma classe] que é a *perda completa* da humanidade [*völlige Verlust des Menschen*], ou seja, que só pode ganhar a si mesma por meio da *recuperação completa* da humanidade [*völlige Wiedergewinnung des Menschen*]. Essa dissolução da sociedade enquanto estamento particular é o *proletariado* [*das Proletariat*]."[553]

---

[550] *Idem, ibidem*, p. 180.

[551] *Idem, ibidem,* p. 181.

[552] Marx só passará a defender claramente a teoria da revolução permanente após a revolução de 1848, a partir do *balanço* do fracasso desta. Em meio à própria revolução ele não a defenderá enquanto estratégia e será acusado pelo médico socialista Andreas Gottschalk (1815–1849) – um dos membros da Liga dos Comunistas – justamente de "não acreditar na revolução permanente". Ver, quanto a isso, PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário completa o balanço da revolução de 1848?", *op. cit.*

[553] *Idem, ibidem*, pp. 181-82. O não desenvolvimento completo da classe trabalhadora *na Alemanha* não seria motivo para refutar a tese da revolução permanente. Como sistematizou (depois) Trotsky, a revolução socialista começa no terreno nacional, desenvolve-se na arena internacional e termina na arena mundial. Uma revolução socialista na Alemanha, mesmo com um proletariado minoritário à frente dessa nação,

Vimos no relativamente longo percurso de análise desse texto com que dificuldade, com quantos dedos, com qual rodeio Marx aproximou-se enfim do proletariado. Antes ele afirmara que nenhuma revolução permanente seria possível. Depois, que uma revolução burguesa também seria insuficiente, senão impossível, na Alemanha. Por fim, apresentou como alternativa histórico-universal o proletariado... mas este ainda deveria ser formado ("*in der Bildung einer Klasse*..."). Marx não apresenta aí nenhum caminho prático claro para ação, ao menos na Alemanha.

O que importa, entretanto, é que ele encontrou finalmente o proletariado, antes literalmente ausente em suas obras. Trata-se de um avanço, apesar dos limites na formulação. É graças à aproximação com essa classe que novas concepções surgirão, as quais após certo tempo farão explodir o esquema feuerbachiano de pensamento. Afinal, dentro da visão *positiva* sobre a "essência humana" Marx progressivamente inserirá um ser propriamente negativo, um ser em rebelião, que conforma uma contradição. Não à toa, na passagem acima – a primeira descrição do proletariado em sua obra –, Marx apresenta "uma classe da sociedade civil que *não é* uma classe da sociedade civil" ["*einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist*"][554]. A "sociedade civil" começa a se abrir contraditoriamente em duas classes. Esse ser que é ao mesmo tempo um não-ser traz uma potencial nova racionalidade. Aos poucos, esse não-ser constituirá uma realidade contraditória que substituirá o ser identitário, "humano" (e a racionalidade dialética substituirá a formal). As conclusões disso, é claro, não advirão de supetão. Haverá um longo percurso.

Talvez com certa vertigem frente ao enorme passo dado – como que tentando se reencontrar –, Marx recua e atribui um traço positivo ao proletariado. Este seria supostamente também um "recuperador" ou "regenerador" da "essência humana". O autor tenta reenquadrar o proletariado em seu esquema geral anterior. Resistindo ao corpo estranho enxertado em sua filosofia, rebaixa o proletariado um tanto presunçosamente:

---

se escoraria na ação proletária na França e na Inglaterra (pelo menos), atingindo novo patamar. Mas Marx só compreendeu isso em seus textos de balanço da revolução, em 1850 (particularmente, os artigos reunidos sob o nome de *Lutas de Classes na França* e a primeira "Mensagem do CC à Liga dos Comunistas", escrita em conjunto com Engels).

[554] Se considerarmos as formas de oposição descritas por Marx no *Manuscrito de Kreuznach*, notaremos que aqui se valoriza o que lá apareceu como "segunda forma de oposição" (oposição como contradição). Curiosamente, era exatamente essa forma de oposição que Marx lá afastara (veja-se análise em nosso capítulo de número 5).

> "Assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra suas armas espirituais na filosofia, e assim que o relâmpago do pensamento atingir completamente esse ingênuo solo popular [*naiven Volksboden*], completar-se-á a emancipação dos alemães em humanos."[555]

Eis o proletariado para Marx no início de 1844: um não-ser, mas também um ingênuo solo popular a ser penetrado pela teoria! O autor termina seu artigo com uma referência velada a Feuerbach:

> "A *emancipação do alemão* é a *emancipação do ser humano*. A *cabeça* desta emancipação é a *filosofia*, seu *coração*, o *proletariado*. A filosofia não pode ser realizada sem a superação [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode ser superado sem a realização [*Verwirklichung*] da filosofia.
>
> Quando todas essas condições internas estiverem reunidas, o *dia da ressurreição alemã* será anunciado pelo *canto do galo gaulês*."[556]

O tema da relação entre coração e cabeça é, já dissemos, feuerbachiano[557]. Mas curiosamente aí, em linhas gerais, poderíamos estender a figura do "coração" ao proletariado francês, mais passional, e a figura da "cabeça" aos teóricos e filósofos alemães, impassíveis e racionais. Nesse sentido, curiosamente, em última instância os alemães seriam *o princípio diretivo* (intelectual) da aliança galo-germânica proposta por Marx. É claro que, sem os franceses, a "crítica das armas", os filósofos alemães, nessa visão de Marx, nada realizariam. Tal caráter diretivo está expresso, como já comentamos, no próprio nome do periódico, no qual os alemães estão registrados à frente dos franceses (*Deutsch-Französische Jahrbücher*). O artigo ora analisado, do nosso ponto de vista, representa bem um Marx que chega orgulhoso e envaidecido em solo francês, crente de que com sua teoria supostamente poderosa dominaria as massas passionais e passivas. Não será assim, é claro.

---

[555] *Idem, ibidem,* p. 182.

[556] *Idem, ibidem,* p. 183. Há algo de profético no trecho. De fato, "o dia da ressurreição alemã" foi iniciado pelo canto do galo gaulês, em fevereiro de 1848. A imagem poética do nascer do dia na Alemanha graças ao canto do galo gaulês provém da introdução escrita por Heinrich Heine em 1831 ao livro *Kahldorf über den Adel*, de Robert Wesselhöft (1796–1852). Logo no primeiro parágrafo dessa introdução, Heine afirma que "[o] galo gaulês cantou pela segunda vez e agora é dia na Alemanha" (ver HEINE, H, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, vol. 4, Berlim/Weimar: Aufbau, 1972). O tema retorna em outras obras suas (como as cartas de *Über die Französische Bühne*, particularmente a nona carta).

[557] Como vimos, no capítulo 4, o tema da relação entre coração (ativo) e cabeça (passiva) – o primeiro apresentado enquanto "princípio masculino" e o segundo como "princípio feminino" – fora elaborado antes por Feuerbach (ver, por exemplo, suas "Teses provisórias para a reforma da filosofia").

7.4. O importante artigo de Engels nos *Anais Germano-Franceses*

O que havia de mais rico nos *Anais Germano-Franceses* era, de longe, o artigo de Friedrich Engels denominado "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" [Esboço de uma Crítica da Economia Nacional][558]. Esse artigo, junto com as concepções desenvolvidas por M. Heß em 1843 e início de 1844 (com maior destaque para a noção de "filosofia do ato" ou "filosofia da praxis"), *forneceu as balizas gerais em que Marx se moveu até a virada de 1844 para 1845*[559]. Como já vimos em detalhes as posições de Heß, temos de tratar, mesmo que *muito sumariamente*, do artigo de Engels publicado nos *Anais.* Assim entendemos melhor o sentido de sua influência sobre Marx no momento (que ocasionou o "giro" dos estudos deste rumo à economia política).

Apesar de limites em seu conteúdo, ao lermos o texto de Engels sentimo-nos, por assim dizer, em casa. Muito diferente dos textos de Marx nos *Anais*, o artigo de Engels buscou absorver o que havia de mais avançado então em economia política (e sua crítica) na Inglaterra. Assim, em vez de algo abstrato-filosófico sobre gênero humano e política, com ligeiras pitadas de "proletariado" e frágil inclinação ao socialismo – como em Marx –, o texto de Engels forneceu uma análise da economia política como "ciência do enriquecimento" da burguesia (ou da "fraude legalizada"); descreveu fases do capitalismo (do mercantilismo à grande indústria); reconheceu avanços em Adam Smith (1723–1790) e atacou violentamente a teoria da população de T. Malthus (1766–1834); compreendeu em parte a teoria do valor (embora confundindo-a com a teoria dos "custos de produção" de Smith); diferenciou *valor de uso*, *valor de troca* e *valor* (ainda que com *grandes imprecisões*, buscando uma conciliação com o subjetivismo utilitarista de J.-B. Say [1767–1832]); diferenciou *valor* e *preço*; analisou a teoria sobre a renda da terra de D. Ricardo (1772–1823) (que o autor então lera indiretamente, via J. R. MacCulloch [1789–1864]); comentou a polêmica *Anti-Corn Law League* (que depois será analisada por Marx em diversas ocasiões); analisou a forma dos juros

[558] Como já notamos, o termo "Economia Nacional" era então usado, na Alemanha, como sinônimo de "economia política".

[559] Também já notamos: é o próprio Marx que o reconhece, em 1844, no que seria o "prefácio" a uma obra pretendida (nunca escrita). Diz ele: "Os trabalhos alemães originais e ricos em conteúdo nessa ciência [economia política, *RP*] reduzem-se [...] aos ensaios de Heß na *Einundzwanzig Bogen* e aos 'Umrisse zur Kritik der Nationalökonomie', de Engels [...]". Cf. MARX, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. *In MEGA2*, 1.2., *op. cit.,* pp. 325-26.

e a especulação na bolsa de valores; analisou a forma do salário (e o papel da concorrência entre trabalhadores; a superpopulação relativa); tratou do dinheiro enquanto "plasmação de valor" e sua função como "meio de circulação"; utilizou o conceito de "forças produtivas"; criticou a "teoria da compensação" (segundo a qual cada novo invento técnico demite trabalhadores mas "libera" capital para empregar os demitidos em outras áreas); analisou os ciclos econômicos, com suas crises periódicas de superprodução (dando-lhes uma média de cinco a sete anos); anunciou que uma revolução social se daria em decorrência de tais crises; analisou o que chamou (seguindo Smith) de "apropriação originária"; e fez uma clara defesa do fim da propriedade privada (mostrando-se a favor de uma planificação econômica sob um "Estado racional da coletividade"). Como se vê, muito do que há aí absorverá, por anos a fio, a atenção de Marx.

Sem dúvida, o artigo de Engels tem fragilidades, imprecisões e erros. Ao fazer um julgamento assim, é claro, baseamo-nos em muito do que ele próprio e (sobretudo) Marx produziram nos anos e décadas seguintes. Isso, entretanto, não diminui em nada a riqueza do texto de Engels. Quão prodigioso era então o garoto autodidata, de apenas 23 anos! Apesar de também sofrer influência da antropologia de Feuerbach, esta era em seu texto muito mais residual. Tudo isso só foi possível porque Engels, então no polo industrial fundamental de Manchester, compreendeu que a "teoria econômica era tão necessária e até mais do que a filosofia"[560]. Na cidade-centro da agitação cartista, Engels entrou em contato direto com o socialismo inglês.

Diferentemente do socialismo francês, prolixo, mais propenso à utopia e à análise de problemas religiosos, o inglês tinha seus pés fincados no chão. Isso decorria da situação de desenvolvimento superior do capitalismo no país. Na Inglaterra, desde o final da década de 1820, já se dava uma rica mistura entre 1) o cooperativismo de tipo owenista (seguidores de Robert Owen); 2) os chamados "ricardianos de esquerda" (ou "antirricardianos socialistas"), como William Thompson (1775–1833), Thomas Hodsgkin (1787–1869), Piercy Ravenstone[561] e outros; e 3) o movimento sindical por reformas trabalhistas (cujo ápice era então o cartismo, no auge de seu poder justamente quando e onde Engels escrevia). Essa mistura já produzira, mesmo entre membros *diretamente da classe operária*, ricas análises como as de John Francis Bray (1809–1897), na região industrial de Leeds, ao final da década

[560] Palavras de MAYER, G. *Friedrich Engels – Biografia*, Mexico-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1978, p. 141.

[561] Sem data de nascimento e morte pois se trata de pseudônimo de autor desconhecido.

de 1830[562]. Engels, na Inglaterra, penetrou no movimento operário e em seu cotidiano (suas condições de vida) – o que afinal resultou em seu clássico livro *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra* (1845); estabeleceu contato por todos os lados; participou de *meetings* e palestras dominicais owenistas; colaborou com a ala à esquerda do cartismo. Durante o ano de 1843 – em que foram subtraídos importantes jornais oposicionistas-liberais na Alemanha –, Engels começou a escrever em periódicos radicais ingleses, nomeadamente no cartista *The Northern Star* e no owenista *The New Moral World*. A partir daí, estabeleceu contato com dirigentes alemães da então chamada Liga dos Justos (depois rebatizada Liga dos Comunistas): Joseph Moll (1813–1849), Karl Schapper (1812–1870) e Heinrich Bauer (1814–

[562] Quanto à fervilhante situação inglesa de então, ver COLE, G. D. H., *Socialist Thought, The Forerunners, 1789–1850*, *op. cit.*, particularmente os capítulos IX a XIII. Quanto à influência de tais correntes sobre Engels, ver MAYER, G. *Friedrich Engels, op. cit.*, capítulos VI e VII. Lembremos que Marx elogia bastante Bray em seu *Miséria da Filosofia* (1847). Especificamente quanto ao cartismo, é válido introduzir o leitor. Trata-se do primeiro movimento propriamente *político* da classe trabalhadora internacional. Ele teve por base, é claro, a situação de miséria *econômica* da classe trabalhadora inglesa, mas propôs solucioná-la ou atenuá-la por meio de medidas constitucionais. A *People's Charter* [Carta do Povo] foi publicada em 1838, após um ano de preparação por radicais, republicanos e socialistas de diferentes matizes (com destaque para herdeiros do owenismo, de traço cooperativista). Os seis itens da carta consistiam em: direito de voto universal para homens; voto secreto; que não fosse necessário ser proprietário para ser eleito ao parlamento; que os membros do parlamento recebessem salário; igualdade de distritos eleitorais; e eleição anual do parlamento. O cartismo dividiu-se em duas grandes alas, uma à direita e outra à esquerda. A primeira era dirigida sobretudo por William Lovett (1800–1877) e a segunda por Feargus O'Connor (1796–1855) e James Bronterre O'Brien (1805–1864). O'Connor criou o famoso jornal *The Northern Star*, ao qual Engels contribuiu no período ora comentado (e também Marx, depois). Em 1842, quando Engels estava em Manchester, deu-se a segunda petição do cartismo, com maior adesão do que a de 1838. Devido à situação de miséria frente à crise econômica, estourou ao mesmo tempo (1842) uma série de greves espontâneas, dando novo impulso ao movimento. Na segunda metade da década de 1840, a ala à esquerda do cartismo também se clivou. O'Connor, então desmoralizado, foi ultrapassado por G. Julian Harney (1817–1897) e Ernest C. Jones (1819–1869). Ambos aproximaram-se de Marx e Engels na virada da década de 1840 para 1850, mas apenas Ernest Jones manteve por um período mais longo uma relação profícua com a teoria de Marx. Na segunda metade da década de 1840, sobretudo por iniciativa de J. B. O'Brien, parte do cartismo, organizado na National Reforme League, elaborou seu talvez mais sintético programa. É o *Propositions of the National Reform League* [Proposições da Liga para Reforma Nacional]. A introdução do panfleto deixa claro seu propósito *reformista*: "é necessário garantir verdadeira justiça política e social à população oprimida e sofredora do Reino Unido, bem como proteger a sociedade de violentas mudanças revolucionárias [*and to protect society from violent revolutionary changes*]". Daí provém grande parte do programa da chamada esquerda ainda hoje. As *Propositions* resumem-se em: exigência de impostos sobre ricos para reformar as "leis dos pobres" e criar postos de trabalho; a nacionalização da terra pelo Estado e a criação de cooperativas agrícolas de tipo oweniano (coletivas) ou o'connoriano (parceladas, camponesas, com a posse particular da terra); a diminuição, tendendo ao fim, da dívida pública nacional; o uso dos recursos da renda das nacionalizações para criar um sistema público de educação; criação de um "sólido sistema de Crédito Nacional" para que todos possam empreender com juros baixos (sobretudo, sustentar as pequenas produções agrícolas e diminuir o assalariamento); a criação de um novo sistema monetário, não dependente da oscilação dos metais, que impeça a variação dos preços (em última instância, congelamento dos preços pelo Estado); criação de feiras ou armazéns públicos-estatais, nos quais os pequenos produtores poderiam depositar seus produtos e receber, em troca, um tipo de vale baseado em "padrão de trabalho", com o qual acessariam outros produtos dos armazéns públicos (forma utópica de substituição do dinheiro, derivada do owenismo). Quanto a tudo isso, ver COLE, G. D. H., & FILSON, A. W., *British Working Class Movements, selected documents, 1789–1875*. Londres: Palgrave Macmillan, 1965, p. 406 *et. ss*. O cartismo praticamente desapareceu após a Revolução de 1848.

1851). Estes logo o convidaram para participar de sua organização clandestina, então em processo de reorganização[563]. Engels, entretanto, declinou o convite, opondo ao comunismo blanquista dos três "uma boa dose de arrogância filosófica [*philosophischen Hochmuts*]"[564]. Tal arrogância "filosófica" era o humanismo feuerbachiano dos "socialistas" que se viam acima do "comunismo grosseiro" derivado da tradição babeuvista.

É claro, Engels estava há curto tempo na Inglaterra (pouco mais de um ano) e ainda não pudera absorver, da forma mais consistente, tudo o que experienciava. Em seu texto está ausente, por exemplo, a crítica à exploração do trabalho propriamente *na esfera da produção*, mais exatamente a base para a posterior noção de mais-valia, *já parcialmente desenvolvida* (em formas diferentes) por P. Ravenstone e T. Hodgskin na década de 1820, bem como por John F. Bray ao final dos anos 1830. Ainda assim, Engels absorvera o suficiente para dar, em muito pouco tempo, um enorme salto à frente em relação a todos os seus conterrâneos oriundos do jovem-hegelianismo. Basta comparar os elementos apontados acima, referentes ao texto de Engels para os *Anais*, com o que Marx, Ruge ou mesmo Heß produziram então[565]. Não à toa, o impacto do texto de Engels sobre Marx foi gigantesco (e este o reconheceu por toda a vida, referindo-se sempre ao "esboço genial de Engels")[566]. Tal artigo foi *o responsável por mudar completamente o rumo dos estudos de Marx a partir dali*, escanteando em grande medida o que este preparava desde o *Manuscrito de Kreuznach*.

Se é verdade que o trabalho à frente da *Gazeta Renana* conduzira Marx à preocupação com as "coisas materiais" – como ele próprio sustentou, em seu famoso prefácio de 1859 –, é também verdade que, até o período dos *Anais*, suas reflexões limitavam-se a problemas da *superestrutura* da sociedade burguesa (política em geral, burocracia, militarismo, governos, regimes) ou a problemas pertencentes à esfera da circulação (compra e

[563] A Liga dos Justos era uma espécie de extensão alemã do grupo clandestino francês de A. Blanqui e A. Barbès (a Sociedade das Estações, de tradição babouvista, que tentou, sem sucesso, uma insurreição em 1839, em Paris – a qual foi desbaratada por agentes infiltrados). Alguns participantes alemães da insurreição, como os dirigentes da Liga dos Justos, nomeados acima (no corpo do texto), foram presos e expulsos para a Inglaterra, onde se puseram a reorganizar a Liga. Como consequência da falência da insurreição, a seção francesa da Liga – ou o que restou dela – afastou-se da tradição babouvista/blanquista. Por volta de 1834, e sobretudo em 1844, a regional francesa caiu sob influência do chamado "socialismo verdadeiro", sobretudo a partir da preponderância das ideias de M. Heß, A. Ewerbeck, K. Grün – e também Marx.

[564] CF. ENGELS, F., "Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten". *In MEW*, vol. 21, Berlin: Dietz, 1962, p. 208.

[565] Segundo Mayer, Engels, no período do texto publicado nos *Anais*..., estava à frente não apenas de Marx, mas de *todos* os membros de seu círculo intelectual e político berlinense. Cf. MAYER, *Friedrich Engels*, *op. cit.,* p. 172.

[566] Veja-se o prefácio de Marx à sua obra *Para a Crítica da Economia Política* (1859). Também em *O capital*, em diversas passagens, desde o primeiro capítulo do primeiro livro, Marx refere-se ao artigo de Engels.

venda) de mercadorias. Tais reflexões se expressaram, como vimos, na busca pela base supostamente sensível e concreta do Estado (como no *Manuscrito de Kreuznach*, na primeira parte de "Para a questão judaica" e na "Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução") ou na crítica humanista ao dinheiro, considerado forma de "alienação" do gênero humano (como na segunda parte de "Para a Questão Judaica", sob influência direta de M. Heß).

Após os *Anais*, e graças sobretudo a Engels, Marx começou a desbravar um continente absolutamente novo para si – a economia política[567]. A partir dela, iniciou os estudos da "anatomia da sociedade burguesa"[568], ou seja, do funcionamento produtivo da sociedade capitalista.

[567] Como comentou Engels muitas décadas depois (carta de 28 de setembro de 1892 a F. Mehring), Marx, quando iniciou seus estudos de economia política, em 1844, "não sabia absolutamente nada de economia". Cf. ENGELS, F., "Engels an Franz Mehring in Berlin". *In MEW*, vol. 38, Berlin: Dietz, 1979, p. 481.

[568] Nos termos de seu famoso prefácio de 1859.

Capítulo 8 – Os *Cadernos de Paris* (1844)

Impactado pelo artigo de Engels, Marx voltou-se decididamente ao estudo da economia política; ao longo de todo o ano de 1844, leu uma série de autores, de clássicos a secundários, de liberais a alguns que, com muita perspicácia, já realizavam críticas à economia política a partir de uma perspectiva em certo grau proletária. Todavia, tudo isso foi realizado sem que de trás de si desaparecesse a sombra filosófica de Feuerbach. Em 1844, particularmente, Marx – seguindo o passo de Heß – se voltou à aplicação das ideias de Feuerbach no campo da atividade econômico-social. Marx aderiu na prática – a despeito de não gostar do termo, assim como Heß – ao "socialismo verdadeiro". Por isso, a rigor, em 1844 ainda não se registra sua passagem ao comunismo, mas sim sua *consolidação na vertente da antropologia feuerbachiana que assume um teor socialista*[569].

Em sua estadia na França – que vai mais ou menos dos dois últimos meses de 1843 aos dois primeiros de 1845 –, Marx preencheu nove cadernos de anotações e estudos. São os denominados *Pariser Hefte* [Cadernos de Paris]. Entre eles, há os três cadernos depois bastante conhecidos sob o nome (atribuído postumamente) de "Manuscritos Econômico-Filosóficos". Ao mesmo tempo em que preencheu tais cadernos, Marx escreveu uma série de artigos para o jornal radical *Vorwärts!* [Avante!][570] e um livro com Engels, *A Sagrada Família,* publicado no início de 1845 (analisaremos essas obras nos próximos capítulos).

Em todas essas produções do ano de 1844 – *cadernos*, artigos ao *Vorwärts!*, *A Sagrada Família* – é explícita e literal a influência de Feuerbach. Não se trata, portanto, de uma influência que mingua, que se esvai, que está em vias de desaparecer ao longo de 1844. Pelo contrário: trata-se de uma influência a cada dia mais forte, que se torna exacerbada, atinge um ponto alto no segundo semestre de 1844 e entra em paroxismo na virada para 1845 (após o que Marx se afasta de Feuerbach, percebendo que a filosofia deste o levara a um

[569] Como já comentamos, havia à época – como há hoje – polissemia nos termos "socialismo" e "comunismo". E por isso eles compartilhavam muitas vezes do mesmo campo semântico (como também hoje). Marx, assim como Heß, utiliza às vezes "socialismo" e "comunismo" como intercambiáveis. Todavia, já se registrava uma diferença entre tais correntes (como notamos no capítulo sobre Heß, quando comentamos a obra de L. von Stein). Aqui não é diferente: Marx se vale desses termos de forma às vezes intercambiável. Todavia, *quando analisa mais detidamente as correntes, manifesta-se como adepto do "socialismo" (ou "humanismo" ou "naturalismo") e nega o "comunismo"*. Veremos em mais detalhes esses elementos.

[570] O *Vorwärts!* foi periódico publicado em Paris, em língua alemã, voltado a operários alemães, dirigido por K. L. Bernays (que já colaborara nos *Anais Germano-Franceses*). Nos artigos desse jornal – como veremos no próximo capítulo –, Marx registrou sua ruptura com Arnold Ruge e, a rigor, com todo o elitismo de tipo baueriano (que condena as "massas", em nome dos "filósofos" superiores).

impasse). Ao longo de 1844, a perspectiva humanista fez-se mais forte quanto mais o autor sentiu-se *moralmente ultrajado* com as consequências do medíocre sistema econômico-social da burguesia. Em suma: deu-se em 1844 (com destaque para meados do segundo semestre) *o ponto máximo da influência de Feuerbach sobre Marx*, que encontrou na classe operária francesa e nas condições de trabalho universais do proletariado a suposta *materialização das possibilidades contidas na filosofia humanista-socialista*.

É por isso que, em agosto de 1844 – após a série de artigos publicada no *Vorwärts!*, quando *ainda redigia* parte dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" e já planejava elaborar com Engels a *Sagrada Família –,* Marx escreveu uma carta laudatória e piegas a Feuerbach. Nela, nosso autor se expressou da seguinte forma:

> "Prezado Senhor,
>
> Dada a oportunidade, tomo a liberdade de te enviar um artigo de minha autoria, no qual aponto alguns elementos de crítica à Filosofia do Direito [trata-se de referência ao artigo "Crítica da Filosofia do Direito – Introdução", *RP*]. [...] Eu não atribuo qualquer valor excepcional a esse ensaio, mas alegro-me pela oportunidade de lhe expressar o respeito e – se me é dado usar a palavra – o amor [*Liebe*] que sinto por você. Sua *Filosofia do Futuro* e sua *A Essência da Fé* [nova obra de Feuerbach, publicada em meados de 1844], a despeito do tamanho reduzido, são certamente maiores do que toda a literatura alemã contemporânea reunida.
>
> Em tais escritos você forneceu – não sei se intencionalmente – uma base filosófica [*eine philosophische Grundlage*] para o socialismo, e os comunistas imediatamente os entenderam assim."[571]

Veremos detalhadamente – neste e nos demais capítulos desta segunda parte da tese – como a filosofia feuerbachiana do "amor" (o "socialismo verdadeiro") desenhou o horizonte político-programático de Marx até a virada de 1844 para 1845. Enquanto não rompeu com o essencialismo antropológico – e assim com a tradição metafísica nele embutida

[571] MARX, K., "Karl Marx an Ludwig Feuerbach" [11 de agosto de 1844]. *In MEGA2*, III.1, Berlin: Dietz, 1975, p. 63. Na carta, ainda, Marx discorre sobre a importância do conceito de "gênero humano"; informa sobre traduções de *A Essência do Cristianismo* para francês e inglês (ao que parece, sob coordenação sua e de Engels); informa que centenas de operários alemães estariam recebendo cursos de *A Essência do Cristianismo* (ministrados por seus "líderes clandestinos", possivelmente Heß, o próprio Marx e K. Grün). Além disso, busca impressionar Feuerbach e aproximá-lo do socialismo, com os dizeres: "Você deveria ir a um encontro de trabalhadores franceses para apreciar que ar fresco, que nobreza irrompe desses seres-cansados". Essa mesma impressão com os operários franceses reunidos está expressa nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (ver *MEGA2*, I.2, *op. cit.*, p. 425) e, depois, em *A Sagrada Família* (veremos). Marx encontra nos operários franceses o *ideal* de libertação, a materialização da filosofia ética Feuerbach. Não compreendemos como István Mészáros pôde concluir, dessa mesma carta, que a ideia de que Marx era "seguidor de Feuerbach" é uma "lenda". Cf. MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 217.

–, Marx *não passou propriamente do "socialismo verdadeiro" ao comunismo*. Evidentemente, essa mudança não foi repentina. Na próxima parte desta tese, sobretudo, veremos elementos que levaram Marx a romper filosoficamente com Feuerbach (e as consequências programáticas disso). Antes, porém, temos de nos ater aos textos produzidos por nosso autor em Paris, que tantas polêmicas produziram no chamado marxismo.

8.1. Os *Cadernos de Paris* e os problemas editoriais em torno dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"

Os nove cadernos redigidos por Marx em Paris, como comentamos, tratam sobretudo da aproximação do autor em relação à economia política. No período parisiense, Marx leu e anotou obras dos seguintes autores: René Levasseur (1747–1834), Jean-Baptiste Say, Fryderyk Skarbek (1792–1866), Adam Smith, Xenofonte (430 a.C.–354 a.C., autor ateniense, da Antiguidade Clássica), David Ricardo, James Mill (1773–1836), John Ramsay MacCulloch, Guillaume Prévost (1799–1883, tradutor de Malthus, Ricardo e MacCulloch para francês), Friedrich Engels, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754–1836), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Wolfgang Christoph Schüz (1811–1875), Charles Constantin Pecqueur (1801–1887), Friedrich List, Heinrich Friedrich Osiander (1782−1846), Eugène Buret (1810–1842), Pierre de Boisguillebert (1646–1714), John Law (1671–1729) e James de Lauderdale (1759–1839)[572].

No geral, percebe-se nesses cadernos de Marx seu já referido método de estudos, que consistia em destacar trechos (excertos) de obras que lia, comparar diversos autores e realizar, paralelamente, comentários próprios[573]. Mas, além de meras anotações de leitura – o que em geral é o caso –, Marx em determinados momentos deu asas à sua pluma (sobretudo nos trechos depois reunidos sob o nome de "Manuscritos Econômico-Filosóficos").

Os *Pariser Hefte* [Cadernos de Paris] não estavam enumerados. Não se sabe *exatamente* a ordem de redação de tais cadernos, o que dificultou bastante sua publicação por

[572] Ver referências em *MEGA2* IV.2 e IV.3. Além de Engels, são propriamente críticos da economia política, a partir de uma perspectiva "anticapitalista", K. Schüz, E. Buret e C. Pecqueur. Marx só leu alguns dos chamados "ricardianos de esquerda" no ano seguinte (meados de 1845), quando foi à Inglaterra, com Engels, para estudo.

[573] Ao longo da vida, na preparação de obras próprias, Marx revisitou sempre seus cadernos de estudos (às vezes de décadas anteriores), em busca de trechos de autores e reflexões.

parte de especialistas[574]. Entretanto, é possível – com base nos materiais usados por Marx, nos tipos de papéis, tamanhos, formatação das brochuras; bem como na correspondência de Marx com amigos e de amigos entre si – traçar hipóteses sobre a ordem e a cronologia dos cadernos[575].

É importante desde já esclarecer que não existe uma obra de Marx intitulada *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [Manuscritos Econômico-Filosóficos]. O que se entende em geral por esse nome consiste numa *parte* dos nove *Cadernos de Paris*, destacada arbitrariamente. Trata-se, mais especificamente, na maioria das edições, de três cadernos, separados dos demais (um deles quase inteiramente perdido). Apesar de os cadernos que compõem esses "Manuscritos Econômico-Filosóficos" serem usualmente chamados de "primeiro", "segundo" e "terceiro" cadernos, não são os três primeiros redigidos em Paris. No geral, esses três cadernos foram escritos entre o final de maio e o final de agosto de 1844[576].

Entre os nove cadernos elaborados em Paris, é certamente importante dar destaque, *no âmbito da análise,* às passagens em que o autor discorreu mais longamente, desenvolvendo ideias próprias (ou seja, sem se ater tão diretamente ao mero comentário dos autores que lia). Tais trechos são, no geral, os chamados de "Manuscritos Econômico-Filosóficos". No entanto, entre dar tal destaque analítico e tentar *criar uma suposta obra perdida* – como ainda hoje ocorre – há uma distância significativa. A tentativa de se criar uma suposta obra, a nosso ver, trouxe mais ônus do que bônus à compreensão do *processo de desenvolvimento intelectual e político de Marx*. Nesse sentido, concordamos com Rojahn quando afirma que os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", a rigor, "não podem ser distinguidos dos outros cadernos, mesmo em termos da época em que foram escritos.

---

[574] Ver comentário sobre isso em RUMJANZEWA, N., "Zur Veröffentlichung der Pariser Hefte von Karl Marx im Band IV/2 der MEGA". *In* Marx-Engels-Jahrbuch 3, Berlim: 1980, p. 275 e p. 276. Rumjanzewa trata especificamente da publicação dos *cadernos* na quarta seção da *MEGA2*.

[575] Num artigo importante, ao qual retornaremos à frente, Jürgen Rojahn analisa os *Cadernos de Paris* particularmente em sua relação com os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" e estabelece hipóteses para a cronologia. Ver ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft. Der Fall Der Sogenannten 'Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte Aus Dem Jahre 1844'". In *International Review of Social History* (revista do Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis), vol. 28, 1, IISG: Amsterdam, abril de 1983. Musto, em parte baseado em Rojahn, faz uma proposta detalhada de cronologia de redação, apresentando inclusive, ao final do seu artigo, um quadro geral para o conjunto dos *Cadernos de Paris*. Ver MUSTO, M., "Marx in Paris: Manuscripts and notebooks of 1844", disponível digitalmente em <https://www.marcellomusto.org/marx-in-paris-manuscripts-and-notebooks-of-1844/268#_ftnref1> (acesso em janeiro de 2021). Neste capítulo, na análise de cada texto específico dos *cadernos*, indicaremos seu possível período de redação seguindo o apontado por Musto.

[576] Segundo MUSTO, M., "Marx in Paris...", *op. cit.*. Já segundo Rojahn, Marx "começou seus estudos sobre economia nacional em maio ou possivelmente em junho, não antes do início de julho". ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft...", *op. cit.,* p. 32.

Portanto, não há razão para supor que os 'manuscritos' constituem um complexo próprio"[577]. É válida a sua ressalva: "toda a separação dos chamados 'manuscritos' dos outros 'cadernos' pode levar a enganos"[578].

A tentativa de construção de uma suposta obra chamada de "Manuscritos Econômico-Filosóficos" foi iniciada ao final da década de 1920, pelo bolchevique D. Riázanov e sua equipe, à frente do Instituto Marx-Engels (IME) de Moscou. Em que pese o gigantesco e heroico trabalho editorial de Riázanov, no geral louvável, pensamos que a tentativa de construção arbitrária dessa suposta obra não foi feliz. Tal linha editorial – como ocorre com *qualquer* linha editorial – estava lastreada em propósitos políticos. Particularmente, localizou-se no âmbito da disputa entre bolcheviques e social-democratas, imediatamente após a Revolução Russa de 1917. Para os bolcheviques – com razão –, os social-democratas, então detentores do espólio [*Nachlass*] literário de Marx e Engels, retardavam ou mesmo impediam, por motivos políticos, a publicação do conjunto dos seus escritos[579]. Todavia, em alguns casos essa disputa levou os bolcheviques a enveredar erroneamente na tentativa de construir obras arbitrárias, para reforçar a concepção de que a social-democracia agia para "esconder o ouro"[580].

---

[577] Cf. ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft...", *op. cit.,* p. 20.

[578] *Idem, ibidem*, p. 46. No entanto, na própria – em geral, corretamente – celebrada *MEGA2,* os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" estão publicados separados dos demais *Cadernos de Paris*, reforçando a concepção de que se trata de uma obra ou *ao menos de um rascunho de obra*. Os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" estão na primeira seção ou "departamento" [*abteilung*] da *MEGA2*, na qual encontram-se as obras, os artigos e os rascunhos de obras (excetuando-se os referentes a *O capital* e seus manuscritos preparatórios). Já os demais *Cadernos de Paris* (ou seja, desconsiderando-se os três cadernos onde estão os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos") estão publicados à parte, na quarta seção ou "departamento" da *MEGA2*, referente a excertos, notas e marginália. Talvez visando a minimizar críticas, a *MEGA2* optou por reproduzir os "manuscritos" duas vezes, a primeira de acordo com a ordenação original (sem títulos, subtítulos etc., e contendo o "prefácio" ao final); outra conforme se convencionou a partir da *MEGA1* (de Riázanov). Todavia, *tudo isso ainda foi realizado dentro da primeira seção ou departamento da MEGA2*. Ou seja, o principal arbítrio – aquele que busca passar a ideia de uma obra ou rascunho de obra à parte – não foi solucionado na *MEGA2*.

[579] Após a morte de Marx, seu espólio literário passou sobretudo a Engels. Após a morte deste, o espólio de ambos passou a membros da social-democracia alemã, com destaque para Eduard Bernstein (1850–1932) (arrolado por Engels em seu testamento, dada a proximidade entre os dois nos anos 1880 e 1890, em Londres). Após a morte de Bernstein, a maior parte (dois terços) dos escritos de Marx e Engels (incluídos os "Manuscritos Econômico-Filosóficos") passou para os arquivos do Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, em Amsterdam, onde se encontra ainda hoje. Quando formada a república soviética, Lenin (1870–1924) incumbiu Riázanov diretamente da tarefa de criar o Instituto Marx-Engels (IME), fotocopiar todos os manuscritos de Marx e Engels espalhados pelo planeta e os reunir em Moscou. O próprio Riázanov lidou e negociou diretamente com E. Bernstein (e outros) nos anos 1920, para obter cópias dos manuscritos.

[580] Quando tratarmos da chamada *Ideologia Alemã*, na parte final desta tese, veremos um problema similar. Similar mas não igual, pois a *Ideologia Alemã* estava em grande medida – no quesito dimensão – pronta, já redigida (com exceção do trecho sobre Feuerbach). Ela afinal *foi trabalhada propriamente enquanto um livro* (depois de abandonado o projeto de ser uma revista). Agentes de Marx e Engels foram enviados à Alemanha com grande parte dos manuscritos finalizada, visando a adiantar a impressão. O grau de acabamento da maior

O título "Manuscritos Econômico-Filosóficos" consolidou-se parcialmente em 1932, quando da publicação na primeira *MEGA* (*Marx-Engels Gesamtausgabe* [Edição Completa de Marx-Engels]) pelo Instituto Marx-Engels-Lenin (IMEL) de Moscou[581]. No mesmo ano (1932) – e no contexto da disputa política apontada acima –, os editores social-democratas Siegfried Landshut (1897–1968) e Jacob-Peter Mayer (1903–1992) publicaram praticamente os mesmos manuscritos, sob o nome de *Nationalökonomie und Philosophie* [Economia Nacional e Filosofia], na coletânea *Der historische Materialismus* [O materialismo histórico]. Ambas publicações eram marcadas pela arbitrariedade, mas a soviética tinha qualidade editorial superior (apesar da vantagem dos social-democratas no acesso aos originais).

Na importante edição alemã da *MEGA1* – a qual seguiu o método da edição "parcial" russa de 1927 –, os três cadernos foram parcialmente reordenados, divididos em itens e subitens (os quais foram nomeados segundo assuntos, dando a impressão de conter títulos internos, quase como capítulos). Um "prefácio" [*Vorrede*] – o único texto dos manuscritos que continha um título realmente dado por Marx –, que constava ao final do chamado "terceiro caderno", foi passado ao início de tudo. Apagou-se assim qualquer possibilidade de se compreender a elaboração como um pensamento em processo (um estudo para autorreflexão do autor). Não à toa, já nas primeiras publicações registraram-se enormes dificuldades editoriais, as quais a nosso ver persistem[582].

---

parte da chamada *Ideologia Alemã* não é comparável, portanto, ao dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos". No caso destes, transformá-los propriamente em "obra" foi tarefa hercúlea.

[581] O nome exato da publicação desse texto na *MEGA1*, em 1932, é *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* [Manuscritos Econômico-Filosóficos do ano de 1844]. O IMEL foi resultado da fusão, ao final de 1931, entre o Instituto Marx-Engels (IME) e o Instituto Lenin (IL), ambos localizados na Moscou soviética. Tal fusão, manchando a própria memória de Lenin, foi funcional no processo de "depuração" do antigo IME, a mando da burocracia reacionária stalinista. O então diretor do IME, D. Riázanov, bem como outros importantes estudiosos da obra de Marx, como I. Rubin (1886–1937), foram afastados do instituto no início de 1931 (e depois presos e, no geral, assassinados). Os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" foram publicados em 1932, quando o IMEL já estava sob direção de Vladimir Viktorovich Adoratski (1878–1945), que substituiu Riázanov. Todavia, praticamente todo o processo preparatório da primeira edição desses manuscritos foi conduzido antes, por Riázanov e uma de suas equipes (da qual fazia parte, entre outros, o húngaro G. Lukács [1885–1971]). A Adoratski coube colher o louro alheio. Sobre o destino trágico de Riázanov nas mãos da burocracia stalinista, ver MARIE, J.-J., "Riázanov, o dissidente vermelho". *In Cadernos do Movimento Operário*, n. 1, São Paulo: Sundermann, 2021.

[582] A primeira edição "parcial", de 1927, em russo, sob responsabilidade de D. Riázanov, não incluiu o chamado "primeiro caderno". Talvez porque o texto desse "primeiro caderno" esteja disposto sobretudo em colunas (três no começo, duas em seguida, antes de passar à redação numa só coluna, em trecho de menor dimensão mas não pouco relevante). As anotações em tais colunas *têm bem demarcado o caráter de glosa* (comentários) a excertos de outros autores, o que possivelmente levou Riázanov a excluí-las inicialmente. A edição social-democrata de Landshut e Mayer (1932), acima referida, também não conteve o chamado "primeiro caderno" (mas conteve um "quarto", com um resumo simples da *Fenomenologia do Espírito*. A inserção desse resumo foi justificada com base num breve apontamento do "prefácio", contido no final do chamado "terceiro

Após o início da década de 1930, o afã por criar uma "obra" rapidamente se expressou na ideia equivocada de que os demais *Cadernos de Paris* seriam estudos preliminares visando à elaboração dessa suposta "obra" (os "Manuscritos Econômico-Filosóficos"). O fato de Marx ter celebrado no início de fevereiro de 1845 um contrato com o editor Carl F. Julius Leske (1821–1866), de Darmstadt (Alemanha), para a publicação de uma obra de "crítica da política e da economia nacional" [*kritik der Politik und Nationalökonomie*] coroou a fábula. Assim construiu-se a narrativa de que Marx teria primeiro realizado estudos nos *Cadernos*, ao longo de 1844; em seguida, teria elaborado a "obra", os "Manuscritos Econômico-Filosóficos", mais ou menos ao final de 1844; e, por fim, teria buscado um editor (Leske) para a publicação da "obra" praticamente pronta, no começo de 1845. Que em realidade se tratava de um pensamento em processo e que muitos dos *cadernos* são posteriores aos "manuscritos" só foi esclarecido a partir dos anos 1960[583]. Quanto ao contrato com Leske, visava à produção de uma obra futura, certamente diferente dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos". O próprio Marx viajou com Engels para a Inglaterra, em meados de 1845 (ou seja, *um ano após* a redação dos "manuscritos"), para estudar autores ingleses de economia política, visando à elaboração da obra prometida a Leske. E, afinal, o próprio Marx, *no segundo semestre de 1846*, quando cobrado pelo editor (dado o atraso na entrega), afirmou que "um escritor que trabalha continuamente não pode, após seis meses, publicar *palavra* por *palavra* do que escreveu seis meses antes"[584].

---

caderno"). Tampouco conhecemos explicação clara do porquê não ter sido incluído nas edições dessa suposta obra o rico e extenso excerto sobre James Mill. Se o critério fosse a qualidade e o desenvolvimento de ideias próprias, parece-nos que caberia incluí-lo. Enfim, ainda hoje os editores de obras de Marx não se decidem sobre publicar ou não tais "manuscritos" juntamente com os demais *cadernos*. Para um detalhado e rico histórico das edições dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", em diversos idiomas, ver FRAGA, P. D., "Edições básicas e traduções dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*". *In* MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2018; e MUSTO, M., "The myth of the young Marx in the interpretations of the economic and philosophic manuscripts of 1844", disponível digitalmente em <https://www.marcellomusto.org/the-myth-of-the-young-marx-in-the-interpretations-of-the-economic-and-philosophic-manuscripts-of-1844/403> (acesso em janeiro de 2021).

[583] Segundo Rojahn, E. Bottigelli (1910–1975) foi o primeiro a apontar, em sua edição francesa dos "manuscritos", publicada em 1962, que se tratava de um pensamento em processo. Segundo o mesmo Rojahn, N. Lapin, em seu livro *O Jovem Karl Marx* [*Молодой Карл Маркс*], de 1968, teria sido o primeiro a apontar a falsidade da ideia de que Marx teria primeiro redigido os *Cadernos* como preparação para a escrita dos "manuscritos". Ver ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft...", *op. cit.,* p. 13.

[584] Ver carta de Marx a Leske, 1º de agosto de 1846. Leske era um editor que dava espaço a publicações do "socialismo verdadeiro". Entre outras publicações do gênero, em 1845 imprimiu os *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* [Anais renanos para reforma social], órgão "socialista verdadeiro" editado por Hermann Püttmann, discípulo de Heß. E deste, no mesmo ano, imprimiu a importante brochura *Die letzten Philosophen* [Os filósofos mais recentes] (que ainda comentaremos). O referido contrato entre Marx e Leske naufragou no segundo semestre de 1846, como se vê nessa referida carta. O editor usou como pretexto o avanço da censura prussiana, todavia ficava já claro que Marx não desenvolvia a pretendida obra (entregava-se a outros projetos literários, com destaque para a revista que resultaria na chamada *Ideologia Alemã*). Além disso, é

Do nosso ponto de vista, o título finalmente convencionado – "Manuscritos Econômico-Filosóficos" – é, para dizer o mínimo, inadequado. Ele reforça a concepção senso-comum de que a obra de Marx seria "filosófica" em sua juventude e depois teria se tornado "fria" e "econômica", na maturidade. Ignora-se com isso o quanto poderia haver de *radicalmente filosófico* nas obras posteriores (por exemplo, em *O capital*), nas quais é conscientemente deixado de lado o discurso essencialista jovem-hegeliano. A nosso ver, os "manuscritos" de 1844 só são "mais filosóficos" do que o restante da obra de Marx se se entende por filosofia um tipo de reflexão com linguajar abstrato e hipostaseado sobre o "Ser" – ou seja, se se entende por "filosófica" apenas a reflexão que tende à metafísica. Cremos, ao contrário, que a postura contida em obras posteriores (por exemplo, em *O capital*), *radicalmente anti-metafísica*, desprovida do linguajar feuerbachiano, é tão *ou mais filosófica* do que a encontrada nos manuscritos de 1844.

Deixaremos para o final deste capítulo considerações gerais sobre os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" e suas longas polêmicas no século XX. Por ora, temos de nos ater ao conjunto dos *cadernos*. Nossa exposição a seguir buscará, *ao máximo possível*, manter a ordem cronológica de produção por parte de Marx[585].

8.2. Análise dos *Cadernos de Paris* e, dentro deles, dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"

O que antes de tudo salta à vista numa leitura do conjunto dos *Cadernos de Paris* é a dificuldade com que Marx enfrentou os conceitos da economia política. Entre os diversos comentadores desses cadernos, no entanto, pouco é notado – quando é – sobre a inicial *negação arbitrária* dos conceitos da economia política por Marx[586]. Marx via a si mesmo ainda sobretudo enquanto "filósofo" (no sentido feuerbachiano)[587]. A crítica que ele estabelece aí à economia política *não é imanente*. Ou seja, a despeito do que ele afirma, *sua*

possível que o afastamento de Marx em relação ao "socialismo verdadeiro" também o tenha afastado de Leske. O contrato foi cancelado em fevereiro de 1847. Leske disputou por anos o adiantamento financeiro que concedeu contratualmente a Marx...

[585] Quando houver sobreposição de período de redação entre o conteúdo dos *cadernos* e o dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", estes serão apresentados primeiro.

[586] Um dos primeiros a destacar isso – ainda que brevemente – foi E. Mandel, no capítulo III de seu já citado *La Formation de la pensée économique de Karl Marx : de 1843 jusqu'à la rédaction du Capital*.

[587] Somente três anos depois, já bem mais avançado em seus estudos sobre economia política (e totalmente afastado do paradigma feuerbachiano), Marx se declarou "economista" (ver o "Prólogo" de seu livro *Miséria da Filosofia*, de 1847).

crítica não parte realmente dos pressupostos da economia política, revelando nela suas contradições (e possíveis pontos de ultrapassagem). Marx se vale de conceitos de outro campo do saber (a metafísica feuerbachiana) para supostamente revelar as incongruências da economia política.

Dentro dos *cadernos de Paris*, tendo em vista a cronologia de redação e dando destaque ao que nos parece rico para a análise, iniciaremos a apresentação pelo chamado "primeiro caderno" (dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"), redigido ao final de maio de 1844[588]. Nele vale analisar principalmente o trecho que ficou conhecido como *Entfremdete Arbeit und Privateigentum* [Trabalho alienado e propriedade privada][589]. É nessa passagem que Marx tentou compreender, pela primeira vez, tanto a origem da propriedade privada quanto a situação do processo de trabalho condicionado pela "alienação". Passemos à sua análise.

Marx inicia esse importante trecho anunciando que "admite os pressupostos [*Voraussetzungen*]" da economia política e sua linguagem (passando a trabalhar com as noções de propriedade privada; separação entre trabalho, capital e terra; salário; lucro do capital; renda da terra; divisão do trabalho; concorrência e valor de troca). Veremos o quanto essa "admissão dos pressupostos" é questionável. Na sequência, o autor comenta que constatou – com base na própria economia política (sobretudo, Adam Smith) – que o trabalhador resume-se à condição de mera mercadoria, tornando-se *mais miserável quanto mais poderoso é o que ele mesmo produz*; que a concorrência leva necessariamente à acumulação de capital em poucas mãos (portanto, ao monopólio da propriedade), acabando com a diferença entre capitalista e rentista fundiário e fazendo com que "toda a sociedade se divida em duas classes: a do *proprietário* [Eigenthümer] e a do *trabalhador* desapropriado [*Eigenthumslosen*]"[590].

---

[588] Segundo MUSTO, M., "Marx in Paris...", *op. cit.*.

[589] O título do trecho foi atribuído pela *MEGA1* (1932). Na primeira reprodução [*Erste Wiedergabe*] dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" na *MEGA2,* I.2 – reprodução que justamente não apresenta títulos –, essa passagem encontra-se entre as pp. 234-247. Antes desse trecho, sobretudo, Marx dispôs as anotações em colunas (três ou duas, a depender da parte), com a característica de comentários a excertos de autores (com destaque para A. Smith). É basicamente a partir daí que a redação de Marx flui para além dos excertos e adquire maior profundidade. Note-se ainda que, no capítulo sobre Heß (capítulo de número seis, particularmente em nota de rodapé dentro do item 6.3), justificamos nossa opção de tradução dos termos alemães *Entfremdung* e *Entäußerung*.

[590] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I". *In MEGA2*, *op. cit.*, p. 234. Segundo Musto, Marx iniciou a leitura da obra magna de Smith, *Riqueza das Nações*, em francês, em maio de 1844. Ou seja, tais excursos e comentários de Marx, do exato mesmo período, são diretamente baseados na leitura de Smith. Ver MUSTO, M., "Marx in Paris...", *op. cit.*

Marx protesta contra o fato de a economia política tratar da propriedade privada como algo dado e acabado, sem nos explicar sua *origem* ou *fundamento* [*Grund*]. Ele quer, portanto, subtrair o caráter *a-histórico* que a economia política imprime – enquanto "ciência da desumanização" – à realidade[591]. Caberia compreender, assim, o "desenvolvimento necessário" que teria conduzido à situação presente; a "conexão essencial" entre

> "propriedade privada, lucro, separação entre trabalho, capital e propriedade fundiária, troca e concorrência, valor e desvalorização dos homens [*Werth und Entwerthung d[es] Menschen*] [...] e toda essa alienação [*Entfremdung*] com o sistema do dinheiro."[592]

Como teria se passado esse "desenvolvimento necessário" até o presente? Qual teria sido a "conexão essencial" que levaria à perda do "valor humano"? Em suma: Marx pergunta-se pelo *fundamento* ou a *origem* de todo o processo que teria criado o presente capitalista.

Para respondê-lo, o autor critica indiretamente Smith, afastando o recurso deste a um suposto "estágio original fictício [*erdichteten Urzustand*]". Segundo Marx, ao pensar um estágio anterior, a economia política só "jogaria a questão para um período nebuloso"[593]. Não se deveria trabalhar, segundo ele, com a concepção "teológica" smithiana do "pecado original", que buscaria num passado distante a gênese das diferentes classes modernas de homens (entre elas, a dos trabalhadores). Seria necessário começar, antes de tudo, diz Marx, por "um fato econômico-nacional *presente*", a "alienação". Assim, nosso autor quer iniciar a compreensão do presente justamente *pelo trabalhador moderno em sua suposta condição "alienada" de trabalho*, para, *a partir dela*, explicar a origem das classes sociais contemporâneas.

Temos aí já um exemplo de uma crítica arbitrária de Marx às categorias da economia política, pois a noção de "alienação" impede a crítica coerente à visão smithiana da acumulação primitiva (na medida em que impede a compreensão da fundamentação real do presente)[594].

---

[591] Procedimento que, como se sabe, Marx realizará por toda a vida.

[592] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I", *op. cit.,* p. 235. A grafia alemã antiquada segue o original.

[593] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 235.

[594] A crítica de Marx a Smith tem um lado correto – é preciso encontrar o que vincula o presente ao passado, e, sobretudo, é necessário não recorrer a um passado fictício. Todavia, considerar como *fundamento* [*Grund*] da realidade presente o "trabalho alienado" é a nosso ver um equívoco; é confundir *reprodução* com

Considerando a alienação do trabalho o fundamento do presente, Marx passa em seguida a um análise aprofundada da alienação e suas supostas diversas dimensões.

As dimensões do trabalho alienado e a característica da essência humana (para o Marx de 1844)

A primeira dimensão do "trabalho alienado" consistiria na condição do trabalhador frente a seu próprio produto, que não lhe pertenceria. O resultado do trabalho, o ser-objeto que repousa afinal separado do processo de trabalho, expressaria a "desessencialização" (perda de ser) do trabalhador. Diz Marx:

> "Quanto mais riqueza ele produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e escopo, tanto mais pobre torna-se o trabalhador. Quanto mais mercadorias cria, mais barato se torna, enquanto mercadoria, o trabalhador. Com a *valorização* do mundo das coisas [Verwerthung *der Sachenwelt*], aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo humano [Entwerthung *der Menschenwelt*]. O trabalho [*Die Arbeit*] não produz apenas mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria, na relação em que produz as mercadorias em geral."[595]

Como se vê, temos aí a teoria apresentada por M. Heß sobre a alienação derivada do processo moderno de trabalho. Contra tal alienação – vimos no capítulo sexto –, Moses Heß propôs uma "filosofia do ato" ou "filosofia da praxis", uma suposta nova forma de atividade de trabalho. Marx toma também de Heß – ambos em última instância baseados abstratamente na filosofia de Feuerbach – a ideia de que o processo de trabalho capitalista é a "desvalorização" do "homem". Mas se o "trabalho alienado" é tal "desvalorização", supõe-se a existência de um "valor humano". O mínimo que podemos dizer é que tal ideia de "valor", se estendida à produção teórica posterior de Marx, gera uma confusão bastante prejudicial[596].

---

produção. É certo que a presente forma capitalista de trabalho (que não se *caracteriza* pela "alienação", como veremos) repõe ou *reproduz* o modo de produção capitalista, mas não é certo que essa forma de trabalho pôs ou *produziu* este modo de produção. O que produziu (e ainda produz) o presente capitalista foi (e é) a acumulação originária, como revelou Marx muito depois, ao final do livro primeiro de *O capital* (numa crítica propriamente imanente a Smith). Assim, o erro de Smith consistiu mais em entender a acumulação originária – que chama de *previous accumulation* [acumulação anterior] – como um processo idílico, do que em supô-la. Ao negar o recurso a uma acumulação anterior, baseado no "conceito" de "alienação", o Marx de 1844 respondeu ao erro de Smith com outro erro. Esse erro é coerente, como veremos, com sua posição política que despreza a "mera" abolição da propriedade privada capitalista.

[595] *Idem, ibidem*, p. 235.

[596] Por exemplo, ler *O capital* à luz dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844 projeta sobre a obra madura de Marx uma noção de *valor* inexistente nela (ou melhor, *contrária* ao que consta nela). É

Nota-se ainda, na citação acima, uma *teoria da pauperização*. Quanto mais riqueza o trabalhador produz, tanto mais pobre ele fica. No limite, isso levaria ao esvaziamento completo do trabalhador, ou seja, à sua morte por inanição. É o que Marx reafirma dois parágrafos à frente: "a realização do trabalho aparece a tal grau como desefetivação [*Entwirklichung*] que o trabalhador se desefetiva até morrer de fome"[597]. Em seguida, uma vez mais: "Quanto mais o trabalhador se apropria do mundo exterior, da natureza sensível, por meio de seu trabalho, tanto mais ele perde em meios de subsistência [...]"[598]. A *teoria da pauperização* aqui presente é – a despeito dos limites da economia política sobre esse tema – outra manifestação da crítica arbitrária realizada por Marx. Graças à antropologia feuerbachiana, nosso autor não aceita conceitos-chave da economia política (como o conceito de "valor"), e, por isso mesmo, está mais longe ainda de compreender o funcionamento da *esfera da produção capitalista* (onde se cria valor e sobretudo *mais-valor*). Para o Marx antropológico-naturalista de 1844 – um pouco ao modo de Lavoisier, para quem "na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma" –, a perda de ser de um lado (o

isso que fez, por exemplo, Lukács, em sua *Para a Ontologia do Ser Social*, do final dos anos 1960. Ao recuperar ideias centrais dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" e a concepção ética nelas embutida, Lukács considerou as noções de "valor" [*Wert*] e "dever" [*Sollen*] comportamental como características do suposto "ser genérico do homem". O "valor", para Lukács, seria aquilo que influi "prevalentemente na posição de finalidade [*Zielsetzung*] e princípio da apreciação do produto realizado" (Cf. LUKÁCS, G., *Para a Ontologia do Ser Social*. Obras de Georg Lukács, vol. 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2017, p. 68). Algo é "valorado", segundo Lukács, quando produzido conforme sua *finalidade*; quando o "pôr teleológico" pode se realizar adequadamente à "prévia-ideação". A atividade de "valoração", portanto, estaria em última análise determinada pelos sujeitos produtores. A despeito do que chama de "causalidade" (a dimensão "objetiva" determinante do ato produtivo), o valor afinal seria conformado pela "teleologia" e seu elemento subjetivo. Assim, enquanto para Marx em *O capital* o valor [*Wert*] é um elemento produzido "pelas costas dos sujeitos" graças à forma dúplice do trabalho sob o capitalismo (particularmente pela dimensão *abstrata* desse trabalho), para Lukács o "valor" seria uma determinação do suposto "ser social" e do "pôr teleológico" consciente e trans-histórico humanos. Ainda em *Para a Ontologia do Ser Social*, a confusão de Lukács se amplia: perguntando-se sobre o caráter subjetivo ou objetivo desse "valor", o autor afirma que "temos ainda de tratar com [sic] um modo de manifestação [*Erscheinungsweise*] mais elementar do valor [*Wert*], com [sic] o valor de uso [*Gebrauchswert*] [...]" (*idem, ibidem*, p. 69). Assim, para Lukács o *valor de uso* é um *modo de manifestação* do "valor" [do ser social]. Para Marx, pelo contrário, o *valor de troca* é um modo de manifestação do valor (ver capítulo I de *O capital*). O amparo nos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844 levou Lukács a confundir valor de uso e valor – justamente o que Marx condenou na economia política por impedir a compreensão correta do conceito de mais-valor [*Mehrwert*]. Não espanta, portanto, que Lukács tenha defendido que a *lei do valor* teria validade para todas as formações sociais (para as pré-capitalistas e para as socialistas/comunistas). (Ver LUKÁCS, G., *Prolegômenos e Para a Ontologia do Ser Social*. Obras de Georg Lukács, vol. 13. Maceió: Coletivo Veredas, 2018, pp. 630-31). É certo que em sua *Ontologia* Lukács apresentou também uma outra noção de "valor", que chamou de "valor econômico" [*ökonomische Wert*]. Ela, entretanto, assim como a anterior, *não tem a ver* com a noção de *valor* desenvolvida por Marx em *O capital*. Em Lukács, "valor econômico" diz respeito a uma suposta lei geral, trans-histórica, de redução do tempo de trabalho socialmente necessário (ver bom comentário em VAN DER LAAN, M., *O valor na ontologia lukácsiana: alcances e limites*. Campinas: Ed. IFCH/Unicamp [tese de doutorado], 2020, particularmente capítulo II). Tais equívocos lukacsianos sobre valor, a nosso juízo, parecem ter base nas concepções éticas e humanistas de Heß (a ideia do "valor humano"). Ver, quanto a isso, nosso capítulo n. 6.

[597] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I", *op. cit.,* p. 236.

[598] *Idem, ibidem*, p. 237.

lado do trabalhador) equivaleria a ganho de ser do outro (o lado do capital). Aqui, o *fundo* geral que o operário perde, a essência humana, tem de reaparecer no polo oposto, do lado do ser *alienado* e autonomizado, o capital. Em tal concepção equivocada, *não surge nenhum valor a mais* nem pode se dar melhora *absoluta* na condição de vida do operário (no quesito aumento dos meios de subsistência consumidos, o que não se refere a grau de exploração). Aqui concebe-se apenas a transferência do "valor" humano de um lado para o outro, até o esvaziamento completo do proletário. É a ideia de Feuerbach de que a "essência humana" foi projetada no ser alheio e tem de ser *recuperada.* Tais concepções serão depois apontadas pelo próprio Marx como equivocadas, sob diversos aspectos[599].

Retornemos à análise da suposta dimensão da alienação presente no objeto produzido sob a forma capitalista. Na sequência imediata, em trecho também importante, Marx sintetiza da seguinte forma a "alienação" do objeto:

> "[...] o objeto que o trabalho produz, seu produto, confronta-o como *uma essência estranha* [ein fremdes Wesen], como uma potência independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixa em um objeto [*Gegenstand*], que se torna coisal [*sachlich*], é a *objetivação* [Vergegenständlichung] do trabalho. A realização do trabalho é sua objetificação [*Vergegenständlichung*]. Essa realização do trabalho aparece no estado econômico-nacional como a *desefetivação* do trabalhador, a objetificação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como estranhamento, como alienação [*die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung*]."[600]

Em suma, com esse estranhamento sentido pelo trabalhador em relação ao objeto criado por ele mesmo, dar-se-ia o "primeiro aspecto da alienação".

Marx passa então a analisar *outros aspectos da alienação*, mas todos eles seriam desdobramentos do primeiro. Eis por que diz-nos o seguinte: "Na determinação de que o

---

[599] Na década de 1850, nos chamados *Grundrisse* (manuscritos de 1857/58), Marx negou definitivamente a teoria da pauperização. Um bom comentário sobre a superação dessa teoria por Marx pode ser encontrado em ROSDOLSKY, R., *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx,* Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2011, item 5 do "adendo" à parte III. Sob outros aspectos, pode-se dizer que esse tipo de teoria foi criticado por Marx ao se contrapor também a T. Malthus e a J. S. Mill. O primeiro defendeu a concepção de um *fundo fixo* de meios de subsistência da população de um determinado país. O segundo (entre outros), defendeu a existência de um fundo fixo de salários. Marx, no geral, em *O capital*, demonstrou a enorme *elasticidade* das categorias econômicas capitalistas, possibilitada pelo *mais-valor* (sobretudo em sua forma *relativa*). Boa introdução à crítica de Marx a Malthus e à teoria do "fundo salarial" encontra-se em RUBIN, I., *História do Pensamento Econômico.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014, capítulos 31 e 34.

[600] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I", *op. cit.,* p. 236. Como se vê, Marx usa aí como relativamente intercambiáveis os termos *Entäußerung* e *Entfremdung*. Já comentamos em nota de rodapé, no capítulo sobre Heß, nossa opção de tradução desses termos.

trabalhador está relacionado *ao produto de seu trabalho* como um objeto estranho residem todas as consequências"[601]. E quais seriam essas consequências? Antes de tudo, o que ele chama de "segundo aspecto da alienação": a alienação em relação ao próprio *ato de trabalhar*.

Diz Marx, quanto a essa segunda dimensão da alienação, referente à atividade de trabalho:

> "Mas o estranhamento [*Entfremdung*] não se mostra apenas no resultado [o objeto, *RP*], e sim também no *ato de produção* [Akt der Produktion], dentro da própria *atividade produtiva* [produzierenden Tätigkeit]. Afinal, como poderia o trabalhador encarar o produto de sua atividade como estranho [*fremd*] se não se estranhasse no próprio ato de produção? O produto é apenas o *resumé* [resumo] da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a alienação [*Entäußerung*], a própria produção deve ser a alienação ativa, a alienação da atividade, a atividade da alienação [*die Thätigkeit der Entäußerung*]. No estranhamento do objeto de trabalho apenas se resume [todo] o estranhamento [*Entfremdung*], a alienação [*Entäußerung*] da própria atividade do trabalho."[602]

Esclarecendo em que consistiria essa alienação em relação ao próprio *ato de trabalhar*, Marx afirma que ela seria resultado da situação em que "o trabalho é *externo* [äußerlich] ao trabalhador"[603]. Conceituando essa "exteriorização", afirma que ela ocorre porque o trabalho

> "não pertence à sua [do trabalhador] essência [*Wesen*], e que por isso ele não se afirma mas se nega em seu trabalho, que ele não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve energia física e espiritual livre, mas perde a *physis* [natureza] e arruína o espírito. O trabalhador, portanto, está junto a si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Ele está em casa quando não trabalha e fora de casa quando trabalha. Seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas forçado. [...] Enfim, a externalidade [*Äußerlichkeit*] aparece ao trabalhador no fato de que ele [o "trabalho", *RP*] não é seu, mas de outrem, de que não lhe pertence, e de que ao trabalhar não pertence a si mesmo, mas a outrem."[604]

---

[601] *Idem, ibidem*, p. 236. No mesmo parágrafo, curiosamente, Marx faz uma referência indireta a Feuerbach, revelando que está aplicando seu método: "É igual na religião. Quanto mais o homem coloca em Deus, menos ele retém em si mesmo".

[602] *Idem, ibidem*, p. 238. Uma vez mais, note-se o uso praticamente intercambiado, como sinônimos, dos termos alemães *Entfremdung* e *Entäußerung*.

[603] *Idem, ibidem*, p. 238. Apesar de semelhanças formais, não temos aí ainda a noção de "força de trabalho", que Marx só desenvolverá na década seguinte. Aqui o trabalho é considerado "externo" ao trabalhador pois separado da "essência humana". Tal análise não existirá depois.

[604] *Idem, ibidem*, p. 238. Veja-se esta outra afirmação de teor feuerbachiano: "Assim como na religião a atividade própria da imaginação humana, do cérebro humano e do coração humano, atua independentemente do indivíduo, ou seja, como uma atividade estranha [*fremd*], divina ou diabólica, a atividade

Como se vê, para o Marx de 1844 o trabalhador não se sente "fora de si" no trabalho porque é *explorado*, mas porque está deslocado da "essência humana".

À frente veremos com mais calma as determinações que Marx atribui ao trabalhador e a seu trabalho sob o capitalismo (forma que ele chama de "trabalho para aquisição"); então colocaremos melhor em questão a historicidade de tais determinações. Sigamos no problema das dimensões da alienação.

Em tom bastante heßiano, nosso autor afirma que o "homem", por estar *carente da "livre-produção"* – ou seja, por não operar numa forma orientada a um *fim*, mas como *meio* para suprir necessidades –, estranhou-se de si [numa *Selbstentfremdung*] e rebaixou-se à *condição de animal*. Subtraído do que lhe seria característico, premido pela *necessidade*, o homem "só se sente livre e ativo em suas funções animais: comer, beber e procriar"[605]. Como se vê, aqui, como no *Manuscrito de Kreuznach* e nos *Anais Germano-Franceses,* a reflexão de Marx ainda está centralmente voltada à compreensão da *differentia especifica* do gênero humano. A base geral da reflexão de Marx é ainda antropológica.

É por isso que na sequência imediata ele determina o *terceiro aspecto da alienação* como *a separação em relação ao ser genérico* [*Gattungswesen*] do homem. Diz Marx:

> "Temos agora uma terceira determinação [*dritte Bestimmung*] do trabalho alienado a partir das duas anteriores.
>
> O homem é um ser genérico [*Gattungswesen*], não apenas porque prática e teoricamente faz de seu gênero [*Gattung*], como das outras coisas, seu objeto, mas também porque – e esta é apenas outra expressão para a mesma coisa – se relaciona consigo mesmo como o gênero vivo, presente, no sentido de que se comporta como um ser *universal* [universellen] e, portanto, livre [*freien*]."[606]

Aqui começam a surgir alguns traços que, conforme o Marx de 1844, caracterizariam a essência humana (o "ser genérico" do homem). São eles a "universalidade" e a "liberdade". Novos traços surgirão.

Marx explica então que a "natureza" é o "*corpo inorgânico* [unorganische Leib] do homem", pois este tem de ficar num "processo contínuo com ela [a natureza] para não

do trabalhador não é sua autoatividade [*Selbsttätigkeit*]. Pertence a outra pessoa, é a perda de si mesmo". Cf. *idem, ibidem*, pp. 238-39.

[605] *Idem, ibidem*, p. 239.

[606] *Idem, ibidem*, p. 239.

morrer"[607]. Trata-se de uma relação metabólica (todavia seria errôneo, diz Marx, esquecer que "o homem faz parte da natureza" e que, na realidade, "a natureza está conectada consigo mesma [ao estar conectada com o homem]"[608]). Ao trabalhar, ao operar tal relação metabólica, o homem se reproduziria como ser genérico vivo. Por isso, o "trabalho" [*die Arbeit*], sem determinações ou qualificações, seria o fundamento do ser genérico. Eis por que, para o Marx de 1844 (e, nisso, seguindo absolutamente M. Heß), o "trabalho" não poderia ser um *fim em si mesmo*; deveria ser um *meio* para a manutenção da vida do *gênero humano* (este sim o verdadeiro fim).

A essa altura do texto, em outra passagem importante, Marx adianta mais um traço supostamente característico da "essência humana". Diz ele que

> "a vida produtiva é a vida do gênero [*Gattungsleben*]. É vida gerando vida. Todo o caráter de uma species, seu caráter de gênero, reside no modo da atividade real, e a atividade livre e consciente [*bewußte*] é o caráter do gênero humano."[609]

Além de "universal" e "livre", a suposta essência humana recebe também o qualitativo de *consciente*. Seria justamente esse terceiro elemento, a *consciência*, que faltaria aos animais: "O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não é diferente dela. É *ela*"[610]. Para o Marx antropólogo, o homem teria se diferenciado dos animais por se diferenciar de sua própria atividade vital, por tê-la colocado – de modo *consciente* – frente a si mesmo como objeto:

> "O homem faz da sua atividade vital um objeto da sua vontade [*Wollens*] e da sua consciência [*Bewußtseins*]. Ele tem atividade vital consciente [*bewußte Lebensthätigkeit*]. A atividade vital consciente distinguiu [*unterscheidet*] o homem diretamente da atividade vital animal. *Precisamente apenas por isso ele é um ser genérico* [Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen]. Ou ele só é um ser consciente – ou seja, sua própria vida é um objeto para si – precisamente porque ele é um ser genérico. Só por isso sua atividade é atividade livre."[611]

---

[607] *Idem, ibidem*, p. 240.

[608] *Idem, ibidem*, p. 240. Marx retomará a compreensão da natureza enquanto "ser inorgânico do homem" (embora com um fundo filosófico diferente, não feuerbachiano) no trecho chamado de "Formas que precedem a produção capitalista", dos *Grundrisse.*

[609] *Idem, ibidem*, p. 240.

[610] *Idem, ibidem*, p. 240.

[611] *Idem, ibidem*, p. 240. O grifo itálico é nosso.

Noutra passagem que vale destaque, Marx desenvolve a suposta diferença entre a forma de produção do homem e a do animal. Ela consistiria – conforme já apresentara Heß, e comentamos no capítulo sexto – na ideia geral de que o animal produz unilateralmente, sempre igual, sempre o mesmo, de acordo com a carência; já o homem produziria universalmente, livremente, criando novas objetividades, de acordo com a sua consciência. Diz Marx, numa longa mas importante passagem:

> "É claro que o animal também produz. Ele constrói um ninho, ou moradias, como as abelhas, castores, formigas etc., mas só produz o que carece diretamente para si ou sua cria; [o animal] produz unilateralmente [*einseitig*], ao passo que o homem produz universalmente [*universell*]; [o animal] produz apenas sob a regra da necessidade física imediata, ao passo que o homem produz livremente a partir da necessidade física e *só produz verdadeiramente ao estar livre desta*; [o animal] apenas se produz, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; seu produto [do animal] pertence diretamente a seu corpo físico, ao passo que o do homem é confrontado livremente. O animal se forma apenas de acordo com a medida e a necessidade da species a que pertence, ao passo que o homem sabe produzir de acordo com a medida de cada species e sabe aplicar a medida inerente ao objeto em todo lugar; o homem, portanto, também conforma segundo as leis da beleza."[612]

Ao criar um mundo para si, uma nova objetividade conforme sua medida, à sua imagem e semelhança, o homem se afirmaria enquanto "ser genérico". A "natureza" não seria apenas posta pela técnica humana, mas, muito mais, diz Marx, "aparece como *sua* obra e sua efetividade"[613]. Criar um mundo conforme as leis da beleza e se contemplar nele – tal seria o propósito originário do "trabalho". O trabalho alienado, entretanto, teria retirado do "homem" o seu próprio corpo e a natureza, roubando-lhe a essência. O "homem" estaria separado ou desligado de tudo – inclusive dos outros homens. Caberia por isso operar uma *religação.* Não à toa, na sequência Marx explica o que seria a quarta e última dimensão da alienação: *a alienação dos homens entre si*. Diz nosso autor:

> "Uma consequência imediata do fato de o homem estar alienado [*entfremdet*] do produto de seu trabalho, de sua atividade vital, de seu ser genérico, é a alienação [*Entfremdung*] do homem com o homem. Quando o homem está frente a si mesmo, *outro* homem contrapõe-se a ele. [...] [Todas as dimensões vistas da alienação aplicam-se] ao trabalho e ao objeto do trabalho do outro homem.

[612] *Idem, ibidem,* p. 241. O itálico é nosso. "O homem é a medida de todas as coisas", diria o sofista antigo Protágoras.

[613] *Idem, ibidem*, p. 241.

> Em geral, a proposição de que o homem está alienado [*entfremdet*] de seu ser genérico significa que um homem está alienado do outro, assim como cada um deles está alienado da essência humana [*dem menschlichen Wesen entfremdet ist*]."[614]

Assim, por separar-se de si mesmo, por perder-se de seu ser genérico, separar-se-ia o homem também dos outros homens. A sociabilidade humana tornar-se-ia atomizada. Tal seria a *quarta dimensão* da alienação, muito sumariamente expressa por Marx.

Antes de avançar, porém, recapitulemos as dimensões da "alienação" segundo o Marx de 1844, bem como as características da "essência humana". É com base nesses elementos que ele em seguida desenvolve a suposta característica do trabalho proletário sob o capitalismo (que então chama de "trabalho para aquisição"), bem como apresenta um *programa político* ("socialista verdadeiro").

Quanto às dimensões da alienação, temos, portanto: 1) a alienação dos homens frente a seu próprio *objeto* (seu produto); 2) a alienação dos homens frente à própria *atividade* de trabalho; 3) a alienação dos homens em relação a seu *ser genérico*; 4) a alienação dos homens *entre si*. Quanto às características da suposta essência humana, temos (ao menos) expressamente: 1) liberdade; 2) universalidade; e 3) consciência[615].

---

[614] *Idem, ibidem*, p. 242.

[615] Ainda que não tão demarcadamente expresso nos trechos do manuscrito, evidentemente também seriam características da "essência humana", para o Marx de 1844, a *sociabilidade humana* (ou associação) e a *objetivação* não alienada, o trabalho não alienado (a situação em que o homem coloca sua própria vida, conscientemente, como objeto). Poderíamos dizer então que, a rigor, as características da essência humana, para o Marx de 1844, seriam: 1) trabalho (não alienado); 2) sociabilidade (vida como "ser social"); 3) consciência; 4) liberdade; e 5) universalidade. Uma vez mais, vale notar a herança aristotélica e feuerbachiana sobre Marx. Na tese de número 53 dos seus "Princípios da filosofia do futuro", Feuerbach dialoga com Aristóteles e apresenta o homem como um ser superior aos animais por sua "universalidade", "liberdade" e "totalidade". Já Aristóteles, como se sabe, no primeiro capítulo da *Política* define o homem como um *ζῷον πολίτικον*, um animal político (no sentido de *polis,* cidade), portanto demarcado pela sociabilidade. Nesse mesmo capítulo, Aristóteles insiste sobre a precedência do "todo" (ou da "universalidade") em relação às partes (o Estado, a associação humana, seriam primeiros frente aos indivíduos isolados). Além disso, Aristóteles defende o caráter distintivo *racional ou consciente* do homem. Ao comparar – exatamente como Marx – o homem com as abelhas, Aristóteles argumenta que o homem teria um grau maior de sociabilidade devido ao dom da palavra (forma de expressão da razão, pensamento, discurso, *logos*). Já na *Física* (capítulo 8, Livro II), Aristóteles se dedica à reflexão da *teleologia* (trabalho ordenado a um fim) e argumenta que a finalidade na produção humana se diferenciaria da finalidade na produção animal pois o primeiro operaria com *tékhne* (com arte e liberdade) e o segundo apenas em acordo com a *physis* ("natureza"). Aristóteles traz como exemplo a formiga – também utilizada por Marx – e as aranhas. Curiosamente, também nesse trecho, como em Marx, Aristóteles defende que o homem produz *para tornar o mundo seu objeto*, e chega até a considerar a possibilidade de a *tekhne* humana – adequada às medidas e leis da beleza – completar ou melhorar a "natureza". Como é sabido, no capítulo V do livro primeiro de *O capital*, Marx traz novamente o exemplo da abelha e discorre sobre o problema da produção consciente (teleológica) realizada pelo homem. Em *O capital*, entretanto, dá-se apenas um *recurso à abstração dentro de um processo dialético expositivo geral*, não uma conceituação antropológica visando a fundar uma teoria a respeito da "essência humana". Quanto a isso, ver BENOIT, H., "Marx e a antropologia", *in Revista Maisvalia*, número 4*,* São Paulo: Tykhe, 2009.

Propriedade privada como resultado *da alienação*

Vimos que Marx criticou Smith por recorrer a um estágio anterior de acumulação. Na ocasião, nosso autor afirmou ser necessário refletir a respeito de um "fato econômico-nacional *presente*". Por isso, partiu para a análise da "alienação do trabalho". Tendo realizado tal análise, Marx retorna agora ao problema da propriedade privada, buscando mostrar como ela supostamente *resulta* do "trabalho alienado".

Uma nova determinação da noção de alienação é apresentada aqui. Ela não seria apenas resultado de um processo de exteriorização ou objetivação deturpada, que desessencializaria o produtor. Mais do que isso, ela seria também a apropriação – dessa essência perdida – por *outro homem*. Há aqui, portanto, uma prototeoria da divisão da sociedade em classes.

Pergunta, por exemplo, Marx: "Se a minha própria atividade não é minha, sendo uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence?". E responde logo em seguida: "A um ser diferente de mim. Quem é esse ser? Os deuses?". Esse outro ser, por mais que possa parecer "os deuses" em outras civilizações, é na realidade o ser humano[616]. Curiosamente, as civilizações aí citadas por Marx, que teriam os "deuses" como ser apropriador, são as que ele anos depois reuniu sob o conceito de "Modo de Produção Asiático". Eis o que diz, ainda em 1844: "Porém, nos primórdios a produção principal, como a construção de templos etc., no Egito, Índia, México, aparece tanto a serviço dos deuses, quanto o produto pertence aos deuses"[617].

É no mínimo curioso que Marx cite aí as civilizações que depois reunirá sob a noção de Modo de Produção Asiático, ou seja, justamente as que analisará como demarcadas pela *ausência de propriedade privada da terra, das classes e da luta de classes*. Ele claramente vê já em tais sociedades – ainda que não tenha uma caracterização mais desenvolvida delas – um processo de *alienação* do trabalho[618]. A "alienação" estaria, assim,

[616] Todos os trechos em MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I", *op. cit.*, p. 242.

[617] *Idem, ibidem*, p. 242.

[618] Não há registro de que Marx já tivesse clareza, em 1844, dessa ausência de propriedade sob as sociedades de tipo "asiático" (mesmo as localizadas na América). Entretanto, muito provavelmente Marx já conhecia os textos de Hegel que comentavam traços específicos do Oriente, entre eles a "imutabilidade" e o "despotismo oriental" (noção, esta última, que aparece no *Manuscrito de Kreuznach*, de 1843). Ver comentário em BENOIT, H., "A luta de classes como fundamento da história", *in* TOLEDO, C. N de. (Org.). *Ensaios sobre*

na origem de todas as grandes civilizações conhecidas, *mesmo naquelas cuja história se perde na memória e nos registros*. A "alienação" seria, para o Marx de 1844, uma *categoria trans-histórica, anterior à propriedade privada.*

O produto do trabalho alienado teria de estar na posse de outra pessoa (é a prototeoria da divisão da sociedade em classes). Frente ao que se esfola, haveria de surgir o que frui. Cabe entretanto questionar: o que teria vindo antes? A alienação em relação ao próprio produto do trabalho ou a apropriação do produto do trabalho de um por outrem? Como já ficava evidente pela própria ordem expositiva (que privilegiou a alienação do trabalho, isoladamente), para o Marx jovem hegeliano de 1844 *a alienação em relação ao produto do próprio trabalho – uma autoalienação – seria anterior à apropriação desse produto por outrem.* Esta apropriação por outrem apenas *manifestaria* – numa relação externa – a duplicidade já contida na autoalienação. Eis por que Marx diz que "[t]oda autoalienação do homem de si mesmo e da natureza *surge* na relação [...] com outras pessoas diferentes dele"[619]. A autoalienação seria *lógica e historicamente anterior* à apropriação. Diz ainda Marx:

> "Através [*Durch*] do trabalho alienado, o homem não apenas cria sua relação com o objeto e o ato de produção como forças estrangeiras e hostis; ele também cria a relação em que outros homens estão frente à sua produção e seu produto, bem como a relação em que ele está frente a tais homens. Assim como ele [realiza] sua própria produção para se desefetivar,

---

o Manifesto comunista. Campinas: Xamã/Editora da Unicamp, 1998. Para as análises de Marx sobre o Modo de Produção Asiático, ver a sua carta de 2 de junho de 1853 a Engels; a réplica deste em 6 de junho de 1853; a carta de Marx em 14 de junho de 1853 a Engels; o trecho dos chamados *Grundrisse* conhecido como "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen" [Formas que precedem a produção capitalista]; *O capital*, livro primeiro, fim do capítulo XI e fim do capítulo XII. Também no famoso prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política* o elemento asiático aparece, como primeiro modo de produção da história (após o comunismo primitivo, que não seria propriamente um modo de produção). Marx, em *O capital*, demonstra ter conhecimento desse especifico modo de produção com base no que falaram dele os próprios autores da antiguidade greco-romana. Ao final da vida, Marx ainda estava às voltas com a questão, como se vê em seus estudos comparativos sobre história da propriedade fundiária, realizados entre os anos de 1879 e 1880 (ver em MARX, K., *Über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879–80*, editado por Hans-Peter Hastick, Frankfurt/Nova York: Campus, 1977). Nunca é demais lembrar que o conceito de Modo de Produção Asiático foi deixado de lado por Engels, em seu *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* [A origem da família, da propriedade privada e do Estado]. Daí advém boa parte das leituras que, erroneamente, consideram que haveria propriedade privada sob a forma asiática de produção. Bom comentário pode ser encontrado no mesmo artigo de Benoit, listado acima. O conceito de "Modo de Produção Asiático", entretanto, foi apagado da história do marxismo sobretudo pelo fenômeno burocrático stalinista. Sobre isso, ver também o artigo de Benoit.

[619] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I", *op. cit.,* p. 243. Itálico é nosso. Na sequência desse trecho, Marx faz referência indireta a Feuerbach e explica que o mesmo processo ocorreria na alienação religiosa. No caso, a potencialização de outro homem se realizaria na valorização do sacerdote, do padre etc.

> para seu castigo, assim como ele faz seu próprio produto como perda, como um produto que não lhe pertence, assim ele cria o domínio de quem não produz sobre a [sua] produção e sobre o [seu] produto. Assim como ele aliena sua própria atividade, apropria para o estranho a atividade que não é dele."[620]

Como se vê, a autoalienação não só seria *anterior* à apropriação, não só engendraria essa relação de apropriação, como *cederia o objeto a ser apropriado* (a autoalienação, diz Marx, "apropria para o outro" o objeto, ao desapropriar-se dele). Mais claro do que o seguinte trecho seria difícil: "A *propriedade privada* é portanto o produto, o resultado [*das Resultat*], a consequência necessária [*notwendige Konsequenz*] do *trabalho alienado*, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo"[621]. Marx é tão claro quanto a isso que argumenta até que a concepção de que a propriedade privada seria anterior ao trabalho alienado estaria equivocada; seria uma concepção falsa, *advinda da economia política*, a "ciência da desumanização". Diz nosso autor:

> "Entretanto [ou seja, contrariando a concepção que apresentou acima, sobre a anterioridade da alienação, *RP*], herdamos o conceito de *trabalho alienado* (e de *vida alienada*) da economia nacional enquanto um resultado [*Resultat*] do *movimento da propriedade privada*. Mas uma análise desse conceito mostra que, em vez de a propriedade privada aparecer como fundamento [*Grund*], como causa originária [*Ursache*] do trabalho alienado, ela é antes uma consequência [*Consequenz*] dele, assim como os deuses não são originalmente a causa, mas o efeito da aberração intelectual humana. Mais tarde esse relacionamento se transforma em interação mútua."[622]

O final da citação é bastante esclarecedor. Ele revela que Marx está aplicando o método de Feuerbach quanto à alienação religiosa. Vimos que Feuerbach se diferenciava de Bauer na análise da alienação religiosa por não a tratar como *o* grande mal a ser extirpado. Feuerbach, nesse sentido, parecia deixar sempre aberta uma janela para o sagrado (inclusive, negava a si a alcunha de "ateu"). Ele queria *ressacralizar* a vida material e sensível. Os deuses não seriam o grande mal – seriam apenas uma consequência da autoalienação humana, o suposto verdadeiro problema. Aqui teríamos a mesma coisa: a propriedade privada não seria a origem dos problemas, mas sua mera consequência. A rigor, mesmo o outro que apropriaria – o capitalista – não seria o "culpado" dessa desvirtuação, mas sim o trabalhador, que se

[620] *Idem, ibidem*, pp. 243-244.
[621] *Idem, ibidem*, p. 244. O itálico é de Marx.
[622] *Idem, ibidem*, p. 244.

"autoalienaria" no trabalho. Este é que cederia – "apropria para o outro" – seu objeto. A nosso ver, de tal concepção deriva-se facilmente uma linha política pequeno-burguesa.

Em suma: a *alienação é, para o Marx de 1844, o fundamento da propriedade privada*. Somente depois de surgida a propriedade privada poderia haver uma "interação mútua" entre ela e a alienação (uma alimentando a outra). A alienação *produz* a propriedade privada, esta, no máximo, *reproduz* aquela.

Talvez devido às dificuldades do tema, Marx interrompe aqui, um tanto bruscamente (após pequenos rodeios), o chamado "primeiro caderno" dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos". Temos agora de passar ao chamado "terceiro caderno", no qual as *conclusões políticas* de sua concepção sobre a anterioridade da alienação ficarão mais claras.

Marx rejeita o comunismo por este querer apenas abolir a propriedade privada

Passemos ao chamado "terceiro caderno" dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (pulamos o "segundo caderno", dado que quase completamente se perdeu). Analisemos particularmente o trecho correntemente chamado de *Privateigentum und Kommunismus* [Propriedade privada e comunismo][623]. Nele encontraremos importantes determinações do *programa* político de Marx. Mais propriamente, ficará claro que nosso autor está seguindo teoricamente M. Heß, em sua crítica ao "comunismo grosseiro" por supostamente "apenas querer abolir a propriedade privada" sem abolir o "trabalho alienado". A linha geral da crítica de Marx, aqui, é já adepta do "socialismo verdadeiro".

Marx inicia esse trecho do chamado "terceiro caderno" discriminando as limitações do comunismo; apresenta o comunismo – no segundo adendo à p. XXXIX do original – enquanto "abolição [*aufhebung*] da autoalienação que faz o mesmo caminho da autoalienação"[624]. Aí já soa a nota da crítica que reaparecerá: Marx descreve o que entende por "comunismo" como uma tentativa de superação da propriedade privada *que ainda estaria emaranhada nas teias da propriedade privada*. O comunismo, segundo Marx, "consideraria a propriedade privada, antes de tudo, apenas em seu aspecto objetivo". Para piorar, esse aspecto objetivo assumiria "o trabalho como a sua essência". O primeiro erro desse comunismo,

[623] O nome é atribuído pela *MEGA1*. O trecho consta entre as pp. 260-275 da *MEGA2* I.2 (*Erste Wiedergabe,* "primeira reprodução"). Vale ressaltar que esse trecho teria sido escrito, segundo M. Musto, em agosto de 1844. Ver MUSTO, M., "Marx in Paris:...", *op. cit.*

[624] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft III", *op. cit.,* p. 261.

portanto, consistiria em não compreender o caráter *subjetivo* da propriedade privada, ou seja, sua "raiz" na autoalienação. Assim, para Marx, a avaliação do problema, por parte desse "comunismo", seria superficial.

O segundo erro desse comunismo consistiria em defender uma suposta forma particular de trabalho, "o trabalho nivelado, parcelado, não livre". Para Marx, esse comunismo defenderia justamente o *ápice da forma alienada de trabalho*, a forma moderna, a que produziria a *essência* da propriedade privada. Tal forma de trabalho "nivelada" e "parcelada", segundo nosso autor, não deveria ser defendida, mas abolida[625].

Marx explica então que essa seria uma forma "rude" ou "grosseira" de comunismo – um comunismo ainda afetado pelo seu contrário, a propriedade privada. Para o autor, esse comunismo padeceria do seguinte mal:

> "[...] o domínio da propriedade *coisal* [sachlichen] é tão grande sobre ele, que deseja destruir *tudo* o que não pode ser possuído [*besessen*] por todos enquanto *propriedade privada*; ele quer abstrair *violentamente* do talento etc.; a *posse* física imediata é seu único propósito de vida e existência; a determinação de *trabalhador* não é abolida, mas estendida a todas as pessoas; a relação da propriedade privada continua sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas."[626]

Como se vê, Marx basicamente segue os apontamentos de Heß, contra o "comunismo grosseiro", apresentados cerca de um ano antes, na revista *Vinte e uma folhas* (veja-se capítulo sexto). O Marx de 1844 nega o "comunismo grosseiro" por querer abolir a propriedade privada e estabelecer "apenas" a posse a todos[627]. Isso, para ele, parece equivaler à destruição do indivíduo, à supressão do talento. Tal comunismo grosseiro se equivocaria por defender um tipo de "nivelamento por baixo", uma condição na qual todos seriam submetidos à determinação de *trabalhador*. Assim, em última instância, a relação da propriedade privada,

---

[625] Para todas as citações de Marx nesse parágrafo, cf. *idem, ibidem*, p. 260. O comentário de Marx parece instigante, sobretudo se reforçado pelo que ele afirmará muitos anos depois (quando expressar a necessidade de "abolir o trabalho assalariado" ou o caráter abstrato do trabalho (substância do valor). Todavia, nos anos à frente Marx proporá a negação (revolucionária) das formas *de trabalho especificamente capitalistas*. Aqui, pelo contrário, sua categoria de análise ainda é trans-histórica (ou, a rigor, *a-histórica*).

[626] *Idem, ibidem*, p. 261.

[627] A curiosa confusão aqui operada por Marx entre propriedade e posse parece indicar que ele entende por propriedade privada sobretudo o monopólio exclusivo de meios de consumo (subsistência), e não exatamente (ou necessariamente) de meios de produção. Há, no mínimo, uma *indeterminação* quanto a isso na análise de Marx. Tal indeterminação se manifestou também em Heß, ao menos até 1844, como pode-se notar em nosso capítulo sexto.

oriunda da autoalienação do trabalhador, não desapareceria. Pelo contrário, ela seria estendida, ampliada e reforçada, mesmo que de forma diferente.

Curiosamente, na sequência da citação Marx ataca esse "comunismo grosseiro", supostamente afetado pela propriedade privada, por defender uma "comunidade das mulheres" (via abolição do casamento). Como vimos, tal acusação já fora elencada por Heß, bastante antes, em sua *Triarquia Europeia*. Diz Marx que esse "comunismo grosseiro"

> "se expressa na forma animal em que o *casamento* (que é certamente uma *forma de propriedade privada exclusiva*) é oposto à *comunidade das mulheres*, na qual as mulheres se tornam propriedade comunitária e comum. Pode-se mesmo dizer que a ideia da 'comunidade' das mulheres é o *segredo declarado* [ausgesprochne Geheimnis] desse comunismo ainda rude e irrefletido [*rohen und gedankenlosen*]."[628]

A mulher, para Marx, com esse "comunismo rude" apenas sairia "do casamento para entrar numa prostituição universal"[629]. Em tais críticas à suposta "supressão da individualidade" e à instauração da "comunidade das mulheres", Marx não apenas segue Heß, mas sobretudo Feuerbach[630]. Todavia, cerca de quatro anos depois, Marx expressará uma posição muito diferente: mostrará que a acusação de que os comunistas quereriam "introduzir a comunidade das mulheres" é falsa; é uma imputação *burguesa* ao comunismo[631]. Seu ponto de vista mudará totalmente pois estará em outro campo político, teórico e programático.

---

[628] *Idem, ibidem*, p. 261.

[629] *Idem, ibidem*, p. 261.

[630] É certo que a discussão sobre a chamada "comunidade das mulheres" (e de bens) é tão antiga quanto a *República* de Platão. Todavia, a negação a tal suposta comunidade das mulheres que mais parece ter influenciado Marx então é a realizada por Feuerbach nos "Princípios da filosofia do futuro". Este ataca Hegel por apagar o que haveria de *particular* e sensível (deixando subsistir apenas o "universal"). O "isto", ou seja, o particular e sensível (como objeto diante do sujeito), segundo Feuerbach, esmoeceria ou empalideceria graças à filosofia hegeliana. E Feuerbach, então, mostrando-se inclusive mais conservador do que o Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, argumenta o seguinte: "Mas que diferença há entre o 'isto' como mero objeto do pensamento abstrato [o 'isto' em Hegel, *RP*], e o mesmo 'isto' tomado como objeto da realidade efetiva. Esta mulher, por exemplo, é minha esposa; esta casa é minha casa, embora cada um diga, sobre sua mulher e sua casa: esta mulher, esta casa. A indiferença e a indistinção do 'isto' lógico é aqui suprimida e destruída pelo sentido jurídico. Se permitíssemos que o 'isto' lógico se aplicasse à lei natural, iríamos diretamente à comunidade de bens e de mulheres, onde não há diferença entre este e aquele, onde todos têm – ou melhor, iríamos à abolição de todos os direitos, pois a lei, na realidade, só se baseia na diferença entre isto e aquilo". Cf. FEUERBACH, L., "Grundsätze...", *op. cit.,* p. 312. Como já comentamos, em diversos momentos a crítica de Feuerbach a Hegel é à direita (contra elementos radicais possibilitados pela filosofia deste).

[631] Ver o capítulo II, "Proletários e Comunistas", do *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels. Nesse texto, os autores deixam suficientemente claro que quem subtrai a individualidade e a apropriação pessoal é o capitalismo; que no comunismo a apropriação individual (enquanto posse) será até maior, possibilitando um desenvolvimento em nível superior da individualidade; que a "comunidade das mulheres" existe *no capitalismo*, pois os burgueses instauram a prostituição oficial (das filhas miseráveis dos operários) e a não oficial (entre suas próprias esposas), e o comunismo justamente acabaria com tudo isso, retirando as

Na sequência do "terceiro caderno" dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", nosso autor ataca mais violentamente esse "comunismo grosseiro", que teria como foco a abolição da propriedade privada. Marx vê nele somente a expressão da inveja e da cobiça do operário frente ao "mais rico". Diz ele que

> "[e]sse comunismo – na medida em que nega a *personalidade* ao homem em toda parte – é apenas a expressão consistente da propriedade privada, da qual é a negação [*welche diese Negation ist*]. A *inveja* [Neid] universal, que se constitui como poder, é a forma oculta na qual a *cobiça* se estabelece e apenas se satisfaz *de outro* modo. A ideia de propriedade privada universal é *ao menos* voltada contra a propriedade privada *mais rica*, enquanto inveja e vício nivelador; de modo que constitui a essência da concorrência. O comunista grosseiro [*der rohe Kommunist*] é apenas a complementação dessa inveja, é a *representação* do nivelamento por baixo. Ele tem uma *medida limitada*. Quão pouco essa abolição [*Aufhebung*] da propriedade privada é uma apropriação real é demonstrado pela negação abstrata [*abstrakte Negation*] de todo o mundo da cultura e da civilização [...]."[632]

Marx, numa postura elitista, era contra a forma mais difundida de "comunismo" entre o operariado francês. Com ar superior, via nesse "comunismo" algo ainda "afetado" pela propriedade privada (inveja, ganância, cobiça, concorrência, ignorância, violência). A maior limitação desse comunismo, para o Marx de 1844, consistiria em resumir suas reivindicações tão somente à *abolição* [Aufhebung] *da propriedade privada*. Ou seja: justamente por Marx conceber que a *alienação seria anterior à propriedade privada*, os que se limitassem a atacar apenas esta pareciam-lhe estreitos, rudes etc. Ora, também aqui o contraste com o que ele defenderá depois é *absolutamente gritante*[633].

Ainda no "terceiro caderno" dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", afirma-se que esse comunismo grosseiro se equivocaria por querer instaurar a "comunidade

---

mulheres de todo o tipo de submissão. Note-se ainda que Engels também trata desse tema, no mesmo sentido, em seu esboço ao *Manifesto*, no texto *Princípios do Comunismo,* de 1847 (ver, particularmente, a 21ª pergunta, "Que influência exercerá a ordem social comunista na família?").

[632] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft III", *In MEGA2*, 1.2, *op. cit.,* pp. 261-262. Marx e Engels, no *Manifesto*, também mostram como é falsa a acusação dos burgueses contra o comunismo, sobre querer abolir toda a cultura e civilização. Respondem eles que a cultura e civilização que querem abolir é a burguesa, que limita e entorpece os indivíduos.

[633] No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels afirmam algo tão simples e claro quanto isto: "os comunistas resumem sua teoria numa só e única reivindicação: a abolição [*Aufhebung*] da propriedade privada". Cf. MARX, K., & ENGELS, F., *Manifest der Kommunistischen Partei. In MEW*, volume 4, Berlin: Dietz, 1977, p. 475. Como se poderia conceber que tamanha e tão clara *contraposição* tenha se passado sem uma mudança *de fundo*, de cunho filosófico e político? Basta ler o item de crítica ao "socialismo verdadeiro", no terceiro capítulo do *Manifesto Comunista*, para constatar que o Marx de 1848 *combate politicamente* o de 1844. Retornaremos a isso.

do *trabalho*" (a situação em que todos trabalham). Mas, com isso, argumenta então Marx, "a *comunidade* [atuaria] como um capitalista universal"[634].

Após mais um trecho sobre o desenvolvimento do suposto ser genérico do homem – onde é tematizada a relação entre o homem e a mulher, segundo apontamentos feuerbachianos –, Marx parece atribuir um caráter "positivo" ao "comunismo grosseiro". Diz ele que se trata da "primeira superação positiva [*erste positive Aufhebung*] da propriedade privada"[635]. Entretanto, a posição de Marx oscila, pois à frente ele afirma que o comunismo não teria compreendido a "essência positiva" da propriedade privada e critica tal comunismo por ser "apenas negativo". Essa dubiedade ainda é um registro da *vacilação* de Marx frente ao comunismo, aceitando-o e negando-o ao mesmo tempo. Vejamos melhor.

Na sequência imediata, Marx refere-se às duas formas principais de comunismo então existentes na França (ambas consideradas por ele insuficientes): a forma preconizada por E. Cabet (mais "democrática") e a preconizada por A. Blanqui (mais "despótica"). Sobre elas, afirma o seguinte:

> "O comunismo α) [é] ainda de natureza política, democrática ou despótica; β) defende a extinção do Estado, mas ao mesmo tempo [está] ainda incompleto e ainda afetado [*afficirtem*] pela propriedade privada, ou seja, pela alienação do homem. Em ambas as formas, o comunismo já se

[634] Notemos duas coisas: 1) quão grande é a diferença entre isso e o que Marx receitará como programa político-partidário, no período da AIT (Primeira Internacional), e extrairá como balanço correto da experiência da Comuna de Paris, de 1871. A obrigação de *trabalho a todos*, depois defendida por ele, não será concebida a partir de qualquer fetiche pelo "trabalho" em si. O trabalho universal será visto como *condição* para o aumento da produtividade social e para a superação objetiva das classes. Isso tudo permitirá a *ampliação do tempo livre* (tempo de não trabalho) dos indivíduos. Só com o trabalho obrigatório pode-se passar da "primeira fase do comunismo" à "segunda" (nos termos da *Crítica do Programa de Gotha*). Além disso, a defesa do "trabalho a todos", sob o capitalismo, contraporia-se à *lei geral da acumulação capitalista*, que depende de uma superpopulação relativa (ver item 3 do capítulo XXIII do livro primeiro de *O capital*); 2) o trecho citado no corpo do texto (tratando de uma "comunidade" ou Estado que poderia funcionar como "capitalista universal"), bem como a concepção de que a alienação seria anterior à propriedade privada (portanto não poderia ser abolida como resultado da mera abolição da propriedade), serviram para fundamentar ataques ideológico-burgueses à URSS e à sua forma de trabalho ao longo décadas. É certo que as deformações burocráticas da URSS deveriam (e devem ainda) ser criticadas severamente. Todavia, a nosso ver, em vez de criticar a URSS a partir de frageis conceitos, facilmente apropriáveis pela ideologia burguesa (como "humanismo", "trabalho alienado", "Capitalismo de Estado" etc.), dever-se-ia criticá-la antes de tudo do ponto de vista do *estancamento do processo revolucionário internacional*. Se o socialismo não existiu na URSS – como de fato não existiu –, não foi porque o trabalho nela fosse "alienado" ou a "comunidade" um "capitalista universal", mas porque o socialismo pressupõe forças produtivas superiores às do capitalismo, algo possível apenas em âmbito planetário. A brutalidade burocrática, a sujeição e a *exploração* dos trabalhadores diretos na URSS – apesar da *inexistência das leis econômicas do capitalismo* (regulação da produção pela lei do valor e vigência da lei geral da acumulação capitalista), portanto do capital – têm de ser explicadas sobretudo a partir da concepção de história desenvolvida por Marx e Engels. Voltaremos a isso à frente.

[635] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft III", *op. cit.,* p. 263. A rigor, esse qualificativo já aparecera antes, no início do trecho ora analisado, à p. 261.

> conhece como a reintegração ou retorno do homem a si, como a superação da autoalienação humana [*Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung*], mas, por ainda não ter compreendido a essência positiva [*positive Wesen*] da propriedade privada, e tampouco a natureza *humana* da carência, ele continua emaranhado nesta e por ela infectado [*inficirt*]. Ele certamente apreendeu seu conceito, mas ainda não compreendeu sua essência."[636]

Esse comunismo, portanto, já teria começado a "apreender seu conceito", o lado "positivo", a *religação* do homem consigo mesmo (a abolição da alienação). Entretanto, dado que não teria "compreendido sua essência", ele estaria, possivelmente, *numa forma traçada pelo negativo ou ainda inferior de positividade*. Em suma: esse comunismo seria uma superação da propriedade privada ainda marcada pela *negação* a essa mesma propriedade. Por isso, não seria *plenamente positivo*, não teria consciência de si, não seria autossubsistente. Eis por que Marx contrapõe a esse comunismo rude o que ele próprio compreendia como uma *verdadeira* forma de "comunismo" (a qual, pouco à frente, será chamada por ele exatamente de "socialismo", para demarcar claramente uma diferenciação). Diz Marx, sobre essa forma supostamente superior de comunismo, defendida por ele:

> "O *comunismo* como a superação [*Aufhebung*] *positiva* da *propriedade privada*, da *autoalienação humana*, e, portanto, como uma *apropriação* efetiva da essência *humana* por e para o homem; portanto como um retorno [*Rückkehr*] pleno do homem, conscientemente e dentro de toda a riqueza do desenvolvimento anterior, a um homem social, ou seja, humano [*menschlichen Menschen*]. Esse comunismo é, como um perfeito naturalismo = humanismo, e como perfeito humanismo = naturalismo; é a *verdadeira* dissolução [wahrhafte *Auflösung*] do conflito entre o homem e a natureza, a *verdadeira* resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoafirmação [*Vergegenständlichung und Selbstbestätigung*], entre liberdade e necessidade, entre o indivíduo e o gênero [*Gattung*]. Ele é o enigma resolvido da história e sabe que é essa solução."[637]

Temos aí um trecho plenamente idealista. É praticamente desnecessário lembrar que a vinculação entre humanismo e naturalismo – considerados o elemento "positivo" – é feuerbachiana. O que Marx faz aí de "novo" é inserir o "comunismo" no meio da equação (o que em grande medida já fora feito antes por Heß). A própria expressão "enigma resolvido da história" (usada também no *Manuscrito de Kreuznach*, quando se referia abstratamente à

[636] *Idem, ibidem*, p. 263. Grafia alemã conforme o original.
[637] *Idem, ibidem*, p. 263.

democracia) é copiada de Feuerbach[638]. No trecho também fica claro como o "comunismo" superior, defendido por Marx, seria um tipo de "retorno" [*Rückkehr*] pleno do homem, uma "recuperação" de algo antes perdido. A essência humana, depois de perdida, seria reconquistada por esse "comunismo" supostamente superior[639]. Tanto essa "recuperação" quanto a "religação" com a natureza têm mais a ver com *religião* (*religação* do homem com alguma essência ou unidade originária perdidas) do que com o que Marx defenderá anos depois. Não à toa, tal comunismo "pleno" e "positivo" se vincula acima tantas vezes ao adjetivo "verdadeiro". Quando optar pelo termo "socialismo" – veremos pouco à frente – e juntá-lo ao adjetivo "verdadeiro", teremos composto frente a nós, perfeitamente, o "socialismo verdadeiro".

Após uma série de rodeios mais ou menos semelhantes, Marx termina esse trecho com duas conclusões importantes para o que queremos demonstrar: 1) o "comunismo grosseiro", mais do que uma "primeira forma positiva", seria propriamente *negativo* (afetado pela tarefa de *negar* a propriedade privada) – ele seria a *negação da negação*; e 2) acima desse comunismo ainda *negativo*, grosseiro, seria necessário estabelecer, como *meta final*, a plenitude do *positivo* (uma forma não mais *mediada* pela negação da propriedade privada, não mais afetada por ela).

Para melhor diferenciar seu objetivo do desse comunismo "grosseiro", Marx assume então outra alcunha: a de socialista. Ele explica isso partindo de uma analogia com a crítica de Feuerbach à religião. Diz o seguinte (afastando-se até do ateísmo, como igualmente fizera Feuerbach):

> "O *ateísmo* [...] não tem mais nenhum sentido, pois é uma *negação* [Negation] *de Deus* e por meio dessa negação postula a *existência do homem*; **mas o socialismo, como socialismo** [*der Socialismus als Socialismus*], não precisa mais dessa mediação; começa com a *consciência teórica e praticamente sensível* do homem e da natureza como essência. É uma *autoconsciência positiva* [positives] do homem, não mais mediada pela superação [*Aufhebung*] da religião, do mesmo modo como a *vida efetiva* é uma efetividade positiva [*positive*] do homem, não mais mediada pela

[638] Do prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo.* Também a expressão que denota consciência, recorrente no jovem Marx, "[algo] é e sabe que é" – por exemplo, na frase "o comunismo é e sabe que é o enigma resolvido..." –, é copiada de Feuerbach, particularmente do final de suas "Teses provisórias para a reforma da filosofia" e da segunda edição de a *Essência do Cristianismo.* Assim como no *Manuscrito de Kreuznach*, temos aqui Marx inclusive parodiando o linguajar de Feuerbach.

[639] Balibar está no geral correto ao destacar a noção ideológica de "reconquista" de algo perdido contida na categoria de "alienação" do jovem Marx. Ver BALIBAR, E., "As ideologias pseudomarxistas da alienação". *In Cadernos Cemarx*, n. 7, Campinas: Unicamp: 2014 (o original é de 1965).

> superação [*Aufhebung*] da propriedade privada, [ou seja,] pelo *comunismo*. O comunismo é a posição como negação da negação [*ist die Position als Negation der Negation*], e, portanto, o momento *efetivo* de emancipação humana e recuperação necessária para o próximo desenvolvimento histórico. O comunismo é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o objetivo [*das Ziel*] do desenvolvimento humano – a figura [*die Gestalt*] da sociedade humana."[640]

Cremos que esse trecho é chave, pois nele Marx diferencia claramente – pela primeira vez em sua obra – os termos *comunismo e socialismo*, vinculando-os a conceitos propriamente diferentes. Não resta dúvida de que Marx, em vez do comunismo, é adepto do *socialismo*. Ele não quer o comunismo por ser "negação da negação"; ele quer afinal o socialismo por ser algo "não mais mediado pela superação". Isso é o *contrário* da metodologia depois aplicada por Marx[641].

Antes de entrar propriamente no *programa* desse "socialismo verdadeiro" na obra do Marx de 1844 – para o que teremos de analisar também trechos dos *cadernos* posteriores aos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" –, destaquemos ainda elementos que explicitam a dívida de Marx a Feuerbach. Passemos ao trecho conhecido como "Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral". Nele, Marx pede uma vez mais ajuda a Feuerbach para confrontar conceitos de seu antigo mestre (particularmente as noções filosóficas de *não-ser* e de *negação da negação*).

O elogio a Feuerbach e o ataque à negatividade da dialética herdada de Hegel

---

[640] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft III", *op. cit.,* pp. 274-5. Grafia alemã antiga. O negrito é nosso. Quão clara é a relação com a filosofia de Feuerbach vê-se nas "Teses provisórias para a reforma da filosofia" deste, onde a teologia é atacada por ser ainda uma expressão negativa da religião (ou seja, contra a *meramente negativa* teologia seria preciso antepor uma outra forma de religião, superior, verdadeira, positiva: o antropoteísmo como religião do homem). Diz Feuerbach, iniciando pelo caráter negativo da teologia: "A teologia nega a verdade do coração, a verdade do afeto religioso. O afeto religioso, o coração, diz, por exemplo: 'Deus *sofre*'. A teologia, por outro lado, diz 'Deus *não* sofre'. [...] A teologia baseia-se [ainda] na cisão entre a cabeça e o coração; [...] o antropoteísmo é a abolição [*Aufhebung*] da cisão *sem cisão*. [...] A nova filosofia, enquanto *negação da teologia* [...], é a *posição* da religião". Cf. FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie", in *Sämmtliche Werke, op. cit.,* p. 260. Assim, a "nova filosofia" (a sua própria, de Feuerbach) seria finalmente uma religião positiva, a religião do homem. Note-se ainda que a argumentação de I. Mészáros – segundo o qual Marx, em 1844, ao criticar o conceito de "negação da negação", não se referiria ao "comunismo grosseiro" – não se sustenta quando é analisado em detalhe o original. Cf. MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*, *op. cit.*, p. 147.

[641] O professor H. Benoit demonstra como Marx, à medida que amadurece, preocupa-se mais e mais em determinar o que tem de ser negado, deixando de lado idealizações sobre o futuro resplandecente da humanidade. Ver BENOIT, H., "O conceito de transição de Marx ou receita do futuro". *In* GALVÃO, A. (Org.), *Marxismo, capitalismo, socialismo*. São Paulo: Xamã, 2008.

O trecho que ora analisaremos – correntemente chamado de "Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt" [Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral][642] – é interessante antes de tudo pelos diversos elogios a Feuerbach. É com base na filosofia deste que Marx opera aqui sua crítica a Hegel.

Logo no início do trecho, Marx trata dos erros dos seus velhos companheiros jovens hegelianos (particularmente de B. Bauer e sua "crítica pura, imperativa e absoluta"). A essa altura, nosso autor parece dividir a filosofia em "antes" e "depois" de Feuerbach: "Mas mesmo agora, depois de *Feuerbach* – tanto em suas 'Teses' na revista *Anekdota* quanto detalhadamente em seu artigo da *Filosofia do futuro* – ter derrubado o embrião da velha dialética e da filosofia [...]"[643]. Noutro trecho, muito significativo para o nosso tema, Marx se baseia em Feuerbach para estabelecer a crítica à *negatividade* da filosofia hegeliana. Diz nosso autor:

> "*Feuerbach* é o único [*ist der einzige*] que tem uma relação *séria e crítica* com a dialética hegeliana, [o único que] fez verdadeiras descobertas nessa área, e, no geral [ou seja, se comparado a todos os jovens hegelianos, *RP*], é o verdadeiro vencedor [*wahre Überwinder*] da antiga filosofia. A magnitude da conquista e a simplicidade discreta que Feuerbach dá ao mundo contrastam entre si.
>
> O grande feito de Feuerbach é: 1) A prova de que a filosofia nada mais é do que a religião trazida ao pensamento e realizada em pensamento; [apenas] uma forma e modo de existência diferentes da alienação da essência humana [*Entfremdung des menschlichen Wesens*];
>
> 2) A fundação do *verdadeiro materialismo* [wahren Materialismus] e da *ciência real* [reellen Wissenschaft], em que Feuerbach também faz da relação social 'homem a homem' o princípio básico da teoria;
>
> 3) Opor à negação da negação [*Negation der Negation*] – que se pretende o absolutamente positivo – o positivo autossubsistente, o positivo fundado em si mesmo [*auf sich selbst begründete Positive*]."[644]

Em suma, esse é Feuerbach para o Marx de 1844, "o único" (entre todos os seus contemporâneos) que teria vencido Hegel; o único que teria fundado o "verdadeiro materialismo" (note-se aí novamente o adjetivo "verdadeiro"); aquele que teria demolido a

---

[642] O destacamento do trecho e seu título são arbitrários (produto da *MEGA1*). O trecho se encontra entre as pp. 275-306 da edição da *MEGA2*, I.2, *op. cit.* Como o resto do chamado "terceiro caderno", a data estimada de sua redação é agosto de 1844, segundo MUSTO, M., "Marx in Paris...", *op. cit.*

[643] MARX, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft III", *op. cit.,* pp. 275-76.

[644] *Idem, ibidem*, p. 276.

dialética *negativa* de Hegel por meio de uma "ciência real"[645]. A exasperação por Feuerbach é evidente.

Antes de um juízo maior, vejamos um pouco mais a reprovação ao conceito de *negação da negação* por Marx. Na realidade, tal crítica, dado o que expusemos imediatamente acima (e também no capítulo quarto, sobre Feuerbach), não nos traz agora grande dificuldade.

Em curioso linguajar hegeliano, Marx explicita que a posição de negação da negação seria ainda uma "autoafirmação e autoconfirmação" "não segura", "acometida pela sua oposição", algo que "em si mesmo permanece duvidando", "carente de demonstração". E a ela se contraporia o positivo autossubsistente, a "posição sensivelmente-certa, fundada em si mesma"[646]. A negação da negação seria em certa medida "positiva", dado que é uma *posição* [*setzen*], mas seria uma forma ainda frágil ou meramente *desejante* de positividade. A negação da negação, "conforme concebe Feuerbach", diz Marx, seria ainda "um pensar *desejante* de ser imediatamente na percepção, natureza e realidade"[647]. Ela seria válida na medida em que *deseja* ser algo, mas não deixaria, por isso, de meramente *desejar*. Veja-se como Marx critica essa dualidade de valores (o cruzamento entre positivo e negativo) na filosofia hegeliana:

> "Mas dado que Hegel concebeu a negação da negação – [por um lado,] com a relação positiva que há nela, e, assim, como o único e verdadeiro positivo, e [por outro lado,] com a relação negativa que há nela, e, assim, como o único e verdadeiro ato de auto-atividade dos seres – ele só encontrou a expressão *abstrata*, *lógica*, *especulativa* para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto [...]."[648]

Para o Marx de 1844 (seguindo Feuerbach), a busca de Hegel por encontrar o *positivo no negativo* seria um grande problema de sua filosofia. Para Marx, seria preciso *libertar o positivo* de todo o negativo. Não à toa, na sequência, Marx – comentando a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – ataca a noção filosófica de *não-ser*, equiparando-a à noção filosófica de *nada*. Nesse procedimento, ele em certa medida apenas partiu das

[645] Assim como em Heß, o "materialismo" feuerbachiano é associado a "ciência" e a "socialismo". É um pouco daí que advém a ideia de que o socialismo é "científico". Já comentamos rapidamente sobre isso, em nota, no capítulo sobre Heß.

[646] Todos os trechos em *idem, ibidem*, p. 277.

[647] *Idem, ibidem*, p. 277.

[648] *Idem, ibidem*, p. 277.

premissas críticas de Feuerbach à *Ciência da Lógica*, de Hegel (veja-se nosso capítulo quarto, particularmente a análise do artigo "Para a Crítica da Filosofia de Hegel", de Feuerbach, de 1839). Em sua crítica, Feuerbach afastou a noção filosófica de "não-ser" (que constitui a contradição), pois um não-ser seria algo não objetivo, inconcebível, inadmissível (equivalente a "nada"). O mesmo faz agora Marx:

> "Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser natural, não participa da essência da natureza. Um ser que não tem objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser, que não é ele mesmo um objeto para um terceiro ser, não tem ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é um objeto. Um ser não objetivo é um *não-ser* [Unwesen]."[649]

Para o Marx de 1844, o "não-ser" é apreendido meramente com um ser não objetal (sem objeto). Portanto, para ele, refletir sobre tal negatividade pouco ou nada serviria no processo de transformação do mundo. Isso equivaleria a trabalhar com abstrações vazias, que afinal seriam *nada*. O Marx dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" quer coisas realmente "concretas", "sensíveis", "materiais", positivas; exige um *positivismo* e busca justamente revelar a "raiz do *falso* positivismo de Hegel [*die Wurzel des* falsche*n Positivismus Hegels*]"[650].

Na sequência do texto, Marx investe mais vezes contra o conceito de *negação da negação*; realiza um resumo (bastante sintético) tanto dos *Princípios da Filosofia do Direito* quanto da *Enciclopédia* (obras de Hegel); apresenta uma vez mais o comunismo como uma *mera fase negativa*, anterior à supostamnte superior (agora chamada de "humanismo"), e se contrapõe pela última vez (no texto) a "abstrações" como a de "não-ser". Essa noção, como todas as supostas abstrações, novamente é apresentada – seguindo a crítica de Feuerbach – como sinônimo de *nada*:

> "Mas a abstração que se apreende como abstração se conhece como nada [*als Nichts*]; tem de abandonar sua abstração e assim chegar a um ser que é precisamente seu oposto: a natureza. Toda a lógica é, portanto, a

[649] *Idem, ibidem,* p. 296.

[650] *Idem, ibidem*, p. 299. Eis por que o grosso das posições desenvolvidas a partir do Marx antropológico-feuerbachiano de 1844 são, afinal, *positivistas* (afeitas à sociologia, às "ciências humanas", à "ciência social" etc.).

> prova de que o pensamento abstrato em si mesmo é nada [*für sich nitchs ist*]; [...]"[651]

Esse Marx contrário à "abstração" é o mesmo que nega no período o método e as leis da economia política (justamente por considerá-los "abstrações"). Nessa altura do chamado "terceiro caderno", temos o prefácio [*Vorrede*] escrito pelo autor. Nele, além de elogiar exatamente os artigos de Heß na revista *Vinte e uma folhas* e o de Engels no "Esboço" publicado nos *Anais*, nosso autor reafirma que sua crítica à economia política está lastreada em Feuerbach. Diz ele:

> "Além disso, a crítica à Economia Nacional, como a crítica positiva [*positive Kritik*] em geral, deve sua verdadeira justificativa a *Feuerbach*. A crítica *positiva* humanista e naturalista data de Feuerbach. Quanto mais silenciosos, mais seguros, mais profundos, mais extensos e duradouros são os efeitos dos escritos de Feuerbach, os únicos – desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel – que contêm uma revolução teórica verdadeira."[652]

Como se vê, é *graças ao paradigma feuerbachiano* que Marx se contrapõe à economia política. Eis por que dissemos no início – e à frente veremos ainda mais – que a crítica de Marx a esse saber *é arbitrária* (externa). Com base na ideia de "homem", Marx negará, por exemplo, a lei do valor. Todavia, antes de seguirmos rumo a esse tema (propriamente conteúdo dos demais *cadernos*), façamos um apontamento final sobre os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos".

Duas sínteses sobre os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"

Com o que vimos, praticamente concluímos nossa análise dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos". Cremos todavia que vale fazer dois apontamentos finais:

1) Vimos nesse texto um Marx que trabalha as noções de positivo e negativo, em filosofia, da seguinte forma: o "ser genérico" [*Gattungswesen*] teria composto uma *posição*

---

[651] *Idem, ibidem*, p. 303. Marx, a rigor, está tratando do conceito hegeliano de ideia absoluta, mas estende a problemática *a todas as noções abstratas hegelianas*, permitindo a referência ao que ele chamou imediatamente antes de não-ser (um ser sem objeto, abstrato, inexistente etc.).

[652] Cf. *Idem, ibidem*, p. 317. Data também desse período (meados de agosto de 1844) a carta, vista por nós no início deste capítulo, em que Marx declara seu "amor" [*Liebe*] filosófico-humanista a Feuerbach.

originária, um primeiro esplendor talvez perdido nos registros da história, no qual objetivação da vida não equivaleria a alienação. A essa plenitude teria se contraposto, como *primeira negação*, uma condição (não menos perdida na história) de alienação. Contra ela, teria afinal se desenvolvido – desde quando não fica claro – o comunismo "grosseiro", uma negação da alienação ainda limitada por esta (ou seja, pela primeira negação). Eis por que o comunismo seria a segunda negação, a *negação da negação*. Contra o comunismo, superando-o, teria de ser realizada idealmente a filosofia do ser genérico de Feuerbach, a única propriamente (plenamente) *positiva*. É o "humanismo" que é "naturalismo", que afasta todas as abstrações. Com essa realização material se daria uma "religação", "recuperação" ou "reganho" plenos da essência humana originária (dar-se-ia a identidade frente ao objeto; a vida do "homem" seria posta por ele conscientemente, sem estranhamento). O único elemento em que Marx "ultrapassa" aí Feuerbach é no intento de realizar tudo isso materialmente, *via ação do proletariado*. É o "verdadeiro socialismo". Marx move-se *por completo* dentro do paradigma filosófico feuerbachiano.

2) O fato de Marx e Feuerbach negarem o comunismo "grosseiro*" a partir da mesma reflexão usada para negar Hegel* parece-nos sintomático. A nosso ver, isso indica na prática uma crítica em certo grau *reacionária a Hegel* (no sentido de retornar a algo anterior). Ao menos frente ao Hegel da *Fenomenologia do Espírito.* Parece-nos a crítica da pequena-burguesia alemã ao filósofo que, bem ou mal, em determinado momento expressou em solo alemão, *abstratamente*, o caráter *revolucionário* da burguesia *francesa*. Essa crítica deseja retroceder à condição artesã de unidade material entre o produtor e seu instrumento individual de trabalho, bem como entre ele e seu produto imediato (unidades dissolvidas pela sociedade burguesa). Cerca de um ano depois, quando negar Feuerbach e passar definitivamente ao comunismo, Marx curiosamente *revalorizará Hegel*; verá na *negatividade* hegeliana (e não no método *positivista* feuerbachiano) a possibilidade de *desdobrar*, *continuar ou estender a própria revolução iniciada pela burguesia*.

É certo que um grande desafio da filosofia de Hegel consistia em *encontrar o positivo no negativo* (com o que sua filosofia, ao final de contas, caminhou para a metafísica). É o que Marx chamou, no posfácio à segunda edição alemã de *O capital*, de "tornar sublime o existente". Contra tal problema, não caberia buscar um *positivo pleno*, como quiseram Feuerbach e Marx (em 1844). Contra o método hegeliano de encontrar o *positivo no negativo*, seria preciso antepor o método de encontrar o *negativo no positivo*. Ou seja, seria preciso

encontrar no presente dado (no que está posto, no que existe) aquilo que o nega internamente (o não-ser), possibilitando a compreensão da realidade enquanto contradição. Mas Marx ainda demorará para chegar em tal posição. Vale apenas indicar que *outro Marx* – metodologicamente contrário a este de 1844 – termina o primeiro livro de sua obra principal, *O capital*, justamente com um elogio à noção de *negação da negação*, equiparando-a à de revolução comunista[653].

Passemos agora a partes do conteúdo dos demais *cadernos* de 1844.

A negação arbitrária dos conceitos-chave da economia política

Nos demais *cadernos de Paris* (ou seja, excetuando-se os três cadernos depois reunidos sob o nome arbitrário de "Manuscritos Econômico-Filosóficos"), registram-se novas investidas de Marx contra a economia política. Aqui fica ainda mais claro o caráter externo das suas críticas.

Por exemplo, refletindo sobre um texto de Prévost (tradutor e comentarista de David Ricardo), Marx afirma que a economia política apenas "produz sofismas infames" e comprova que suas leis "só podem ser preservadas com a abstração da natureza específica das condições presentes"[654]. O que aí é "abstraído" é justamente o "homem". Marx, nessas mesmas reflexões a partir de Prévost, ataca os ricardianos por

> "abstrair mais e mais os homens [*den Menschen*], deixar a vida real de lado cada vez mais e considerar apenas o movimento abstrato da propriedade material e desumana [*unmenschlichen*]. As *médias* [as leis econômicas abstratas concebidas pelos ricardianos, *RP*] são agressões formais e injúrias contra os indivíduos reais [*wirklichen Individuen*]."[655]

Note-se: Marx não está protestando contra a *vigência* das leis econômicas do capitalismo (em nome de suprimi-las); está tratando-as como quimeras, falsos seres,

---

[653] "O modo de apropriação capitalista, que emerge do modo de produção capitalista – portanto, a propriedade privada capitalista –, é a primeira negação [*erste Negation*] da propriedade privada individual baseada no trabalho próprio. Mas a produção capitalista cria, com a necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação [*Es ist Negation der Negation*]". Cf. *Idem*, *Das Kapital, op. cit*., p. 685.

[654] *Idem*, "Aus Guillaume Prévost: Réflexions du traducteur sur le système de Ricardo". *In MEGA2*, IV.2, Berlin: Dietz, 1981, p. 483. De acordo com a proposta de Musto, essas anotações de Marx sobre Prévost seriam de junho/julho de 1844. Ver MUSTO, M., "Marx in Paris:...", *op. cit.*. Dada a sobreposição de data de redação com parte dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", deixamos essa análise para este momento.

[655] *Idem, ibidem*, p. 480.

alienações, fantasmas, meras abstrações que ganham vida e esvaziam o "ser genérico", a "vida real", os "indivíduos reais". Uma vez mais, Marx, seguindo o apontamento de Heß, é contra a noção econômico-política de "valor" porque ela esvaziaria o "verdadeiro valor humano". Graças à perspectiva feuerbachiana, nosso autor nega a "teoria do valor" (conforme concebida por Smith e Ricardo) como "abstração" e defende a concepção de que os preços das mercadorias seriam determinados pela "concreta" concorrência capitalista[656].

Num comentário à obra principal de Ricardo – *Princípios de Economia Política e Tributação* (que então leu em francês) –, Marx critica o célebre economista inglês e, ao mesmo tempo, defende relativamente J.-B. Say (aquele que, bem depois, em *O capital* e nas chamadas *Teorias da Mais-valia,* tratará como iniciador da economia vulgar). Marx critica aí o que ele próprio denomina "custos de produção" e "preço natural" (buscando se referir à teoria do valor em Ricardo) e diz:

> "Os próprios custos de produção [*Produktionskosten*] são, assim, determinados pela concorrência, não pela produção [*durch konkurrenz und nicht durch die Produktion bestimmt*]. [...] e Ricardo, quando refere-se ao *valeur échangeable* [valor de troca], sempre se refere ao *prix naturel* [preço natural], afastando os acidentes da concorrência, os quais ele chama de *quelque cause momentanée ou accidentelle* [qualquer causa momentânea ou acidental]. A Economia Nacional, para dar consistência e precisão às suas leis, tem de tratar a realidade como acidente e assumir a abstração [*die Abstraktion*] como real! Say observa quanto a isso: *le prix naturel ... paraît être ... chimérique. Il n'y a que des prix courans en économie politique* [o preço natural ... parece ser ... quimérico. Não há senão preços correntes na economia política]."[657]

---

[656] Aqui usamos o termo "teoria do valor" como referência sumária (e inexata) à ideia, desenvolvida desde W. Petty (1623–1687), de que o "trabalho" determina o valor dos bens produzidos sob a forma capitalista. Em Smith e Ricardo essa teoria é a determinante do *natural price* [preço natural] das mercadorias. Entretanto, para Smith, a teoria do valor teria vigência apenas numa suposta sociedade pré-capitalista produtora de mercadorias, determinada pelo princípio da troca de equivalentes. Para ele, em seu próprio período histórico – da manufatura desenvolvida, anterior à grande indústria – vigeria a chamada "teoria dos custos de produção" (determinada pelo quanto o trabalho "pode comandar"). Essa contradição interna à obra de Smith (teoria do valor *versus* teoria dos custos de produção) foi a forma encontrada por ele para tentar explicar a origem do rendimento capitalista, o "lucro" (mais-valia). Ver, quanto a isso, comentário didático de RUBIN, I., *História do Pensamento Econômico*, *op. cit.*, capítulo 22. Já para D. Ricardo, a teoria do valor não se processaria apenas num passado longínquo, mas vigeria no período da grande indústria. Note-se ainda que, como depois desenvolveu Marx (capítulo I do livro primeiro de *O capital*), a rigor não é o "trabalho" que cria valor, mas propriamente o "trabalho abstrato" (a dimensão *abstrata* do trabalho, que é dúplice sob o capitalismo). Assim, mais do que uma "teoria do valor" ou "teoria do valor-trabalho", essa teoria, em Marx, talvez fosse melhor denominada "teoria do valor-trabalho-abstrato".

[657] *Idem*, "Aus David Ricardo: Des principes de l'économie politique et de l'impôt". *In MEGA2*, IV.2, Berlin: Dietz, 1981, pp. 404-405. Mantivemos em francês as partes em que Marx assim grafou (e as reticências sem colchetes são do original). Os trechos referem-se ao capítulo IV da famosa obra de D. Ricardo. Musto, em sua proposta de cronologia já citada, sugere que a anotação dessa obra de Ricardo por Marx teria sido realizada em setembro de 1844.

Marx, como se percebe, está aí mais ao lado de J.-B. Say: o "preço natural", determinado pela teoria do valor, seria "quimérico" (ou seja, fruto da imaginação) e só existiriam "preços correntes" (preços de mercado), determinados pela concorrência, não pela produção. Temos aqui um Marx *circulacionista* graças ao humanismo feuerbachiano. Para nosso autor, o maior erro da economia política adviria do suposto fato de ela tratar a "realidade" sensível (a concorrência) como mero acidente e a vazia "abstração" (as leis econômicas) como realidade. Assim fazendo – supostamente invertendo o mundo –, ela retiraria o que haveria de concreto, humano e sensível na própria "ciência econômica", tornando-a mero registro da *desumanização*. Eis por que, diz Marx numa crítica moral, "a humanidade está *fora* da Economia Nacional e a desumanidade [está] *dentro* dela"[658]. O mínimo que poderíamos dizer, reafirmando, é que tais críticas à economia política são insuficientes pois – ao contrário do que disse Marx – *elas* ***não partem dos seus pressupostos***.

No longo e importante excerto sobre James Mill, Marx comenta que aquele, como bom seguidor de Ricardo, "comete o erro de adotar a *lei abstrata* [a teoria do valor, *RP*] sem considerar as alterações ou a contínua abolição [*Aufhebung*] dessa lei, pela qual [ela própria] se expressa"[659]. E diz ainda, criticando os ricardianos em geral:

> "Esse movimento *real* [*wirkliche Bewegung*], do qual aquela lei [do valor] é apenas um momento abstrato, acidental e unilateral, torna-se na Economia Nacional um acidente, algo não essencial [*Unwesentlichen*]. Por quê? Porque [...] a lei em Economia Nacional é determinada por seu oposto, a ausência de lei [*Gesetzlosigkeit*]. A verdadeira lei da Economia Nacional é *o acaso* [*der Zufall*], de cujo movimento nós, cientistas, fixamos arbitrariamente alguns momentos em forma de lei."[660]

Para o Marx (feuerbachiano) de 1844, dar-se-ia na economia política uma *inversão*: o que é real viraria acidental e o acidental viraria real. A ausência de lei tornar-se-ia, assim, lei. O "desvalor" do lucro substituiria o "valor" humano.

---

[658] *Idem*, "Aus David Ricardo: Des principes...", *op. cit.,* p. 421.

[659] *Idem*, "Aus James Mill: Éléments d'économie politique". *In MEGA2*, IV.2, *op. cit.* p. 447. Tais anotações sobre Mill, segundo o já citado artigo de Musto, seriam do mesmo mês que as anotações sobre Ricardo: setembro de 1844.

[660] *Idem, ibidem*, p. 447. Aqui se nota uma dubiedade, desenvolvida por Marx no segundo semestre de 1844: às vezes ele nega pura e simplesmente a existência das leis econômicas (como a do valor) e às vezes refere-se a elas enquanto algo que "se expressa" porque é "fixado arbitrariamente". Parece-nos o início de uma aceitação das leis da economia política, embora bastante frágil. Tal dubiedade se manifestará também em *A Sagrada Família*, redigida praticamente no mesmo período que as anotações sobre Ricardo e Mill, ora analisadas.

Coerente com tal superficialidade, Marx realiza uma defesa da noção de "renda bruta" contra a noção de "renda líquida". Para o Marx de 1844, a noção de "renda nacional (bruta)" seria *mais racional* pois "não nega importância à vida". Já a economia política, por ser abstrata, "não se preocupa em nada com o interesse nacional [*nationale*], com os homens [*Menschen*], mas só com a renda líquida, com o lucro"[661]. Curiosamente, a noção de "renda bruta" é a que dá base a concepções mais ideológicas, como a de PIB (Produto Interno Bruto). Já a noção de "renda líquida" permite minimamente uma reflexão sobre o lucro industrial, portanto – mesmo que deformadamente – sobre o grau de exploração da força de trabalho pelo capital. Além disso, como se vê no próprio trecho citado, Marx equivale a noção de "homem" à de "nação", considerando-as basilares para a reflexão econômica. É forçoso reconhecer que tudo isso concorre para uma leitura ideológica (hoje corrente) sobre produção de valor e riqueza, que inclusive apaga as diferenças entre as classes internamente a um determinado país. Não à toa, parece-nos, Marx tangencia visões políticas que abrem espaço para uma conciliação entre classes. Veja-se:

> "Se o ponto de vista da Economia Nacional não fosse uma abstração, então o capitalista e o latifundiário – assim como o trabalhador –, como membros de sua nação [*als Mitglied seiner Nation*], teriam de concluir o seguinte: *não importa que eu ganhe mais, importa que seja um ganho bom para todos nós* [*Es kömmt nicht drauf an, daß ich so viel mehr gewinne, sondern, daß dieser Gewinn uns allen zu Gut kömmt*]."[662]

Eis aí uma consequência *política* do humanismo feuerbachiano do Marx de 1844. Do ponto de vista *teórico*, como se nota, a crítica do autor mostra-se arbitrária (externa, não imanente)[663]. Ela não é propriamente uma crítica a tal objeto pois nem o alcança. O saber de Marx, durante todo o ano de 1844, está teórica e metodologicamente aquém do da economia política. É até curioso ver nosso autor, nesse ano, combater *justamente o método de abstração da economia política clássica*. Outro Marx, treze anos depois (1857), elogiará *exatamente* esse "método de abstração" enquanto o único válido, "o método cientificamente correto [*die*

[661] Para ambas citações, cf. *idem,* "Aus David Ricardo: Des principes...", *op. cit.,* p. 421.
[662] *Idem, ibidem,* p. 422. O destaque itálico é nosso.
[663] István Mészáros argumenta – praticamente apenas endossando as palavras de Marx nos *Cadernos de Paris* – que dá-se aí uma crítica à economia política "em seus próprios termos". Cf. MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*, *op. cit.*, p. 199. A apresentação absolutamente não convence.

wissenschaftlich richtige Methode]", e *criticará justamente os que iniciam suas análises econômicas por noções como "nação" ou PIB*[664].

O programa de Marx em 1844: o "socialismo verdadeiro" do amor

A nosso ver, o resumo mais claro do programa político de Marx em 1844 está contido no longo e rico excerto sobre James Mill, escrito *depois* dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"[665].

Nesses comentários à obra de Mill, mais até do que nos "manuscritos", Marx se propõe analisar a condição específica do trabalhador sob o capitalismo. Essa condição ou forma social de trabalho ele chama então de "trabalho para aquisição" [*Erwerbsarbeit*]. Diz-nos sobre essa forma de trabalho supostamente específica:

> "No *trabalho para aquisição* [*Erwerbsarbeit*] residem: 1) a alienação [*Entfremdung*] e a acidentalidade [*Zufälligkeit*] do trabalho em relação ao sujeito trabalhador; 2) a alienação [*Entfremdung*] e a contingência do trabalhador em relação a seu objeto; 3) a determinação do trabalhador pelas necessidades sociais, que lhe são estranhas [*fremd*], a compulsão, a que se submete por necessidade egoísta e desespero, que para ele é apenas uma fonte de satisfação de suas carências (pois só existe como escravo de suas necessidades); 4) [o fato de que] a manutenção de sua existência individual aparece ao trabalhador como o fim [o objetivo] de sua atividade, e que o que ele realmente produz é apenas um meio para si: vive para conseguir alimento."[666]

Antes de tudo, é curioso que Marx considere o trabalhador submetido ao "trabalho para aquisição" – ou seja, aquele que trabalha para ter salário e, assim, adquirir mercadorias para subsistência – motivado por algum tipo de "egoísmo" (além do desespero). Isso é um sinal da ainda difícil aproximação de Marx em relação à classe trabalhadora. Tal externalidade se soma ao fato de o autor não compreender propriamente, nesses pontos de

---

[664] *Idem*, "Einleitung zu den 'Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie'". *In MEGA2*, II.1.1, Berlin: Dietz, 1976, p. 36. Trata-se do conhecido item 3 da suposta "introdução" aos chamados *Grundrisse,* denominada "O método da economia política". Nela, Marx *critica exatamente os economistas que começam suas exposições teóricas pelas ideias de "nação" e de "população"* (ou seja, exatamente pelo que ele próprio defende como correto em 1844, a partir da ideia de "renda bruta" ou "renda nacional").

[665] MARX, K., "Aus James Mill: Éléments d'économie politique", *op. cit.*

[666] *Idem*, *ibidem*, p. 455. Outra possível tradução para *Erwerbsarbeit*, menos literal mas mais simples, seria a de "trabalho remunerado". Mas o termo ainda está totalmente vinculado aqui à ideia de "alienação", como se nota no trecho. Trata-se mais de uma variação da noção de "trabalho alienado" do que posteriormente da noção desenvolvida de "trabalho assalariado".

determinação, *nenhuma característica realmente específica da condição de trabalho sob o capitalismo*[667].

Justamente por fazer tal caracterização vazia da forma moderna de trabalho, Marx deduz um programa político *igualmente vazio, plenamente idealista*. No mesmo excerto sobre J. Mill, explicita o que seria o programa para "solucionar" essa condição presente do trabalhador. Diz ele, num trecho longo mas que vale ser registrado por completo:

[667] O primeiro ponto – a alienação da atividade de trabalho em relação ao trabalhador –, a rigor, como ele próprio admite (e vimos longamente acima), seria historicamente *anterior* ao capitalismo. O segundo ponto – o objeto do trabalho não *pertencer* ao produtor direto, mas a outrem – poderia ser verificado tanto no escravismo antigo quanto, em parte, na servidão feudal. O terceiro ponto – a submissão a necessidades sociais – seria a rigor característico de todas as formas sociais, mas com maior destaque para as pré-capitalistas (por exemplo, na escravidão o trabalhador por completo, em toda a sua individualidade, e não apenas o que Marx depois chamou de "força de trabalho", estaria submetido socialmente à classe dominante). O quarto ponto – o trabalho como mero meio para subsistência – também pouco ou nada fala sobre algo específico do capitalismo. Vale notar que é *um equívoco conceitual* considerar a noção de "trabalho alienado", do Marx de 1844, como equivalente à de "trabalho abstrato", desenvolvida por Marx ao final da década de 1850. A última noção esclarece propriamente o funcionamento do capitalismo, na medida em que descreve o caráter dúplice ou contraditório do trabalho sob esse modo de produção. Marx, em 1844, chega até a usar, em determinados momentos, o termo "trabalho abstrato" – no início dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" [primeira reprodução da *MEGA2*] e no excerto sobre Mill –, mas *isso nada tem a ver com a noção que, depois, ele considerará uma das suas maiores contribuições intelectuais à "ciência econômica"*. Marx em 1844 ainda atribui à noção de "abstração" a ideia de algo ilusório ou não efetivo que todavia domina os homens (na linha da crítica de Feuerbach a Hegel). A abstração ainda não é um instrumento metodológico seu. Do nosso ponto de vista, está correto Ingo Elbe quando afirma que "[t]rabalho alienado, enquanto 'trabalho abstrato' no sentido dos *Manuscritos*, ainda é um complexo incluindo determinadas formas de trabalho *concreto* sob o sistema fabril capitalista" (cf. ELBE, I., "Trabalho alienado e abstrato". *In* MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, São Paulo: Martin Claret, 2018, p. 46, itálico nosso). O "trabalho abstrato" que Marx vê em 1844 – o trabalho repetitivo do operário colado na máquina, por exemplo – é muito mais a forma *concreta* de trabalho do que o *trabalho criador de valor*. *Em suma, a noção de "trabalho alienado" de 1844 está mais próxima da desenvolvida sob o nome de "trabalho concreto" do que da de "trabalho abstrato" na obra madura do autor*. Afinal, se Marx nem mesmo admite a vigência da teoria do valor em 1844, como conceber que ele desenvolva a categoria do trabalho como *criador de valor* (como *a substância* do valor)? Como conceber que ele admita a efetividade de uma categoria do trabalho que *abstrai toda e qualquer concretude* e se volta à realização final como valor de troca? Para chegar nisso, Marx terá de *necessariamente* negar a teoria "materialista" feuerbachiana (que compreende "materialismo" como o "concreto" do objeto dado à sensibilidade). E, além disso, necessitará de bons anos de estudo (crítico) de economia política. Os primeiros resultados só serão alcançados *após* os chamados *Grundrisse*, na própria luta pela exposição adequada de sua teoria, a partir de *Para a Crítica da Economia Política* (1859). Nunca é demais lembrar a importância que Marx atribuiu à noção de "trabalho abstrato" para a compreensão do duplo caráter do trabalho sob a forma capitalista de produção. No anexo ao capítulo primeiro de *Para a Crítica da Economia Política* (1859), o autor afirma que a exposição do duplo caráter do trabalho, então realizada ali pela primeira vez (graças à compreensão do "trabalho abstrato"), era o resultado de "mais de cento e cinquenta anos de pesquisas da economia política clássica". No capítulo I de *O capital*, afirma que a natureza dúplice do trabalho é o "ponto crucial em torno do qual gira a economia política". Na importante carta a Engels de 24 de agosto de 1867, afirma que a apresentação da dupla forma do trabalho "é o melhor" do seu livro *O capital*. Em carta de janeiro de 1868 a Engels, afirma que o "duplo caráter do trabalho" é "o segredo de toda a concepção crítica". E, finalmente, em suas notas sobre o economista A. Wagner (1881), não muito distante de falecer, argumenta que o professor alemão errou ao não compreender justamente o duplo caráter do trabalho em sua (de Marx) obra. Tomar o "trabalho alienado" de 1844 como equivalente de trabalho abstrato *apaga o resultado alcançado por Marx após longo esforço intelectual*.

> "Suponhamos que tivéssemos produzido como homens [*als Menschen*]: cada um de nós teria se ***afirmado*** em sua [própria atividade de] produção e, ***duplamente**, no outro*. Eu teria, 1) em minha ***produção***, objetivado [*vergegenständlicht*] a minha ***individualidade***, minha ***particularidade***, e, portanto, desfrutado de uma ***manifestação de vida*** individual durante a atividade [de trabalhar], bem como da alegria [*Freude*] individual de conhecer a minha personalidade como um ***objeto, sensivelmente observável***, e, portanto, ***além de qualquer dúvida***, poder contemplar meu objeto; 2) na sua fruição [*Genuß*] ou uso do meu produto, eu teria ***imediatamente*** prazer por ter satisfeito uma carência ***humana***, tanto em minha consciência [*Bewußtseins*] quanto em meu trabalho, ou seja, [eu teria] objetivado a essência ***humana*** e assim teria suprido a carência de outro ser ***humano*** quanto a seu respectivo objeto; 3) para você eu seria o ***mediador*** entre tu e o gênero [*Gattung*], e seria conhecido e sentido [*empfunden*] por você como um complemento do seu próprio ser, como uma parte necessária de si mesmo, ou seja, [eu teria] me tornado ciente de que me afirmei tanto em seu pensamento quanto em seu amor [*deiner Liebe*]; 4) [eu teria] criado diretamente em minha manifestação de vida [*Lebensäußerung*] individual a sua expressão de vida, ou seja, [eu teria] ***afirmado*** e ***realizado*** diretamente minha verdadeira essência [*wahres Wesen*], minha ***humanidade***, minha comunidade [*Gemeinwesen*], em minha atividade individual."[668]

Como se vê, o programa político de Marx em 1844 – na medida em que se pode falar de um – baseia-se na ideia de que o trabalhador poderia fruir em sua própria atividade de trabalho e em seu produto; e que, assim, na totalidade social, uns atendendo às carências dos outros (e se reconhecendo nelas), expressar-se-ia afinal a humanidade em sua forma social, o ser genérico ou ser comum [*Gemeinwesen*]. Assim, com base no "ser-um-para-o-outro" expresso entre os produtores – concepção filosófico-social desenvolvida por Heß, com base em Feuerbach, como vimos –, seria estabelecido o *amor* comunitário da "humanidade". Essa é perfeitamente a concepção do "socialismo verdadeiro". O programa de Marx em 1844 é "socialista-verdadeiro". Como já afirmamos, se nosso autor tivesse paralisado seu desenvolvimento intelectual em 1844, o chamado "marxismo" seria, no máximo, o "heßianismo" – ou seja, não existiria[669].

O que diz o Marx do futuro sobre as bases materiais desse programa "socialista verdadeiro"?

---

[668] *Idem*, "Aus James Mill...", *op. cit*., p. 465. Os negritos e itálicos são de Marx.

[669] Concordamos com M. Musto: "Se ele [Marx] não tivesse continuado suas pesquisas, mas permanecido com os conceitos dos manuscritos de Paris, provavelmente teria sido rebaixado a um lugar ao lado de Bauer e Feuerbach nas seções dos manuais de filosofia dedicados à esquerda hegeliana". Cf. MUSTO, M., "The myth of the young Marx...", *op. cit.* Marx seria uma mera curiosidade para especialistas.

Como ainda veremos, Marx e Engels escreverão de forma clara e direta *contra* a filosofia essencialista-feuerbachiana e particularmente contra o "socialismo verdadeiro" (na chamada *Ideologia Alemã*). Deixaremos o comentário bastante detalhado disso para a parte final desta tese (e a crítica literal, dos autores, ao "socialismo verdadeiro", ao derradeiro capítulo). Todavia, vale desde já apontar posições teóricas que Marx desenvolveu nas décadas seguintes, e que, a nosso ver, contrapõem-se às desse "programa" "socialista verdadeiro", apresentado acima.

Cremos que tanto a identidade do sujeito *em relação à sua própria atividade de trabalho* quanto a identidade *em relação a seu produto* serão colocadas seriamente em questão nas décadas seguintes por Marx – nos chamados *Grundrisse* (manuscritos de 1857/58), sobretudo com o desenvolvimento da noção de *intelecto coletivo* (às vezes referida simplesmente como *general intellect*), e, no livro primeiro de *O capital* (1867), com a apresentação da noção de *trabalhador coletivo*. Para esse outro Marx, tão grande seria a força produtiva social sob a grande indústria – expressa na ciência e na enorme dimensão do capital fixo (maquinaria, grandes instalações, gigantescos meios de transporte etc.) –, que apenas a noção de *trabalhador coletivo* permitiria uma análise consequente da realidade; tão ampla seria a socialização do trabalho que a própria noção de *indivíduo* trabalhador seria, para tal análise, secundária (fazendo desaparecer o individualismo metodológico, o problema epistemológico da relação entre sujeito e objeto)[670].

Além desses dois elementos – a quebra necessária da identidade entre sujeito e seu processo de trabalho, bem como entre sujeito e seu objeto –, é válido apontar que nos chamados *Grundrisse* Marx expressa a concepção de que uma sociedade superior ao capitalismo, um sociedade propriamente comunista, seria regulada muito mais pelo *tempo livre do trabalho* do que pelo tempo de trabalho *socialmente necessário*. Assim, as possibilidades superiores de desenvolvimento dos indivíduos no comunismo não estariam na dependência do tempo social de trabalho, mas, muito mais, do *tempo de não trabalho.* A

[670] Ver *Idem*, *Grundrisse*, *op. cit*, particularmente o item "Fixes Kapital und Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft" ["Capital fixo e desenvolvimento das forças produtivas sociais"], sobretudo pp. 571-574 e pp. 580-583; e *idem*, *O capital*, livro primeiro, particularmente itens 1 e 2 do capítulo XIII (para reflexão sobre força produtiva social e maquinaria na grande indústria) e capítulo XIV (para reflexão sobre o conceito de *trabalhador coletivo*).

grande maquinaria teria tornado o mero tempo de exploração *uma base medíocre* para a contabilidade do grau de desenvolvimento social[671].

A idealização, operada por Marx em 1844, de um trabalho pleno e uma relação integral do produtor com seu objeto parece refletir concepções advindas de formas de produção anteriores ao desenvolvimento da grande indústria (condições que, diga-se de passagem, eram largamente majoritárias na Alemanha de Marx, bem como, em grande medida, na França onde então se encontrava).

8.3. Sobre a querela político-teórica em torno dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" no século XX

Os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", sob as diversas formas em que vieram à luz no século XX, dividiram águas no denominado meio marxista. A querela tem, naturalmente, base política. Cremos que vale realizar aqui um rápido comentário sobre os conflitos políticos e interpretativos em torno dessa suposta "obra".

No período em que Adoratski ainda dirigia o IMEL, a escola soviética – seguindo os apontamentos estabelecidos por Lenin na década de 1910 e por Riázanov na década de 1920 – ainda buscava compreender os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" dentro do quadro geral de desenvolvimento intelectual e político de Marx[672]. Com isso, os "manuscritos" eram valorizados, mas não obtinham um *status* de "obra" seminal. Segundo Rojahn, foi com os editores social-democratas, Landshut e Mayer, na década de 1930, que os "manuscritos" começaram seu caminho rumo à posição de "chave interpretativa" do conjunto da obra de Marx. Segundo esses editores, tais manuscritos, "em seu cerne, já antecipam *O capital*"; contêm "o conteúdo filosófico fundamental da própria teoria econômica"; são "em certo sentido a obra mais central de Marx"; expressam "o centro de todo o seu

[671] *Idem*, *Grundrisse*, *op. cit.,* trecho entre pp. 580-583. É praticamente desnecessário destacar as consequências disso para os que supõem que o "trabalho" (assim, sem predicações) seja a categoria "fundante" ou "central" do "gênero" humano.

[672] Quanto a Lenin, veja-se seu verbete sobre Marx, escrito no segundo semestre de 1914, para o dicionário enciclopédico *Granat*. Nesse texto, Lenin apresenta Marx como "democrata revolucionário" até o período da *Gazeta Renana*; em seguida, como "revolucionário" e "materialista" seguidor de Feuerbach, até meados de 1844; por fim, como criador do "marxismo", junto com Engels, em *A Sagrada Família*. Ver LENIN, V., *Karl Marx (breve nota biográfica com uma exposição do marxismo)*. *In idem*, *Obras Escolhidas*, São Paulo: Alfa-Omega, 1986. Apesar de discordarmos de tal apresentação sobre o desenvolvimento de Marx, ela ao menos se propunha a fazê-lo.

desenvolvimento intelectual" etc.[673]. Ainda segundo Rojahn, "Landshut e Mayer concluíram [...] que se tratava de rastrear as teorias econômicas dos últimos escritos de volta aos conceitos filosóficos dos primeiros", ou seja, tratava-se de ler *O capital* à luz dos manuscritos de 1844[674]. Os editores social-democratas teriam concluído que a primeira frase do primeiro capítulo do *Manifesto Comunista* – "A história da humanidade é a história da luta de classes" – poderia ser substituída por "a história da humanidade é a história da autoalienação [*Selbstentfremdung*] do homem"[675]. O "objetivo real" do movimento revolucionário, para tais editores, não seria "a socialização dos meios de produção" nem a eliminação da exploração por meio da "expropriação dos expropriadores" (negação da negação), afinal "tudo isso é inútil se não levar ao mesmo tempo à realização dos homens [*Verwirklichung des Menschen*]"[676].

A partir de então, os manuscritos de 1844 começaram a ser instrumentalizados pelo democratismo reformista social-democrata contra o chamado "socialismo real". Motivos para tal instrumentalização, evidentemente, não faltaram: o fenômeno contrarrevolucionário chamado de stalinismo, que se apoderou da atrasada URSS, impossibilitou o desdobramento internacional da revolução comunista e parasitou a classe trabalhadora do país, fornecendo todas as armas para a superficial crítica social-democrata. Foi então fácil argumentar que o stalinismo era "anti-humanista", que a "socialização dos meios de produção" não superaria a "alienação do trabalho", que o regime soviético era um "capitalismo de Estado" etc.

Tendo essa gênese comum, as críticas à URSS se espraiaram em diversas direções. O social-democrata belga Henri de Man (1885–1953), em seu artigo "Der neu entdeckte Marx" [O Marx recém-descoberto], publicado já em 1932 – ano de publicação dos "manuscritos" pela *MEGA1* e por Landshut & Mayer –, argumentou que os "novos manuscritos" continham "os julgamentos de valor em que toda a obra posterior de Marx teria se baseado", revelando o verdadeiro "marxismo marxista"[677]. Além disso, ao confrontar o "marxismo humanista" com o "materialismo histórico do período posterior de Marx", H. de

[673] *Apud* ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft...", *op. cit.,* p. 4.
[674] *Idem, ibidem*, p. 4.
[675] *Apud idem, ibidem*, p. 4.
[676] *Apud idem, ibidem*, p. 4.
[677] *Apud idem, ibidem*, p. 4. DE MAN, H., *Der neu entdeckte Marx*. Edição bilíngue (alemão/francês). Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man: Genebra, 1980, p. 76. Nesse trecho específico, a rigor, H. de Man se refere a todos os manuscritos de 1843 a 1846, indistintamente. Todavia, é visível em seu texto que o enfoque está nos manuscritos de 1844.

Man sugeriu que teria se passado um "declínio acentuado dos poderes criativos [de Marx]"[678]. Herbert Marcuse (1898–1979), também em 1932, em seu artigo "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus" [Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico], argumentou que os manuscritos de 1844 mostravam que a "crítica revolucionária da economia política, em Marx, é em si mesma filosoficamente fundamentada"[679].

Também no mesmo período, em meio à publicação dos manuscritos, uma série de pensadores perspectivaram em novo sentido a complexa relação entre Marx e Hegel. A descoberta concomitante dos "manuscritos de Jena" permitiu observar um Hegel "economista", ao qual foi contraposto o "novo" Marx, "filosófico". Segundo Rojahn, essa nova mirada sobre a relação Hegel-Marx possibilitou a reflexão de diversos estudiosos; os manuscritos de 1844

> "inspiraram A. Kojève e sua interpretação 'heideggero-marxista' de Hegel, que ele apresentou desde 1933. Naquela época, G. Lukács, no exílio moscovita, escreveu seu livro sobre o jovem Hegel, no qual antecipou seu retrato do jovem Marx; Marcuse, no exílio americano, escreveu seu livro sobre a origem da teoria social moderna, no qual elaborou o conteúdo crítico da filosofia hegeliana, da qual Marx seria o único herdeiro legítimo; K. Löwith, no exílio japonês, escreveu seu relato da filosofia alemã pós-hegeliana, no qual apresentou Marx – entre os mais importantes epígonos de Hegel – nas proximidades de Kierkegaard. De Kojève, uma linha direta conduziu a M. Merleau-Ponty, a quem os manuscritos convenceram que o pensamento marxista era existencialista."[680]

A nova relação com Hegel possibilitou que a obra de Marx (ou parte dela) fosse absorvida na academia – onde até então era pouco considerada – e Marx tornou-se, segundo Rojahn, "um filósofo de primeira linha após a [segunda] guerra, a quem até M. Heidegger passou a prestar seu respeito"[681]. Emergiu então, em grande medida baseada nisso, a "marxologia" ocidental, principalmente interessada no "Marx filósofo", concentrada nos textos em que a "filosofia" aparecia de forma explícita. Rojahn segue esclarecendo como,

---

[678] *Apud* ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft...", *op. cit*., p. 5.

[679] *Apud idem, ibidem*, p. 5.

[680] *Idem, ibidem*, pp. 5-6. Os livros referidos por Rojahn são: KOJÈVE, A., *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la* Phenomenologie de l'Esprit*, professees de 1933 a 1939 a l'École des Hautes-Études*. Org. de R. Queneau, Paris, 1947; LUKÁCS, G., *Der junge Hegel.* Zurich/Wien, 1948 (mas escrito em 1938); MARCUSE, H., *Reason and Revolution.* New York, 1941; LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche.* Zurique, 1941; MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens,* Paris, 1948.

[681] ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft...", *op. cit*., p. 6.

curiosamente, essa linha "existencialista-marxista", que crê em "ser genérico", redundou em teologia:

> "E. Thier apresentou uma nova edição [dos "manuscritos econômico-filosóficos", *RP*] em 1950, onde buscou o 'esboço do primeiro sistema [*System*]', mais precisamente o 'esboço de uma antropologia filosófico-sociológica'; H. Popitz tentou 'expandir a apresentação da alienação [*Entfremdung*] do ser humano num sistema fechado'; J. Hommes viu o esboço de uma ontologia fundamental [*Fundamentalontologie*] – para citar apenas algumas posições proeminentes na análise da obra de Marx. Com a tendência dominante de 'rastrear Marx de volta a Hegel, em premissas existencialistas', o Marx 'filosófico' facilmente se tornou 'teológico'; pois, como afirmou assertivamente Thier, 'Quando se trata do homem se trata também de Deus'. Assim, decifrada a partir dos manuscritos, a teoria marxista tornou-se um sistema ético em P. Bigo, e, em J.-Y. Calvez, uma teoria da alienação abrangente que representou uma *'contre-vérité'* para a religião cristã."[682]

No pós-Segunda Guerra, o stalinismo, incapaz de dar resposta às diversas críticas que se avolumaram contra seu reinado burocrático na URSS, inicialmente procedeu de modo inverso ao proposto por Riázanov e Lenin – buscou *esconder* os textos de juventude de Marx, especialmente os "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844. Isso só fortaleceu a leitura superficial proposta pela social-democracia[683].

Entretanto, após a morte de J. Stálin (1878–1953) e com a "desestalinização" resultante do discurso secreto de Nikita Khrushchev (1894–1971), no XX Congresso do PC da URSS, em 1956, maior liberdade de discussão foi concedida às tendências dos partidos comunistas. Com isso, progressivamente ganharam expressão vertentes comunistas que tendiam à defesa da "democracia" como valor universal, para o que a noção supra-classista de "humanidade" foi funcional. O próprio Partido Comunista da União Soviética aproximou-se

---

[682] *Idem, ibidem*, pp. 6-7. Os jesuítas Pierre Bigo (1906–1997) e Jean-Yves Calvez (1927–2010) foram, junto com Henri Chambre (1908–1994), as principais referências da parisiense *Action Populaire*, organização que serviu de modelo para as diversas "Ações Populares" (organizações políticas) existentes em diversos países, entre eles o Brasil. Daí parte significativa da corrente católica chamada de Teologia da Libertação. Os três intelectuais reuniram-se em torno da revista *L'Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier (1905–1950), ideólogo da Democracia Cristã.

[683] Ver, quanto a isso, MUSTO, M., "The myth of the young Marx...", *op. cit.* Também os chamados *Grundrisse* (manuscritos de 1857/58), de Marx, foram desvalorizados no mesmo processo. A própria edição alemã *MEW* (Marx-Engels-Werke), de grande circulação acadêmica, publicada entre 1956 e 1968, não contou com os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" e os *Grundrisse* entre seus 39 volumes! Tais obras foram publicadas em volumes suplementares, *ao final do projeto*, em 1968.

cada vez mais dessas concepções ao longo da década de 1960, na mesma medida em que afinal abandonou a defesa da necessidade histórica da ditadura do proletariado[684].

Talvez o mais coerente dissidente do campo stalinista, nesse sentido, tenha sido G. Lukács, que até o início dos anos 1970 produziu obras em defesa de concepções embasadas nos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (os quais ele próprio, no início dos anos 1930, ajudou a decifrar, editar e publicar pela primeira vez). Lukács foi um dos primeiros proponentes – antes mesmo da direção stalinista – da estratégia política conciliatória, adaptada à democracia burguesa, chamada de "Frente Popular". Do nosso ponto de vista, nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" Lukács encontrou uma fundamentação "filosófica" para parte significativa das suas posições *políticas*[685].

Nessa querela, o polo oposto foi representado principalmente por Louis Althusser (1918–1990). Sua posição, a nosso ver, é mais instigante para a reflexão do desenvolvimento intelectual de Marx (afinal, ao menos busca refletir mais seriamente sobre diferenças e descontinuidades na produção do autor). Todavia, também há nela, cremos, problemas. O tom polêmico com que Althusser buscou apresentar suas teses serviu, sem dúvida, para dar destaque ao debate, entretanto muitas vezes resultou em posições equivocadas[686].

Em vários artigos de contenda, publicados a partir do ano de 1960 e reunidos em 1965 em seu livro *Pour Marx*, Althusser argumentou por uma "descontinuidade absoluta" entre a produção teórica humanista de Marx até o final de 1844, de um lado, e a produção

---

[684]Na Europa ocidental, algumas dessas vertentes resultaram no chamado "eurocomunismo", a tendência "comunista" partidária da democracia burguesa e favorável à composição de governos – "compromissos históricos" – com setores burgueses (como a Democracia Cristã, na Itália). Tal corrente foi majoritária nos PCs italiano e espanhol, mas teve grande influência em todos os PCs da Europa Ocidental. Os "Manuscritos Econômico-Filosóficos" foram oportunos para tais setores pois, diferentemente de outros textos de juventude, como os artigos dos *Anais Germano-Franceses* (particularmente, "Para a Questão Judaica"), não condenavam claramente os direitos humanos e a democracia burguesa.

[685] Poder-se-ia dizer que Lukács desenvolveu toda uma "filosofia" para justificar sua política do final dos anos 1920 em diante. As posições democrático-burguesas de Lukács foram expressas inicialmente, no âmbito político/estratégico, em suas famosas "Teses de Blum", redigidas para disputa interna ao Partido Comunista Húngaro, em 1928. Essas teses *antecederam em cinco anos* a estratégia da Frente Popular, levada a cabo pela burocracia soviética. Um bom comentário crítico a tais posições de Lukács pode ser encontrado em DILLENBURG, F., *Método dialético e política em Lukács*. Campinas: IFCH/Unicamp (dissertação de mestrado), 2006 (ver particularmente item 2.2. do capítulo III); e em SLAUGHTER, C., "Um homem para todas as circunstâncias: Lukács". *In idem*, *Marxismo, ideologia e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. Não se deve esquecer jamais que Lukács, no conflito entre Stálin e Leon Trótski (1879–1940), esteve *sempre* ao lado do primeiro; foi por toda a vida favorável à teoria do "socialismo num só país", e, mesmo em seus últimos anos – em sua *autobiografia em diálogo –,* manifestou-se como "neutro" (!) frente aos processos de Moscou! (cf. LUKÁCS, G., *Pensamento vivido, autobiografia em diálogo.* São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 139). Das posições filosóficas de Lukács, mescladas a algumas críticas políticas da social-democracia alemã à URSS, derivaram-se concepções como as de Mészáros (por exemplo, em *Para além do capital*).

[686] Algumas das quais ele próprio teve o mérito de reconhecer, em seu livro *Éléments d'autocritique* [Elementos de Autocrítica], publicado pela primeira vez em 1974, pela ed. Hachette.

posterior às teses *Ad Feuerbach* (meados de 1845). Nessas teses, Marx e Engels teriam descoberto um "novo continente", o "continente da história". Para Althusser, haveria um "corte epistemológico" [*coupure épistemologique*] separando esses dois grandes momentos. Não se tratava de afirmar, segundo ele, que todos os termos da juventude não apareceriam na obra da maturidade, mas que as "problemáticas" desses dois períodos de produção seriam diferentes. ***Nesse quesito***, Althusser estava *no geral* correto[687]. Ele inclusive apontou claramente o caráter *político* por trás da interpretação "humanista" desenvolvida internamente ao chamado marxismo. Diz ele:

> "Se essa reação ideológica, própria antes de tudo dos intelectuais comunistas, pôde, apesar de certas resistências, conhecer tal desenvolvimento, é porque ela se beneficiou do apoio direto ou indireto de certas palavras de ordem *políticas* enunciadas pelos partidos comunistas da URSS e do Ocidente. Por um lado, por exemplo, o XXII Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) declarou que, com o desaparecimento da luta de classes, a ditadura do proletariado estava 'ultrapassada' na URSS, que o Estado soviético não era mais um Estado de classe, mas o 'Estado do povo inteiro', e que a URSS estava engajada na 'construção do comunismo', sob a palavra de ordem 'humanista': 'Tudo pelo Homem'. Por outro lado, por exemplo, os partidos comunistas ocidentais prosseguiram sua política de unidade com os socialistas, os democratas e os católicos, sob certas palavras de ordem de ressonância similar, nas quais o acento era posto na 'passagem pacífica ao socialismo', no 'humanismo marxista' ou 'socialista', no 'diálogo' etc."[688]

---

[687] Para seu uso da noção de "problemática", ver ALTHUSSER, L., "Sobre o jovem Marx (questões de teoria)". *In idem, Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015. Para entender a diferença de "problemática" no uso dos conceitos, basta refletir sobre a noção de "alienação". Obviamente, tal termo também aparece formalmente em *O capital* (por exemplo, nos capítulos II e IV do primeiro livro, enquanto *Veräußerung*), bem como a noção geral de que o trabalhador cria uma potência (o capital) que o domina. Isso entretanto não significa que ao final da década de 1860 esse conceito contivesse o mesmo conteúdo que o expresso nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844. Em *O capital*, "alienação" não está problematizada a partir da concepção de uma "essência" genérica humana. Ela não significa a perda de tal "essência" e não implica numa luta (ética) por sua recuperação. Em suma: apesar de formalmente igual, não se trata, rigorosamente falando, do mesmo conteúdo, portanto também não do mesmo conceito. Acima, no corpo do texto, dissemos "nesse quesito" pois *não seguimos outras concepções tradicionais de Althusser* (por exemplo, sua visão epistemológica sobre "prática teórica", sua sugestão de leitura de *O capital* a partir do capítulo XXIV etc.).

[688] ALTHUSSER, L., "Aos leitores". *In idem, Por Marx*, *op. cit.*, p. 211. Apesar de nunca abandonar o Partido Comunista Francês, de tradição stalinista, Althusser representava certa ala à esquerda nessa organização. Suas posições teóricas contrárias ao Marx humanista de 1844 voltavam-se também contra a direção do próprio PCF (sobretudo Roger Garaudy [1913–2012] e seu existencialismo do "homem integral"). A despeito de sempre trilhar posições "marxistas-leninistas", Althusser ao menos reivindicou em certos momentos a memória de L. Trótski. Por exemplo, em sua "Resposta a John Lewis", justamente no item chamado "Nota sobre 'A crítica do culto à personalidade'", Althusser condenou, entre outras posições do stalinismo, "o escamoteamento do papel histórico de Trotski". Cf. ALTHUSSER, L., "Resposta a John Lewis". *In Idem*, *Posições*. Vol. I, Rio de Janeiro: Graal, 1978, p. 53. Desse ponto de vista, poderíamos afirmar que, dentro do movimento comunista "oficial" (ou seja, vinculado aos partidos comunistas submetidos a Moscou), ao passo que

Do nosso ponto de vista, um dos equívocos de Althusser provém do fato de traçar uma divisão entre "ideologia" e *"ciência"* na obra de Marx. O termo "episteme" em "corte epistemológico" tem a função de demarcar o início de uma "ciência"[689]. Ao ver a obra de Marx como uma "ciência", curiosamente, Althusser deu as mãos à tradição marxista-humanista em última instância favorável ao "positivo" (positivismo científico). Como vimos, o Heß de 1843/44 e o Marx de 1844 são amplamente favoráveis à ideia de um "socialismo científico". Não surpreende, portanto, que Althusser tenha atacado o termo "negação da negação", e, afinal – ao negar em absoluto a relação de Marx com Hegel –, a própria dialética. Ao fazê-lo, procedeu como Lukács, fatiando *O capital* de Marx, comprometendo seu *modo de exposição* dialético[690].

Do nosso ponto de vista, ainda que seja necessário conceber uma ruptura na obra de Marx ao final de 1845, ela não deve ser expressa nos termos usuais de "ciência" (e, a rigor, o processo de desenvolvimento de Marx não pode ser compreendido apenas pela constatação de *uma* ruptura, por mais importante que ela seja)[691].

Lukács representava (com outros) a ala à direita, adaptada ao humanismo democrático-burguês e sempre contrária a Trótski, Althusser representou a ala à esquerda (apesar de seus limites teóricos e práticos).

[689] Althusser usa também a ideia de "obstáculo epistemológico" (quando trata do existencialismo de Sartre). Ainda que o sentido de seu apontamento nos pareça correto – no caso, revelar como a filosofia de Sartre é de traço pré-marxista e em última instância distorce a compreensão do desenvolvimento intelectual e político de Marx –, parece-nos novamente equivocada a referência a "espisteme". Ver *idem, ibidem,* p. 37.

[690] Quanto ao ataque à noção de "negação da negação" por Althusser, ver *idem, ibidem,* p. 40 *et ss.* (e particularmente nota à p. 45). Quanto a "fatiar" *O capital* de Marx, lembremos que os lukacsianos propõem a leitura dessa obra sobrevalorizando (como chave interpretativa) o início do capítulo V do livro primeiro, onde há uma suposta antropologia do "trabalho" (na verdade, é um pequeno recurso à abstração, dentro do modo expositivo geral da obra). Já Althusser, em sua sobrevalorização da "ciência da história", propôs a leitura de *O capital* a partir do capítulo XXIV do livro primeiro (Ver ALTHUSSER, L., "Sobre el pensamiento marxista". *In idem, Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002, p. 28 e p. 29). Já a relação de Marx com Hegel é, evidentemente, complexa demais para ser abordada satisfatoriamente aqui. Em nosso capítulo quarto, comentamos brevemente que a filosofia de Hegel padece, a nosso ver, de uma tensão interna, quase como uma dupla alma. De um lado, há nela a tradição propriamente dialética, advinda de Platão, e, de outro, o traço metafísico derivado do aristotelismo. Entre as leituras da relação Marx-Hegel, as mais à direita parecem se basear no Hegel de viés aristotélico (substancialista, instrumentalizante, de lógica formal de categorias e favorável à ontologia). É sobretudo a valorização do Hegel da grande e da pequena lógicas (*Ciência da Lógica* e *Enciclopédia*...). As mais à esquerda, a nosso ver, baseiam-se no Hegel de viés platonizante, dialético (no sentido de concepção de um *modo de exposição*), sobretudo o Hegel da *Fenomenologia do Espírito.* No primeiro capítulo comentamos rapidamente como, do nosso ponto de vista, *a Fenomenologia do Espírito* influiu sobre *O capital* mais do que as demais obras de Hegel. Tudo isso, entretanto, não pode ser compreendido se se interpreta Platão ao modo usual (ou seja, confundindo-o sempre com Sócrates e sua metafísica). Para uma leitura correta da dialética platônica, ver BENOIT, H., *A odisseia de Platão*, *op. cit.*

[691] Em sua já referida obra *Éléments d'autocritique*, Althusser relativiza algumas formulações um tanto duras de sua produção anterior e afasta-se um pouco da mera divisão entre "ideologia" e "ciência", apontando-a como dicotômica demais. Isso entretanto não significa aí um afastamento consequente da noção de "ciência" (positiva). Seguimos o professor Benoit quando afirma, especificamente sobre *O capital* de Marx, que "[p]rocurar no primeiro livro de *O capital* as exigências de uma cientificidade pretensamente separada da própria

A nosso ver, os "Manuscritos Econômico-Filosóficos" não são um ponto de chegada. Em pouco tempo, o pensamento fervilhante de Marx se voltará *contra* o que foi desenvolvido aqui. Temos por isso de seguir.

luta de classes, uma cientificidade exclusivamente positiva, unilateral, limitada ao rigor da racionalidade analítica ou do 'entendimento' (*Verstand*) constitui-se (e sempre se constituiu) na matriz fundamental para produzir ou a crítica burguesa (através da sociologia, da economia, da história ou da filosofia), ou a pacificação reformista ou ainda a estagnação burocrática da revolucionária e permanente 'inquietude' (*die Unruhe*) que caracteriza essa obra" (Cf. BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de O Capital", *op. cit.,* pp. 14-15). A obra madura de Marx seria no máximo uma "ciência negativa", enquanto lógica ou programa *revolucionários*.

Capítulo 9 – Os artigos sobre a revolta dos tecelões silesianos (*Vorwärts!*)

Os textos que analisamos no capítulo anterior estendem-se entre os meses de maio e setembro de 1844. No meio de tais meses (especificamente entre os dias 4 e 6 de junho) ocorreu um importante evento, analisado por Marx com grande interesse: a revolta dos trabalhadores da indústria têxtil na região alemã da Silésia. Esta fica na parte mais oriental da Alemanha, hoje compartilhando território com a Polônia e a Chéquia. Os tecelões explodiram em revolta contra baixos salários e péssimas condições de trabalho, destruindo casas e escritórios de seus patrões, bem como papéis contábeis e toda sorte de documentação. Reunindo-se na aldeia vizinha de Langenbielau, os tecelões foram confrontados pelo exército prussiano; venceram as tropas na primeira investida, mas foram derrotados na segunda. Ao menos onze tecelões foram mortos nos conflitos. Essa rebelião selvagem do proletariado fabril alemão preencheu os jornais do país e teve eco até mesmo na imprensa de países vizinhos. A questão foi amplamente discutida entre a colônia alemã presente na França. Heinrich Heine produziu à época um poema, depois tornado célebre, em apoio à rebelião. Nele, os tecelões são retratados tecendo – no próprio ato de trabalhar – uma "tripla maldição": contra Deus, o Rei prussiano e a pátria[692].

Pouco após a revolta de tecelões silesianos, Arnold Ruge, sob o pseudônimo de "Um prussiano" – para não deixar quaisquer pistas de autoria, dado que era pomerânio, não prussiano –, publicou um artigo de análise do acontecimento no jornal *Vorwärts!* [Avante!]. Como comentamos, esse jornal era publicado em alemão em Paris, voltado ao público radical da colônia alemã situada na França. Ele era então dirigido por K. L. Bernays, colaborador dos *Anais Germano-Franceses*, de Ruge e Marx. O artigo de Ruge se chama "O Rei da Prússia e a

[692] O poema foi publicado na edição de 10 de julho de 1844 do jornal alemão (publicado em Paris) *Vorwärts!* [Avante!]. Seu nome quando da publicação era *Die Armen Weber* [Os pobres tecelões], mas em seguida foi republicado como *Die Schlesichen Weber* [Os tecelões silesianos]. Uma boa tradução em português pode ser encontrada em HEINE, H., *Heine, hein? Poeta dos contrários*, trad. de André Vallias [ed. bilíngue], São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 289. Como se sabe, Heine, à época já reconhecido como poeta em Paris – um grande feito, dado que se tratava *da* cidade da poesia –, compartilhava da intimidade do casal Marx e mesmo lia a Karl muitos de seus poemas antes de os publicar. Este – que anos antes aventurara-se na poesia, abandonando-a provavelmente graças à leitura dos cursos de estética de Hegel – debatia com Heine longamente modificações em seus versos. O poeta chegou até a salvar o primeiro bebê do casal Marx, quando se encontrava numa crise convulsiva e os pais não sabiam o que fazer. Para essa informação e para a referente à comunhão poética de ambos, ver MCLELLAN, D., *Karl Marx...*, *op. cit.,* pp. 117-118.

Reforma Social. De um prussiano". Nele é criticada a leitura do fato operada pelo jornal francês *La Réforme*. Segundo este, os estrondosos acontecimentos seriam capazes de realizar uma *pressão política* popular sobre o Rei da Prússia. Assim, talvez, este poderia iniciar um processo de *reformas políticas* tendo em vista melhorar a condição dos "pobres" na Alemanha. Ou seja: *La Réforme* tinha esperanças na atuação política do governo para diminuir o pauperismo. Contrariamente a tal leitura, bastante cético, Ruge argumentou que a população alemã não tinha ainda um suficiente desenvolvimento *político* para pressionar o Rei pela realização de reformas; e que a insurreição dos silesianos teria sido um fato particular e local, *sem alma política*, marcado mais pelo desespero e pelo egoísmo dos que somente pensavam em suas "pequenas" coisas particulares da vida, como se alimentar e trabalhar. Como se vê, a posição de Ruge era muito similar à que expressara Marx um semestre antes, nas cartas publicadas nos *Anais Germano-Franceses*, analisadas por nós (lá vimos o desprezo com que nosso autor se referira aos "filisteus" alemães, incapazes de qualquer atuação propriamente "nobre", política).

Marx, quando leu o novo artigo de Ruge sobre a revolta dos tecelões silesianos, ficou indignado e decidiu confrontar publicamente seu antigo companheiro (com quem já tinha então rompido relações). Assim também ele demarcaria publicamente (ao menos àqueles que sabiam que o "prussiano" era Ruge) sua total incompatibilidade de pensamento com o autor do artigo. Era uma forma, portanto, de registrar publicamente a ruptura política anterior[693]. O acerto de contas com Ruge era, na verdade, parte do acerto de contas mais geral com Bauer, iniciado nos *Anais Germano-Franceses* (particularmente, "Para a questão judaica") e que ainda se expressará em *A Sagrada Família* pouquíssimo tempo depois. Marx, corretamente, via Ruge como um tipo de associado de Bauer[694].

Marx escreveu seu artigo de resposta em 31 de julho de 1844, o qual foi publicado no jornal em duas partes (em 7 de agosto, no n. 63, e em 10 de agosto, no n. 64 do *Vorwärts!*). O artigo de Marx tem um título longo pois faz referência ao artigo de Ruge; chama-se "Notas críticas à margem do artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um prussiano'". Passemos ao conteúdo do texto de Marx.

---

[693] Marx chega mesmo a brincar com Ruge. Trata-o às vezes por "suposto prussiano" (ciente da origem pomerânia do autor), e recomenda-lhe a leitura dos *Anais Germano-Franceses*, editados e publicados por ele mesmo e... Ruge!

[694] Como se vê, o acerto de contas de Marx com Bauer é, por assim dizer, um dos focos da reflexão do Marx feuerbachiano ao longo de todo o ano de 1844. Na já referida carta de agosto a Feuerbach, Marx conclama-o a tomar parte nessa luta contra Bauer.

***

Marx inicia seus artigos no *Vorwärts!* elencando elementos do texto de Ruge, para situar o leitor frente à crítica que em seguida apresentará. São apresentados então dois argumentos do "prussiano": 1) a revolta dos tecelões supostamente não seria "política" (seria, portanto, meramente localizada, sem grande significação, incapaz de ultrapassar os "pequenos" problemas materiais, como salário e emprego); e 2) o levante teria sido "facilmente reprimido" (apesar das duas investidas do exército, Ruge argumentou que a tropa deslocada não fora muito grande). Esse segundo elemento, argumenta Marx, seria um verdadeiro disparate. Afinal, numa região onde toda a imprensa é censurada e a população está adestrada pelo controle permanente, qualquer revolta operária, por menor que fosse, ganharia uma relevância social e política gigantesca. Ainda mais essa revolta, que, contrariamente ao que dissera o "prussiano", teve de ser enfrentada por ao menos duas investidas do exército. O argumento de Ruge, portanto, era claramente parcial, visando apenas a fortalecer seu ponto de vista.

Marx alonga-se mais sobre o primeiro elemento – o caráter "político" ou não da revolta. Ele coloca aí em questão – um pouco como fez na crítica a Bruno Bauer em "Para a questão Judaica" (nos *Anais Germano-Franceses*) – a própria noção de "emancipação política". Marx destaca que a enorme riqueza de tal levante proletário teria consistido, exatamente, na *ausência de destaque dado ao elemento político*. Assim, a grande força do levante consistiria em apresentar os problemas dos trabalhadores propriamente como problemas de *classe* (e não políticos, a serem resolvidos no âmbito estatal). Diz Marx:

> "Partindo da relação *geral* da *política* com os males sociais, explicamos por que a revolta dos tecelões não conseguiu infundir nenhum *'terror'* particular no Rei. Provisoriamente, [digamos] só isto: A revolta não era dirigida contra o Rei da Prússia, mas contra a burguesia."[695]

Temos diante de nós um grande desenvolvimento propiciado, ao comparar esse trecho ao que analisamos capítulos atrás, em "Para a Questão Judaica". Lá, vimos Marx criticar a noção de "emancipação política" em nome da abstrata "emancipação humana".

[695] MARX, K., "*Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"". In MEW*, vol. 1, *op. cit.,* p. 393.

Nenhum conteúdo propriamente de classe era apresentado (ao menos no primeiro trecho, o mais importante, de "Para a questão Judaica"). Agora, diferentemente, vemos Marx investindo contra o conflito meramente político – entendido como *contra o Estado* – em nome do conflito *propriamente de classe* (do proletariado *contra a burguesia*). Tal ganho teórico e político (uma determinação programática) deu-se graças ao convívio de Marx com a classe operária francesa.

Sem querer adiantar muito do que virá neste capítulo, cabe apresentar que o pano de fundo teórico e político de Marx ainda é aqui – como nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", da exata mesma época – o socialismo humanista feuerbachiano (a corrente chamada de "verdadeiro-socialismo"). Assim como nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", Marx agora valoriza *em certo grau o comunismo* (ainda que com ele não se identifique plenamente). O comunismo não é mais rejeitado em absoluto, como em "Para a questão Judaica". Marx valoriza o conflito de classe como *etapa necessária para um avanço humano superior*; portanto, valoriza o conflito de classe dos tecelões silesianos *contra seus patrões,* inclusive como *mais importante do que um mero conflito contra as autoridades governamentais*[696]. Aqui, portanto, o "comunismo grosseiro" e "destrutivo" dos operários é defendido (considerado ativo e verdadeiramente político), e assume no pensamento de Marx a função de um *intermediário* (como algo que leva a uma suposta etapa superior). De agora em diante, veremos esse "intermediário" crescer mais e mais em importância, até se extinguir a suposta etapa superior (o esquema socialista-humanista) na virada de 1845 para 1846. O movimento autônomo da massa operária em luta trabalha as contradições internas às concepções de Marx.

Sem que nos percamos em adiantamentos, vale ver em maiores detalhes o texto de Marx. Na sequência de seu artigo, o autor demonstra quão vazia é a noção de "luta política" (reformas meramente estatais) almejada por Ruge. Para isso, estabelece comparações com a situação da Inglaterra e da França, a partir das quais faz sobressair – graças a uma mera modulação no olhar, um *deslocamento do país analisado* – quão estreita era a perspectiva do "prussiano". Em tais países, mostra Marx, o elemento "político", no sentido reivindicado por Ruge, *já estava há muito desenvolvido*. O parlamento inglês e a Convenção jacobina teriam sido os maiores exemplos da pujança do elemento político na modernidade. Entretanto, não só a miséria dos trabalhadores ingleses e franceses não teria diminuído com tal propalado

[696] Temos aí, por isso, a proto concepção de que a *estrutura* das relações de produção é o fundamento da superestrutura política.

elemento político, como, pelo contrário, ela teria aumentado e se universalizado[697]. Marx nota o seguinte quanto à Inglaterra:

> "Admita-se: a Inglaterra é um *país político*. Também terá de ser admitido que a Inglaterra é o *país do pauperismo*, e essa própria palavra é de origem inglesa. Assim, olhar para a Inglaterra nos dá a experiência mais segura para conhecer a *relação* de um país *político* com o *pauperismo*. Na Inglaterra, o sofrimento dos trabalhadores não é *parcial*, mas *universal*; não se limita aos distritos fabris, mas estende-se aos rurais. Os movimentos não estão nela ainda por começar, mas acontecem periodicamente há quase um século."[698]

Nosso autor segue então explicitando como na *mera relação política*, interna ao Estado, o partido inglês dos *whigs* acusava o dos *tories* de não tomar medidas suficientes para a diminuição do pauperismo... e vice-versa. A política-estatal, na realidade, serviria apenas como diversionismo, como cortina de fumaça, para que não se apresentasse a questão de fundo, a respeito do *fundamento material sobre o qual se ergueria a própria política*[699]. Marx realiza então algumas descrições bastante pungentes sobre a situação absolutamente precária da vida dos trabalhadores ingleses (na linha das descrições realizadas por Engels, a partir de sua experiência pessoal na Inglaterra). Marx traz ao texto as *Workhouses* inglesas – também comentadas por Engels em seu "Esboço de Crítica da Economia Nacional", publicado nos *Anais Germano-Franceses*. Tais "casas dos pobres" – muito mais casas de tortura, via trabalho, dos proletários pauperizados – serão sempre retomadas por Marx ao tratar da situação inglesa, como se vê no livro primeiro de *O capital.* Diz Marx que elas, por suas condições aterrorizantes, "desinibem os trabalhadores de procurarem nelas refúgio contra a fome"[700].

Assim, o resultado final do grande desenvolvimento "político" (estatal) desejado por Ruge seria pura e simplesmente o depósito de todos os males sociais sobre as costas dos trabalhadores, responsabilizando-os por sua própria miséria. Segundo nosso autor:

---

[697] Como se vê, Marx aplica aqui o mesmo "método" utilizado em "Para a questão Judaica", e que a rigor usará por toda a vida (vide a chamada "Crítica do Programa da Gotha", de 1875). Pelo mero deslocamento do país analisado, demonstra que o que almejam seus adversários é realizável sob (e plenamente compatível com) a ordem de miséria capitalista. Marx, além de dar um baile político, destaca o provincianismo dos seus interlocutores.

[698] MARX, K., "*Kritische Randglossen...", op. cit*., p. 395.

[699] Para o mesmo propósito serviria a economia política inglesa, segundo então Marx. O autor dá especial atenção à lei da população de Malthus, que nada faria senão naturalizar a condição de miséria social produzida sob o capitalismo.

[700] *Idem, ibidem*, p. 398.

> "Portanto, a Inglaterra inicialmente tentou destruir o pauperismo por meio de medidas de caridade e administração. Em seguida, viu no avanço progressivo do pauperismo não a consequência necessária da indústria moderna, mas antes a consequência do imposto inglês para os pobres. [...] O que costumava ser derivado da falta de caridade tornou-se derivado do excesso de caridade. Finalmente, a miséria foi vista como de culpa dos miseráveis, e, como tal, foi punida neles mesmos."[701]

O pauperismo, assim, para a política inglesa, mais do que extirpado, seria eternizado, tornando-se motivo de vida do Estado inglês.

Marx passa então à análise da atuação *política* do Estado francês, dando destaque particularmente à Convenção Nacional ("terror" jacobino) e ao período napoleônico. Nosso autor vai do mais novo ao mais antigo. Napoleão, segundo ele, também teria atuado *politicamente* contra o pauperismo; impaciente, teria afinal encarregado suas autoridades de estabelecer planos para pura e simplesmente "limpar" as cidades da mendicância no curto prazo. A medida política finalmente encontrada fora uma lei de 1808, por meio da qual os *paupers* teriam sido lançados em depósitos que se tornaram penitenciárias. Já a Convenção Nacional, antes de Napoleão, mais corajosa, teria tido por um momento a determinação de eliminar a mendicância por meio da radicalização contra os ricos e do aumento da beneficência estatal aos pobres. Todavia, diz Marx, mesmo a Convenção de Robespierre – "o máximo da energia política, da força política e do intelecto político" – teria restado impotente frente às causas do aumento da miséria. Em pouco tempo, como resultado final de suas políticas, diz Marx, "mulheres esfomeadas cercaram a Convenção"[702].

Nosso autor faz então uma importante síntese do que apresentou na comparação entre Alemanha, Inglaterra e França:

> "Assim, a Inglaterra descobriu que a miséria se baseava na lei natural segundo a qual a população deve sempre exceder os meios de subsistência [teoria de Malthus, *RP*]. Por outro lado, explica o pauperismo pela má vontade dos pobres, assim como o Rei da Prússia explica-o pelo espírito anticristão dos ricos e a Convenção Nacional pela suspeita contrarrevolucionária dos proprietários. Portanto, a Inglaterra pune os pobres, o rei da Prússia admoesta os ricos e a Convenção decapita os proprietários."[703]

---

[701] *Idem, ibidem*, p. 398.
[702] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 400.
[703] *Idem, ibidem*, p. 401.

Mais claro, impossível: o mesmo mal social – a pobreza – exigiu dos Estados três *atuações políticas* absolutamente diferentes (e às vezes diretamente contrárias). Com elas, entretanto, o pauperismo não teria desaparecido e nem mesmo diminuído. Assim, o problema deveria ser procurado *em outro lugar*. Segundo Marx, o problema estaria *na própria essência do Estado*, *em seu conceito*. O autor começa a negar que a "política" seja meramente característica do Estado, e, em seguida, destaca que ela poderia muito bem existir nas mínimas ações cotidianas dos operários. Para chegar a tal conclusão, no entanto, Marx tem de fazer uma exposição do que compreende como o próprio *conceito de Estado*.

Diz ele, quanto à caracterização do Estado:

> "O Estado pode agir de forma diferente?
> [...]
> *O Estado* e a *instituição da sociedade* não são duas coisas diferentes *do ponto de vista político*. O Estado é a instituição da sociedade [*Der Staat ist die Einrichtung der Gesellschaft*]."[704]

Estado e sociedade, diz Marx, são uma coisa só. Mas, esclarece ele, uma coisa só pois o Estado repousa exatamente na contradição interna à sociedade (a contradição que produz a própria miséria social). Querer acabar com tal contradição pela vontade estatal significaria a autossupressão do Estado (algo como seu suicídio). Esclarece Marx, num longo mas importante trecho, que o Estado

> "[...] se baseia na contradição entre *vida pública* e *privada* [öffentlichen *und* dem Privatleben], na contradição entre *interesses comuns* e *particulares* [*allgemeinen Interessen* und den *Sonderinteressen*]. [...] [O]nde começa a vida e o trabalho burgueses, cessa seu poder. Sim, em relação às consequências que decorrem da natureza antissocial da vida burguesa, da propriedade privada, do comércio, da indústria, da pilhagem mútua de vários círculos burgueses, contra essas consequências *a impotência* é a *lei natural* da administração. Porque essa ruptura, essa maldade, essa *escravidão da* [interna à] *sociedade burguesa* é o fundamento natural [*Naturfundament*] sobre o qual repousa o Estado *moderno* [...]. Se o Estado moderno quisesse abolir essa *impotência*, teria de abolir a vida *privada* atual. Se quisesse abolir a vida privada, teria de abolir a si mesmo, pois *só* existe em oposição a ela. Mas *nenhum ser vivo* acredita que os defeitos de sua vida estão no *princípio*, no fundamento, de sua própria vida, e sim em circunstâncias alheias. O *suicídio* não é natural."[705]

---

[704] *Idem, ibidem*, pp. 401.
[705] *Idem, ibidem*, pp. 401-402.

Tal concepção mudará nos próximos anos. Nesse momento, como se vê na citação, o Estado ainda é, para Marx, certa aparição – deturpada, contraditória – da "vida pública" e do "interesse comum" confrontados pela "vida privada" e pelo "interesse particular". As noções de "público" ou "comum" manifestas no Estado seriam a própria projeção (alienação) da essência humana, na linha do que defendeu no *Manuscrito de Kreuznach* e nos artigos dos *Anais Germano-Franceses*. O Estado assentaria na *contradição*, mas um dos polos desta (o "comum") seria algo positivo, derivado da "essência humana". Dada a própria noção de "ser" ou "essência" humanos, Marx vê no Estado um traço correto, embora deturpado (alienado), contradito. Em suma: o Estado seria ainda "contraditório", *não propriamente um instrumento de uma classe contra a outra*[706]; o Marx de 1844 *ainda não é tão contrário ao Estado como será depois*, justamente quando perceber que o "interesse comum" vigente no Estado é apenas o comum às *diferentes frações burguesas*[707]. Para apreender isso, Marx terá de afastar o paradigma ontológico-positivo e aproximar o da contradição entre classes. A vaga noção de "comum" será *determinada* em sua própria contradição e historicidade. A matriz filosófica feuerbachiana ainda impede Marx de determinar o conceito de Estado, embora já lhe dê sustento para uma reflexão sobre a relação entre uma base material contraditória e uma superestrutura correspondente.

Encaminhamo-nos assim para o final da primeira parte (de duas) do artigo de Marx. Se por um lado ainda há aí uma indeterminação no conceito de Estado, há, por outro lado, um interessante desprezo pelo elemento político *considerado enquanto estatal*. Ou seja: Marx já abandonou toda esperança *na possibilidade de mudança significativa da sociedade apenas por meio do Estado*. Cremos que tal posição ele manterá ao longo da vida. Aqui ele faz afirmações tão fortes quanto as seguintes:

> "Quanto mais poderoso é o Estado, mais *político* é um país, menos inclinado está a procurar a causa das enfermidades sociais *no princípio do Estado* [...]. Quanto mais aguda é [a mente política], mais viva, mais *incapaz* de compreender as enfermidades sociais."[708]

---

[706] Não à toa, deste texto derivam-se interpretações que, a despeito de criticar o próprio caráter do Estado, sustentam afinal um programa com reivindicações estatizantes, social-democratas etc. A contradição está em Marx.

[707] Afirmação célebre do *Manifesto do Partido Comunista*: "O poder estatal moderno é apenas comitê administrativo dos assuntos comuns [*gemeinschaftlichen*] de toda a classe burguesa". Cf. MARX, K., & ENGELS, F., *Manifest..., op. cit.,* p. 464. Sobre o caráter burguês das empresas estatais, ver comentário nosso, assentado em Marx, em PADIAL, R., "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx", *op. cit.*

[708] *Idem, ibidem*, p. 402.

Quanto mais político é o Estado, menos capaz de resolver os problemas sociais. Eis uma boa síntese. Trata-se de conclusão absolutamente contrária à de Ruge. Mas não apenas à deste, e sim *às apresentadas pelo próprio Marx poucos meses antes*. Tal concepção, de julho de 1844, diferencia-se absolutamente da apresentada no *Manuscrito de Kreuznach* (segundo semestre de 1843). Em que pese o fato de Marx, no referido manuscrito, compreender que o Estado repousava sobre uma contradição (entre seu governo e burocracia, de um lado, e a sociedade civil, de outro), tal contradição seria ali resolvida propriamente *pela via política*, por uma "reforma eleitoral", pela democracia universal, considerada então literalmente como "o enigma resolvido da história". Agora Marx, ainda concebendo que o Estado funda-se numa contradição, já não acredita mais que qualquer ação meramente política poderia resolvê-la; apenas a ação *política e social*, ao mesmo tempo, *do proletariado*, no sentido de *revolucionar materialmente o mundo*, poderia nos livrar do tormento do Estado político e apontar para uma sociedade... "humana". Tais são, a despeito do *telos* humanista e da concepção ainda superficial do caráter do Estado, grandes avanços.

***

A segunda parte do artigo de Marx é a mais abertamente feuerbachiana, não por isso menos interessante. Graças à filosofia de Feuerbach, nosso autor dá provas da mesma deficiência de Ruge (provincianismo). Entretanto, ao final, apresenta uma rica reflexão sobre a relação entre a luta política do proletariado e sua emancipação econômico-social.

Marx inicia essa segunda parte de sua réplica a Ruge evocando as afirmações deste contra os filisteus alemães (os "pobres alemães", ignorantes, que só quereriam saber de suas miudezas privadas, seus trabalhos, seus salários, suas vidas particulares). Contra isso, entretanto, antepõe o seguinte pensamento: os alemães, na realidade, não seriam miúdos, mas gigantes (graças a seu propalado desenvolvimento filosófico); os operários alemães, compartilhando da natureza filosófica geral "alemã", não apenas registravam – com a revolta silesiana – uma estreia política *superior* à dos operários ingleses ou franceses, como inclusive se anunciariam *dirigentes teóricos* destes. A raiz de tão grande desenvolvimento alemão poderia ser encontrada, naturalmente, na filosofia de Feuerbach.

Diz Marx, quanto à "consciência" alemã (e atacando Ruge):

> "Que o 'prussiano' assuma, então, a posição correta. Ele descobrirá que *nenhuma* [kein] das revoltas dos trabalhadores franceses e ingleses teve um caráter tão *teórico* [theoretischen] e *consciente* [bewußten] quanto a revolta dos tecelões da Silésia."[709]

Como bom jovem hegeliano, a reflexão do nosso autor se expressa como filosofia da consciência. Eis a característica talvez própria – para o Marx de 1844 – do proletariado alemão: sua alta "consciência". Nessa altura, ele inclusive compara o alfaiate alemão W. Weitling ao operário francês P.-J. Proudhon e afirma que os escritos do primeiro, apesar da redação inferior (no quesito estilo), ultrapassariam teoricamente "muitas vezes" os do segundo. Marx refere-se especificamente à obra *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantias da Harmonia e da Liberdade], de Weitling, publicada em 1842, e afirma que ela supera toda a literatura política da burguesia alemã:

> "Comparemos a mediocridade sóbria e dócil da literatura política alemã com essa estreia literária *imoderada* e brilhante dos trabalhadores alemães; comparemos esses gigantes *sapatos de criança* do proletariado com o nanismo dos surrados sapatos políticos da burguesia alemã, e poderemos prever que a *Cinderela alemã* será uma *atleta*."[710]

Em que pese a importância de Weitling no desenvolvimento do socialismo alemão – sobretudo no período em que influiu sobre a Liga dos Justos (virada da década de 1830 para 1840), predecessora da Liga dos Comunistas –, temos de lembrar que Marx se voltou *violentamente* contra ele apenas dois anos após esse elogio, devido a seu humanismo e messianismo[711].

Ainda em seu artigo, Marx, logo após enaltecer Weitling, apresentou novos argumentos sobre a suposta superioridade teórica dos proletários alemães. É importante destacar os seguintes:

> "É preciso reconhecer que o proletariado alemão é o *teórico* do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é seu *economista-nacional* e o proletariado francês seu *político*. É preciso reconhecer que a

[709] *Idem, ibidem*, p. 404.
[710] *Idem, ibidem*, p. 405.
[711] No primeiro semestre de 1846, em reunião do Comitê de Correspondência Comunista de Bruxelas, na qual estava presente Weitling, Marx acusou-o de agitar as massas de forma vazia, sem apresentar qualquer razão firme para a ação (apenas messianismo e humanismo, de teor teológico). Ao tentar replicar, Weitling foi logo interrompido por Marx, que proferiu a célebre frase: "A ignorância nunca ajudou ninguém!". Segundo relatos de presentes, Marx bateu com o punho na mesa, ergueu-se, deu de ombros e saiu batendo portas. Ver MCLELLAN, D., *Karl Marx...*, *op. cit*., pp. 171-73.

> Alemanha tem uma vocação tão *clássica* para a revolução *social* quanto é incapaz para a *política*. [...] A desproporção entre os desenvolvimentos filosófico e político na Alemanha não é uma *anormalidade*. É uma desproporção necessária. Só no socialismo um povo filosófico pode encontrar sua praxis correspondente, isto é, só no *proletariado* pode encontrar o elemento ativo de sua libertação."[712]

Alguns elementos podem ser destacados desse curioso trecho. Como se vê, o discutido tema das "três fontes do marxismo" tem origem no próprio (jovem) Marx[713]. Este, ao negar a concepção de Ruge sobre política (como vida estatal, cidadania etc.), quer corretamente destacar a necessidade e superioridade de uma revolução *social*. Há aí um grande avanço programático. Entretanto, denota-se um tipo de vocação *clássica* do "povo" alemão para a revolução *social*; como se a essência "filosófica" alemã estivesse apenas aguardando o surgimento do proletariado, para que ambos se traduzissem em emancipação. Tal concepção não tem consistência. O realmente importante a se destacar nessa passagem é o fato de Marx agora ver o *proletariado* como o "elemento ativo" da revolução social. Lembremos que seis meses antes, no começo do mesmo ano (1844), na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" (*Anais Germano-Franceses*), Marx negara o Estado mas afirmara literalmente que as "revoluções necessitam de um elemento passivo". Como vimos no capítulo sétimo, sobre esse elemento "passivo" (acima dele), apresentado como o "proletariado", agiria a teoria, o prepotente "herói-filósofo". *Agora tanto o proletariado quanto o filósofo são ativos*. Entre os dois haveria apenas, talvez, uma diferença de "níveis de consciência" (uma consciência seria destrutiva, grosseira, "comunista", negativa; a outra seria filosófico-humanista, "socialista", positiva).

É certo que aqui o pensamento de Marx – e veremos com mais calma na análise d'*A Sagrada Família* – começa a romper com sua classe de origem; começa a se vincular realmente à luta do proletariado contra a ordem capitalista. A presunção do intelectual acima das massas começa a falhar ante o movimento proletário que é, na mínima luta *pela manutenção de sua vida*, político e social a um só tempo. Todavia, Marx inicia essa *desclassificação sem abandonar completamente sua base filosófica pequeno-burguesa anterior*. A ação está sendo aqui determinante – "no princípio, era a ação" –, não sua síntese-mental ou "filosófica". Há instalada nele agora uma contradição, um conflito fáustico que

[712] MARX, K., "*Kritische Randglossen...*", *op. cit*., p. 405.

[713] A rigor, já estava contido nas concepções de M. Heß sobre a "triarquia europeia", como já comentamos, e nas concepções de Feuerbach sobre o "princípio galo-germânico", como também já comentamos. A nosso ver, o tema é questionável, por basear-se na noção de "povos", não de classes.

estourará em seu peito em cerca de um ano, levando-o a abandonar completamente o esquema essencialista feuerbachiano. No texto de Marx, pode-se até notar dois elementos contrários convivendo num só parágrafo – certa humildade frente ao movimento objetivo da classe trabalhadora, de um lado, e o paradigma "consciente" feuerbachiano, do outro. Veja-se esta repreensão a Ruge:

> "A única tarefa de uma mente pensante e amante da verdade, em face da primeira eclosão da revolta dos trabalhadores da Silésia, não seria a de bancar o *pedagogo* desse evento, mas sim a de estudar seu caráter *particular*. Isso, é claro, requer algum discernimento científico e um amor pela humanidade [*Menschenliebe*] [...]."[714]

No futuro da produção teórica de Marx, o primeiro elemento ganhará mais proporção. O segundo – o "amor pela humanidade" – desaparecerá, por ser, a rigor, vazio.

Marx, na sequência, cita um trecho do texto de Ruge, onde este afirma que a miséria alemã logo produzirá a razão política alemã; e que quando esta perceber as raízes da miséria, aí sim, serão sentidos nos ares os sintomas de grandes mudanças[715]. Apesar dessa concepção de Ruge ser bastante similar à que o próprio Marx expressara na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" (*Anais Germano-Franceses*), ela não o agrada mais. Nosso autor critica então o "prussiano" por tratar "a miséria, em geral, como um meio" *para que se atinja o fim, o desenvolvimento da razão política.* Diz Marx: "É falso que a necessidade social crie a razão [*Verstand*] política, pois, muito mais, pelo contrário, é o bem-estar social que cria a razão"[716].

Temos aqui, portanto, um problema de meios e fins. Ao contrário de Ruge, que afirma que a miséria socioeconômica é um *meio* para a libertação política (o *fim*), Marx afirma que a ação política é um *meio* para a libertação econômico-social (o *fim*). Uma visão é oposta à outra. Mas, claro, Marx entende por "político" não a mera ação estatal, e sim a própria insurreição silesiana. Ele começa a conceber aqui que os elementos *econômico* e *político* não se separam; seriam duas formas de manifestação de uma mesma coisa: a revolução em geral. Eis por que ele afirma, já ao final do texto, que "[t]oda revolução dissolve

---

[714] *Idem, ibidem,* pp. 405-06.

[715] Tal tipo de prenúncio de uma grande mudança, tendo por base a unificação entre "pensamento" ("intelecto político") e massa miserável, faz coro com o que o próprio Marx escrevera, meses antes, na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução". Veja-se análise em nosso capítulo sétimo.

[716] *Idem, ibidem*, p. 406.

a velha sociedade, nessa medida é social. Toda revolução derruba o velho poder, nessa medida é política"[717].

A despeito de todo o avanço propiciado nesse artigo, ainda se faz ouvir a voz de Feuerbach. É ele quem reaparece no *grand finale* do libelo contra Ruge. Este afirmara que a revolta dos tecelões era, na verdade, uma forma meramente desesperada de protesto – mesmo que inconsciente e ignorante – c*ontra a separação entre os homens e a "comunidade"*. Mas, nota Marx, Ruge entendia por "comunidade" apenas a "comunidade política", ou seja, *o Estado*. Assim, para Ruge, a revolta dos tecelões teria sido um protesto inconsciente por uma *religação* dos homens com a comunidade político-estatal (uma luta inconsciente para se atingir a cidadania). Marx, na linha geral do método feuerbachiano, contrapõe-se a Ruge afirmando que o Estado seria a projeção invertida da comunidade, uma alienação da "essência humana". Diz ele:

> "Mas a *comunidade* da qual o trabalhador está *isolado* é uma comunidade com uma realidade completamente diferente e um alcance completamente diferente da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o seu *próprio trabalho* o separa, é a própria *vida*, vida física e espiritual, a moralidade [*Sittlichkeit*] humana, a atividade [*Tätigkeit*] humana, o prazer [*Genuß*] humano, a essência *humana*. A *essência humana* [menschliche Wesen] é a *verdadeira comunidade* dos homens."[718]

Tudo isso é Feuerbach e Heß, como vimos. Marx diz também, à mesma página, que a revolta contra a separação do homem em relação a essa comunidade (a "essência humana") é "tão mais infinita quanto infinito [*unendlicher*] é o *homem*, se comparado ao *cidadão*, e [infinita é] a *vida humana*, se comparada à *vida política*". Ele combina aí elementos dos artigos dos *Anais Germano-Franceses* com outros que então desenvolvia, concomitantemente, nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" – sobretudo a ideia de que o "homem" se separa de sua comunidade graças a seu próprio trabalho. A cereja do bolo feuerbachiano é a ideia de que o homem é *infinito*.

O artigo de Marx termina reafirmando esta concepção nova, da maior importância: a revolta proletária – por mais "grosseira" que fosse – seria não apenas necessária, mas propriamente *política*; e esse elemento político, uma vez instituída a nova sociedade socialista, desapareceria aos poucos. Diz Marx:

---

[717] *Idem, ibidem*, p. 409.
[718] *Idem, ibidem*, p. 408. Os grifos itálicos são de Marx.

> "A *revolução* em geral – a *derrubada* do poder existente e a *dissolução* das velhas condições – é um *ato político*. Sem *revolução* não se pode, entretanto, realizar o *socialismo*. Ele precisa desse ato *político* na medida em que precisa de destruição e *dissolução*. Mas onde quer que comece sua *atividade de organização*, seu *fim em si mesmo* [*sein* Selbstzweck], emerge sua *alma* [Seele], e então o socialismo joga fora o seu revestimento *político* [*da schleudert der Sozialismus die politische Hülle weg*]."[719]

Como se nota em todo o artigo, Marx novamente expressa suas concepções por meio do termo "socialismo". À diferença deste, haveria a ação revoltosa dos proletários (o "comunismo"), necessária mas não suficientemente "humana".

***

Do nosso ponto de vista, ao menos dois elementos muito importantes são apresentados nesse artigo de Marx, elementos que parecem coincidir com posições que manterá ao longo da vida: 1) a concepção de que a luta política é um *meio* para o *fim* econômico-social; e 2) a concepção de que, uma vez atingido o socialismo, o elemento "político" começa a desaparecer.

Quanto ao primeiro elemento, será aprimorado por Marx, via polêmicas e experiências no movimento da classe trabalhadora. Por exemplo, foram intensas as disputas no seio da Primeira Internacional a respeito da ideia (defendida por Marx) de que a luta política seria apenas *um meio* para a emancipação econômico-social do proletariado[720]. Além disso, no quesito experiência da classe trabalhadora, destaque-se a importância dada por Marx à Comuna de Paris (1871), valorizada enquanto "a forma *política* finalmente encontrada" para a autoemancipação da classe trabalhadora. Não se pode, portanto, considerar Marx – desde 1844 – um "economicista". A principal questão, para ele, girava em torno de como realizar a dialética entre o "econômico" e o "político". Quanto ao segundo elemento – o desaparecimento do componente "político" no socialismo –, lembremos que em linhas gerais ele consta na célebre "Crítica do Programa de Gotha", de 1875.

***

[719] *Idem, ibidem*, p. 409.
[720] Já comentamos sobre essa questão em nota de rodapé do capítulo 3 (item 3.2.1).

Apesar da semelhança entre o que Marx escreve aqui, em 1844, e o que escreverá nas três décadas seguintes, cremos ser nossa função *ressaltar as diferenças*. Como já apontamos, frases iguais não necessariamente contêm o mesmo conteúdo. O diabo mora nos detalhes. A semelhança formal permitiu a comentadores registrarem a passagem de Marx ao comunismo nesses artigos ao *Vorwärts!*[721].

O final do artigo de Marx – onde argumenta que a revolução necessita de um "ato político" violento, mas, uma vez iniciado o socialismo, este desveste-se de sua capa política – tem mais a ver com o que Marx compreende aqui como uma separação entre o "comunismo grosseiro" e o "socialismo" (verdadeiro). Trata-se do que analisamos longamente no capítulo anterior. O elemento "político", em linhas gerais, é neste artigo do *Vorwärts!* atribuído à classe trabalhadora *que age de forma grosseira e destruidora*, como os tecelões alemães. Por mais defensável e necessária que seja para Marx essa atuação (a revolta silesiana), ela ainda é vista como um estágio abaixo da "recuperação positiva" da "essência humana".

Quando, três décadas depois, na "Crítica do Programa de Gotha" (1875), Marx tratar da superação do capitalismo, não se expressará sobre uma primeira fase comunista "destruidora" e outra socialista-humana, positiva. Ali, Marx tratará literalmente de *duas fases do comunismo*. De fato, na fase superior do comunismo *o elemento "político" desapareceria* – mas isso não equivaleria *à recuperação da "essência humana"*, e sim *ao desaparecimento das classes, da exploração e das formas mais profundas de desigualdade* (como as diferentes

[721] Lukács, no artigo "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844", afirma que a passagem de Marx ao "socialismo" coincide com a revolta dos trabalhadores silesianos: "Na formação de Marx, o processo de superação do hegelianismo *e do próprio Feuerbach*, com a conseqüente *fundação da dialética materialista*, coincidiu com a passagem das posições democrático-revolucionárias a um socialismo consciente. [...] Certamente não é casual a *coincidência entre, de um lado, o processo de esclarecimento e consolidação da concepção socialista do mundo no jovem Marx, e, de outro, a primeira ação revolucionária do proletariado alemão, ou seja, a revolta dos trabalhadores têxteis da Silésia em 1844*". Cf. LUKÁCS, G., "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844", in *O Jovem Marx e outros escritos de Filosofia,* Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2009, p. 122. O itálico é nosso. Michel Löwy tem uma tese mais rica e matizada (processual), mas afinal semelhante. Segundo ele, "as 'glosas críticas' de agosto de 1844 já representam a ruptura implícita" [com o feuerbachianismo]. Cf. LÖWY, M, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, São Paulo: Boitempo, 2012, p. 133. É tentador identificar a passagem de Marx ao comunismo à primeira ação do proletariado alemão contra a classe burguesa. Isso dá também um ar de radicalidade e objetividade históricas a tal tese, tornando-a de difícil contestação. Assim, argumentar contra ela parece até uma contraposição ao (sem dúvida valoroso) início do movimento proletário alemão. No entanto, essa tese significa importar para o pensamento posterior de Marx noções que absolutamente não aparecem nele, como a de "essência humana". Diferentemente do que afirma Lukács, nesse artigo de 1844 Marx ainda não "superou Feuerbach" (menos ainda "fundou" uma tal "dialética materialista", o que quer que ela signifique). O artigo de Marx foi escrito, aliás, ***onze dias antes*** de sua carta a Feuerbach (vista por nós no capítulo anterior) em que declara-lhe, literalmente, **seu amor** [*Liebe*] e atribui-lhe a "fundamentação filosófica do socialismo" (ou seja, do "socialismo verdadeiro"). O argumento de Lukács não tem sustentação.

remunerações, que na primeira fase do comunismo ainda exigiriam um ordenamento jurídico regulatório dos contrastes). A diferença entre as concepções pode parecer pequena, mas é filosoficamente significativa, na medida em que revela que a concepção posterior de Marx não está fundamentada numa metafísica da "humanidade".

Capítulo 10 – *A Sagrada Família*

Feuerbach e apenas *Feuerbach!*
(Marx e Engels, *A Sagrada Família*, capítulo VI)

Deve-se destacar, como um fato de não pouca importância, o encontro entre Marx e Engels em Paris, ao final de agosto e início de setembro de 1844. Trata-se do segundo encontro entre eles (o primeiro, já comentamos, deu-se no segundo semestre de 1842, quando Marx dirigia a *Gazeta Renana* e recebeu Engels friamente, enquanto suposto representante do grupo dos "Livres" de Berlim). Agora entretanto a relação se estabelecia em novo patamar. Marx há tempos desejava encontrar o jovem que escrevera um artigo tão genial para os *Anais Germano-Franceses* (o "Esboço para uma Crítica da Economia Nacional", rapidamente comentado por nós). É então que propriamente se inicia a profícua relação entre os dois.

Marx e Engels já estavam, entretanto, em contato remoto (pouco antes), e tencionavam desenvolver conjuntamente projetos a favor do socialismo – e sobretudo contra o grupo literário-filosófico reunido em torno de Bruno Bauer. Este seguia organizando jovens intelectuais contrários a ideias "substancialistas" (como as de Ludwig Feuerbach). O jornal berlinense *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Gazeta Geral Literária] era seu novo palanque. Para Marx e Engels, o combate a Bauer não significava a mera defesa de Feuerbach, mas, muito mais, a defesa do socialismo ("verdadeiro"). Tratava-se de defender e preparar a expansão do "socialismo" em território alemão.

Como vimos em nosso primeiro capítulo, Bruno Bauer e seu grupo desenvolviam uma filosofia centrada na "autoconsciência". Após sua demissão do cargo de professor universitário em Bonn, Bauer registrou um revolucionarismo de discurso extremado, demarcado todavia pelo ressentimento e pela impotência. A seu grupo berlinense, parecia suficiente criticar tudo e todos. Com a plenipotência da consciência "crítica", o grupo voltava-se contra a ação das *massas* (consideradas sempre como passivas, inertes, incapazes de reflexão e menos ainda de ação). As "massas" eram consideradas responsáveis por macular grandes ideias, como supostamente teria ocorrido na Revolução Francesa. Para os seguidores de Bauer, num fichteanismo exacerbado, *somente o Espírito do indivíduo ultracrítico seria*

criador; a relação entre sujeito e objeto, característica da filosofia hegeliana (e feuerbachiana), era afastada, numa sobrevalorização do sujeito.

Marx reportara a L. Feuerbach – na carta de 11 de agosto de 1844, já comentada por nós no início do capítulo oitavo – as atividades de Bauer e seu grupo. Em tal carta, além do que já comentamos, Marx expõe a seu ídolo a linha das reflexões e críticas que pretende desenvolver com Engels. Alertando Feuerbach, Marx pergunta se está ciente do que Bauer e os seus têm produzido, afinal a *Allgemeine Literatur-Zeitung* "contém muita polêmica encoberta contra você"[722]. Em seguida, nosso autor apresenta o caráter do projeto de Bauer e as linhas gerais críticas que pretende desenvolver com Engels:

> "O caráter desse jornal literário [de Bauer] pode ser reduzido a isto: a 'crítica' se transforma num ser transcendente [*transzendentes Wesen*]. [...]. Eles [os berlinenses do grupo de Bauer] reconhecem apenas uma necessidade *real*, a necessidade da crítica *teórica* [theoretischen *Kritik*]. Pessoas como Proudhon são portanto acusadas de partir de uma *'necessidade' 'prática'* [praktischen]. Essa crítica, assim, transforma-se em espiritualismo [*Spiritualismus*] triste e arrogante. A *consciência ou autoconsciência* [Bewußtsein oder Selbstbewußtsein] é considerada a única qualidade humana. O amor [*Liebe*], por exemplo, é negado porque nele o amado é apenas um *'objeto'*. *A bàs* [abaixo] o objeto! Essa crítica portanto se considera o único elemento ativo [*aktive*] da história. Do lado oposto está toda a humanidade, como massa [*als Masse*], massa inerte [*träge*], que só tem valor por meio de sua oposição ao espírito [*Geist*]. Assim, considera-se o maior crime se o crítico tem *temperamento* ou *paixão*. Ele deve ser apenas um *σοφός* [pensamento] irônico e frio."[723]

É então que Marx sinaliza a Feuerbach sua intenção de "publicar uma pequena brochura contra essa aberração crítica". Sem nomear Engels, Marx anunciou exatamente *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica, contra Bruno Bauer e Consortes*, que imediatamente em seguida começou a escrever com seu novo companheiro (e foi publicada em fevereiro de 1845, em Frankfurt, na Alemanha). Visivelmente, Marx desejava um tipo de chancela de Feuerbach à sua empreitada intelectual. Por isso, do nosso ponto de vista, seria equivocado considerar que nessa primeira obra conjunta Marx e Engels estariam afastados da

[722] MARX, K., "Karl Marx an Ludwig Feuerbach" [11 de agosto de 1844]. *In MEGA2*, III.1, *op. cit.,* p. 64.

[723] *Idem, ibidem*, pp. 64-65.

influência do filósofo da *Essência do Cristianismo*[724]. Pelo contrário, deixam explícita sua filiação ao humanismo e ao positivismo de Feuerbach já em seu prólogo[725].

No trecho da carta acima a Feuerbach, sintomaticamente, já estão contidos *in nuce* todos os temas *relevantes* de *A Sagrada Família*[726]. Neste capítulo, a respeito dessa obra, deteremo-nos na análise de 1) a defesa "socialista" do *amor* (trechos do capítulo IV); 2) a defesa de Proudhon contra Edgar Bauer (também no capítulo IV)[727]; e 3) a crítica à concepção dicotômica entre a "massa" e o "espírito" (sobretudo capítulo VI), a partir da qual começam a desenvolver uma noção de materialismo (ainda adepta do materialismo mecânico, francês, do século XVIII).

10.1. A defesa "socialista" do *amor* em *A Sagrada Família*

Já tratamos do tema feuerbachiano do "amor" em algumas passagens[728]. Em *A Sagrada Família*, entretanto, é onde se dá a *mais longa* tematização da questão na obra de Marx e Engels. Somente em três páginas (no item número três do capítulo IV), Marx, redator,

[724] Mais de duas décadas depois, quando finalizava a redação do primeiro volume de *O capital*, Marx releu *A Sagrada Família* e afirmou – em carta de 24 de abril de 1867 a Engels – que ficou "agradavelmente surpresso ao descobrir que não precisamos nos envergonhar da obra", muito embora o "culto a Feuerbach cause uma impressão muito cômica". O grosso do livro foi escrito por Marx (Engels contribuiu com menos de 20%). À frente, noutro capítulo, retornaremos a esse comentário de Marx a Engels.

[725] No primeiro parágrafo do prólogo – ou seja, na *primeira frase* do livro – afirmam que "[o] *humanismo real* na Alemanha não tem inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* ou o *idealismo especulativo*, que substitui *ser humano individual e real* por *'autoconsciência'* ou *'espírito'* [...]." (na chamada *Ideologia Alemã*, veremos, outros Marx e Engels rirão daqueles que julgam Bauer e consortes "perigosos"). No último parágrafo do prólogo d'*A Sagrada Família*, anunciam a continuidade de seus trabalhos como a "exposição da nossa visão positiva [*positive Ansicht*], e, portanto, a nossa relação positiva [*positives Verhältnis*] com a as doutrinas filosóficas e sociais mais recentes". Cf. MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*. *In MEW*, vol. 2, Berlim: Dietz, 1962, respectivamente p. 7 e p. 8.

[726] O livro possui uma série de capítulos (praticamente ensaios separados) onde são analisadas resenhas literárias publicadas na *Gazeta Literária* de Bauer. Em meio às resenhas literárias, os berlinenses contrabandeavam ideias filosóficas de Bauer e ataques furtivos a Feuerbach. Não nos interessa tanto, nesta análise, o comentário de Marx e Engels às resenhas literárias. Focaremo-nos no que o próprio Marx indicou, na carta a Feuerbach, acima, como o central de sua crítica.

[727] Edgar Bauer era irmão de Bruno, bastante ativo no meio "crítico" berlinense. Daí o título irônico da obra – *A Sagrada Família* –, recomendado pelo editor alemão de Marx e Engels.

[728] No capítulo quarto, em que analisamos a filosofia de Ludwig Feuerbach; no capítulo sexto, sobre Heß; no capítulo oitavo, no comentário inicial à carta de 11 de agosto de 1844 de Marx a Feuerbach; e, ainda, no mesmo capítulo, quando tratamos do excerto sobre J. S. Mill. A rigor, esse excerto sobre Mill teria sido redigido por Marx em setembro de 1844, portanto, *ao mesmo tempo ou até após* a redação d'*A Sagrada Família*. Para a datação dos *Cadernos de Paris*, remetemos outra vez a MUSTO, M., "Marx in Paris: Manuscripts...", *op. cit.*

repete a palavra "amor" [*Liebe*], defendendo-a, *mais de trinta vezes*. Registre-se o número, pois ao final desta tese será relevante.

Marx e Engels aqui argumentam que a "crítica crítica" (particularmente, Edgar Bauer, em resenha de obra de Henriette Von Paalzow), em busca da "quietude do conhecer", afastava de si completamente o "amor". A "crítica", para avançar numa análise "conscientemente crítica", seria obrigada a afastar a influência de *objetos* externos, que poderiam fragilizá-la (ou seja, poderiam fragilizar sensivelmente seu Eu, o indivíduo). O "amor" era tratado pela "crítica" como um demônio que tentaria possuir o homem e quebrar seu senso ultracrítico. Edgar Bauer afirma em tal resenha que "o amor é uma criancice", uma "afecção emocional" pela qual se satisfaz um "sentimento egoísta"[729].

Eis então que Marx e Engels – na linha exata do que o primeiro expressara antes a Feuerbach – ironicamente dizem que a palavra de ordem da "crítica" seria "abaixo o objeto!". Afirmam eles: "Objeto! Terrível! Nada há de mais repreensível, mais profano, mais massivo do que um *objeto – à bas* [abaixo] o objeto!". Além disso, argumentam que o amor "é o primeiro que realmente ensina as pessoas a acreditar no mundo objetivo fora delas"[730].

Os autores não tratam do amor sexual (embora esse possa ser o caso), mas propriamente de um amor *genérico*, de um amor *entre os seres humanos*. Marx e Engels se contrapõem a Edgar Bauer revelando que tal "amor humano" contemplaria até certa noção de egoísmo, mas não um egoísmo conforme compreende a "crítica"; tratar-se-ia de um egoísmo por assim dizer *positivo*, que levaria à comunhão entre os homens: "[é sim um] sentimento *egoísta* porque *busca a sua própria essência* no outro homem"[731]. Já a "crítica crítica" – argumentam Marx e Engels ironicamente – seria tão "livre" de qualquer "egoísmo" que lhe bastaria o próprio Eu!

Em seguida, Marx e Engels insistem – seguindo Feuerbach – que um ser só é se é *objetivo*. Ou seja: o ser só é ser se tem um objeto para si. Do contrário, não existe, é "nada". Os autores sustentam então sua visão sobre *amor objetivo*, contrapondo sua concepção à de Edgar Bauer:

> "Ao fazer do homem o objeto externo de sua afecção emocional, o homem até lhe atribui 'importância' – como admite a própria crítica crítica –, mas uma *importância objetiva*. Por sua vez, a importância

[729] Todas as referências em MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie..*, *op. cit.*, p. 21.
[730] *Idem, ibidem*, p. 21.
[731] *Idem, ibidem*, p. 22.

> que a crítica atribui aos objetos não é nada além da importância que atribui a si mesma, que portanto não se comprova no *'ser mau externo'*, e sim no *'nada'* [Nichts] do objeto criticamente importante."[732]

A "crítica" – explicam Marx e Engels, reproduzindo uma citação de Edgar Bauer – considera o "amor" uma abstração fugidia, uma coisa que vem e vai, sem que se possa ter dela qualquer "desenvolvimento interior". Nossos autores, na linha geral feuerbachiana de revelar a alienação ("inversão") do mundo, argumentam que a "crítica" trata o "amor" por abstração pois "considera o concreto como abstrato e o abstrato como concreto". Além disso, o amor não permitiria um "desenvolvimento interior" no sentido buscado pela "crítica" porque ele seria vivo, incapaz de "ser construído a priori". Para os autores, só se poderia pensar num *desenvolvimento interior* (como quer Edgar Bauer) meditando a partir do paradigma hegeliano da "necessidade" (que conteria em si já um "*de onde*" e um "*para onde*", ou seja, um caminho bem traçado, no sentido de um *modo de exposição*). Nesse sentido, Marx e Engels concluem o item com a seguinte argumentação final:

> "O que a crítica crítica combate aqui não é apenas o amor, mas tudo o que é vivo [*alles Lebendige*], tudo o que é imediato [*Unmittelbare*], toda experiência sensual [*sinnliche Erfahrung*], toda experiência *real* em geral, da qual nunca se *sabe* de antemão [*nie vorher* weiß] um 'de onde' e um 'para onde'."[733]

Curiosamente, Marx e Engels destacaram no trecho acima, em itálico, o verbo "saber" [*wissen,* em "*nie vorher* weiß"]. "Nunca se sabe de antemão" onde o amor – ou todo movimento vivo, imediato, sensual – pode levar o sujeito frente ao qual se apresentou como *objeto*. Esse é, sem dúvida, um protesto contra o *método hegeliano de exposição dialética*, que se expressa com base num caminho pré-concebido e ordenado com *necessidade* (que contém um "de onde" e um "para onde", dispostos em níveis de profundidade)[734]. Tal método implicaria supostamente em restrição à liberdade, em controle etc. Segundo Marx e Engels, a dialética ainda ressoaria em Edgar Bauer (e nossos autores provam-no, comparando trechos

---

[732] *Idem, ibidem*, p. 22. Vimos em capítulos anteriores que esse "nada" era equiparado por Feuerbach e por Marx à noção de "não-ser". Nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (redigidos praticamente no mesmo período), o antinegativo Marx também afirmou que um ser "sem objeto" é um "não-ser" ou "nada". Sobre a equivocada equiparação entre os conceitos filosóficos de "não-ser" e "nada", bem como sobre o sentido dessa propriedade do objeto, ver nosso capítulo quarto.

[733] *Idem, ibidem*, p. 23.

[734] Vimos um pouco, rapidamente, em nosso primeiro capítulo, ao tratar da *Fenomenologia do Espírito.*

deste com os de Hegel). A acusação, portanto, é em resumo a seguinte: vocês (Bauer e família) ainda não romperam com Hegel e seu dirigismo; nós, feuerbachianos, já o fizemos e somos mais livres[735].

Temos aí um Marx e um Engels *anti-metodológicos*, *antidialéticos*. Eles elogiam as massas e criticam o "consciente" Bauer. Tal relatividade ou "liberdade quanto ao caminho", se transposta para o mundo da ação política, poderia se expressar na defesa de uma luta socialista favorável ao *espontaneísmo de massas* (ou seja, à concepção de que as massas proletárias, ativas, iniciam um movimento político *não dirigido* – sem um "de onde" e um "para onde" – e mesmo assim atingem o ponto de superação do capitalismo). Eis o que Marx e Engels, *provavelmente sob impacto da revolta silesiana*, defendem aqui como "movimento vivo", "imediato" (não mediado), "sensível" etc. É o elogio das "massas" contra a "consciência crítica" (vanguarda). Essa posição é contrária à do Marx "dirigista" dos *Anais Germano-Franceses* (particularmente, no artigo "Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução"). Ao Marx "dirigista" se contrapôs aos poucos o "espontaneísta", à medida que se afastou das posições de Bauer (centradas no *Eu*, no indivíduo) e se aproximou das de Feuerbach (centradas no *objeto*, nas massas). Falta entretanto uma *síntese entre os polos*, que só será alcançada depois[736].

10.2. A defesa de Proudhon e a apresentação contraditória da luta de classes e da "consciência proletária"

Pode parecer estranho – a quem esteja acostumado a ouvir sobre as críticas de Marx a Proudhon – assistir à defesa do socialista francês pelo revolucionário alemão[737]. O

[735] No mesmo período, no "prefácio" contido no chamado "terceiro caderno" dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos", como vimos, Marx afirmou que apenas Feuerbach, entre os demais jovens hegelianos, teria "vencido" Hegel.

[736] É certo que Marx e Engels jamais abandonarão a defesa de que a classe trabalhadora é *ativa*, que a luta de *massas* (mesmo que apenas espontânea) é fundamental; entretanto, é certo também que eles – sobretudo Marx – lutarão pelo resto de suas vidas para definir minimamente um "de onde" e um "para onde". Veja-se, como exemplo máximo, *O capital*, cujo método dialético exige uma leitura não arbitrária; *exige que se parta do primeiro capítulo* e se caminhe até o *final* necessariamente concebido e pressuposto desde o início da obra. Quanto a *O capital* como *programa revolucionário*, ver BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de *O capital*", *op. cit*. É também praticamente desnecessário lembrar quantas organizações políticas revolucionárias Marx e Engels tentaram criam a partir da segunda metade da década de 1840. Eles não elogiaram mais meramente o movimento espontâneo das massas, desconsiderando o papel de sua "vanguarda".

[737] As críticas de Marx a Proudhon estão sobretudo registradas em seu célebre "anti-Proudhon", a *Miséria da Filosofia,* de 1847, mas se estendem também (ao menos enquanto crítica direta) à parte inicial dos *Grundrisse* e à conhecida carta a Schweitzer, de 24 de janeiro de 1865 (sem falar, é claro, de diversos trechos de

fato é que, como se sabe, nesse período final de sua estadia em Paris Marx participou bastante do círculo de Proudhon (bem como do de L. Blanc). Não há nisso, evidentemente, qualquer demérito: Proudhon era um influente socialista, operário revolucionário, que, a despeito de seus limites teóricos – então não bem compreendidos por Marx –, intervinha vigorosamente, com capacidade literária invejável, em defesa do proletariado e dos camponeses empobrecidos da França. Sua influência crescerá, ao menos até a ascensão de Louis Bonaparte. Aqui, Marx e Engels fazem uma defesa de Proudhon (com críticas pontuais) contra as invectivas de Edgar Bauer.

Analisaremos sobretudo as "Notas críticas à margem" números I, II e III (todas dentro do quarto item do capítulo IV d'*A Sagrada Família*, redigido por Marx). Teremos uma boa oportunidade para retornar aos temas da "positividade", da "negatividade", da "alienação" e do "ser" da classe operária.

Marx e Engels realizam uma defesa do Proudhon de "massas", do operário pensante, criativo e ativo, estimulador do movimento proletário, contrapondo-o à atuação elitista e vazia (apenas cerebral) da "crítica" filosófica da família Bauer. Após demonstrar como Edgar Bauer realizou uma deturpação das ideias de Proudhon (por meio de péssimas traduções ao alemão), Marx e Engels apresentam as suas próprias considerações sobre a obra do socialista francês. Aí podemos verificar parte do que Marx e Engels concebiam então como programa, na linha do que Marx defendeu nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (quase do mesmo período).

Logo no início de sua defesa de Proudhon, Marx e Engels afirmam que a obra então mais importante do francês, *Qu'est-ce que la propriété ?* [Que é a propriedade?], seria uma "crítica da *Economia Nacional* a partir do ponto de vista da Economia Nacional"[738]. E registram um grande elogio ao francês:

> "Proudhon submete agora a base da Economia Nacional, a propriedade privada, a um exame crítico, a saber, o primeiro exame decisivo, implacável e ao mesmo tempo científico [*wissenschaftlichen*]. Esse é o grande progresso científico que ele fez, um progresso que revoluciona [*revolutioniert*] a Economia Nacional e torna possível uma verdadeira ciência [*wirkliche Wissenschaft*] da Economia Nacional. O escrito de Proudhon 'Qu'est-ce que la proprieté ?' ['Que é a propriedade?'] tem o mesmo

O capital e escritos preparatórios). O próprio fato de Marx e Engels elogiarem bastante aqui aquele que depois criticarão resolutamente já deveria evidenciar que os autores mudaram de paradigma em teoria e política.

[738] MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie, op. cit.,* p. 32. A ideia de que Proudhon critica a economia política a partir dos pressupostos desta é tão equivocada quanto à de que Marx o faz em 1844.

> significado para a economia moderna que o escrito 'Qu'est-ce que le tiers État?' ['Que é o terceiro Estado?'], de Sieyès, tem para a política moderna."[739]

Não é pouca a importância que Marx e Engels atribuem então à obra de Proudhon. Comparam-na à de Sieyès, que deu relativo ensejo à instituição da Assembleia Nacional pelo Terceiro Estado (um fato fundamental no início da Revolução Francesa de 1789). A obra de Proudhon tornaria possível "uma verdadeira ciência [*wirkliche Wissenschaft*] da Economia Nacional"!

Para Marx e Engels, um grande avanço de Proudhon teria sido o de desnudar o caráter "desumano" das relações econômicas. A economia política, pelo contrário, viveria metida numa contradição, às vezes apresentando as relações econômicas sob aparência "humana", mas, na maioria das vezes, apresentando-a sob um aspecto cínico, frio e desumano, estritamente econômico (já vimos sobre isso na análise dos *Cadernos de Paris*). Eis o que Marx e Engels nos dizem a respeito:

> "*Proudhon* pôs fim a essa inconsciência de uma vez por todas [ou seja, pôs fim à apresentação contraditória realizada pela economia política, *RP*]. Ele levou a sério a *aparência humana* [menschlichen Schein] das relações econômicas e a contrapôs à *efetividade desumana* [unmenschlichen Wirklichkeit]. Ele as forçou [as relações econômicas] a ser o que na realidade são em sua própria concepção: ou seja, levou-as a abandonar as concepções de si mesmas e a admitir sua real desumanidade [*Unmenschlichkeit*]. Consequentemente, ele não apresentou este ou aquele tipo de propriedade privada, de forma parcial, como os outros economistas, mas antes apresentou a propriedade privada de modo universal [*universelle Weise*], como a falsificadora das relações econômicas. Ele fez tudo o que a crítica da Economia Nacional poderia fazer do ponto de vista da Economia Nacional."[740]

A grande realização de Proudhon, portanto – segundo Marx e Engels em 1844 –, teria sido a de apresentar "a propriedade privada de modo universal". Assim se daria uma suposta superação da economia política, que até então apresentara a propriedade privada em suas formas "particulares".

Entretanto, poderíamos dizer que tal "avanço" é no mínimo duvidoso. Marx e Engels entendiam então por "outras modalidades de propriedade privada" (não analisadas por

---

[739] *Idem, ibidem*, pp. 32-33.
[740] *Idem, ibidem*, p. 34.

Proudhon) "o salário, o comércio, o valor, o preço, o dinheiro etc."[741]. Proudhon, em sua célebre obra, apresenta conjuntamente – como equivalentes – todas as formas de propriedade privada que permitem a seu proprietário obter um *rendimento*. Todas essas formas são agrupadas por ele sob o nome de *albana* (*aubaine,* em francês). Sumariamente, poderíamos dizer que o "direito de albana" é o direito de "lucrar" graças ao monopólio privado de algo[742]. Diz Proudhon, no capítulo quarto de sua célebre obra, que "[p]ropriedade é o direito de albana que o proprietário se atribui sobre uma coisa por ele marcada como seu símbolo"[743]. E, pouco à frente, desenvolve mais o que entende por propriedade e "direito de albana":

> "Albana recebe diferentes nomes, segundo as coisas que a produzem: *arrendamento* para a terra; *aluguel* para casas e móveis; *dividendo* para os recursos aplicados em ações; *juro* para o dinheiro; *benefício, ganho, lucro* (três coisas que não podem ser confundidas com o salário ou o preço legítimo do trabalho) para o comércio.
>
> A albana, espécie de tributo, de vassalagem tangível e consumível, pertence ao proprietário em virtude de sua ocupação nominal e metafísica: seu selo é aposto à coisa; isso basta para que ninguém possa ocupar essa coisa sem sua permissão."[744]

Tais elementos, parece-nos, seriam mais do que suficientes para afirmar que a caracterização realizada por Proudhon da propriedade – ao menos nessa célebre obra – *não tem algo propriamente característico da sociedade capitalista*. Por mais importante que seja – analítica e metodologicamente falando – o recurso à abstração, Proudhon não é feliz em seu procedimento, pois tira suas noções de um conceito de traços medievais (a albana). Daí também a referência a "tributo", "vassalagem" etc. No caso da sociedade capitalista,

---

[741] *Idem, ibidem*, p. 33. Tais noções advieram (confusamente) das diversas fontes de economia política que então os autores liam.

[742] "Direito de albana" ou de "albinagem" é uma noção por si só estranha à modernidade (ou seja, à época de estabelecimento da sociedade burguesa). A noção de "albana" advém do latino "*albi natus*", que faz referência àquele que nasce fora, ou seja, à condição daqueles que nasceram *fora do feudo* e entretanto se encontram momentaneamente sob seus limites. Os estrangeiros então nos limites de um determinado feudo tornavam-se submetidos à jurisdição do mesmo, sendo obrigados a prestar diferentes serviços ao senhor feudal (e, em alguns casos, perdiam o direito de passar seus bens a seus herdeiros, sendo os bens apropriados pelo senhor feudal). O "direito de albana" perdeu força à medida que se desenvolveram as monarquias (e enfraqueceram-se os senhores feudais) e foi processualmente abolido em diversos países após a Revolução Francesa (a qual aboliu-o em território francês em 1791). Veja-se comentários em TEIXEIRA, A. (Org.), *Utópicos, Heréticos e Malditos, os precursores do pensamento social de nossa época*, Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 236.

[743] PROUDHON, P.-J., *O que é a propriedade? In* TEIXEIRA, A. (Org.), *Utópicos, Heréticos e Malditos..., op. cit.,* p. 236. Essa edição não é completa, mas ao menos é fiel à forma francesa do termo "albana", diferentemente da edição completa em português publicada pela Editora Martins Fontes (que apresenta apenas como "direto de lucro", apagando o sentido medieval realmente expresso pelo autor).

[744] *Idem, ibidem*, p. 237.

poderíamos dizer que essa análise mistura arbitrariamente a extração da mais-valia com a sua divisão (dedução). O conceito de propriedade de Proudhon não provém de uma abstração razoável. A análise que agrupa num só suposto conceito formas de rendimento pré-capitalistas e a capitalista será, aliás, o que Marx e Engels *criticarão* no período subsequente de suas vidas[745]. Só assim, compreendendo-se bem o presente, poder-se-ia apreender as tendências futuras *já presentes* nele (no presente). Pode-se por isso dizer que, ao menos nesse quesito, a obra célebre de Proudhon não é um avanço "científico" em relação à economia política – que buscava compreender as leis próprias do capitalismo, sobretudo com D. Ricardo –, mas um retrocesso. A força dessa obra advém mais de seus traços políticos e de sua verve literária[746].

Aqui, uma vez mais, nossos autores – sobretudo Marx, responsável pela redação – equivocam-se graças à base filosófica feuerbachiana. Eles contrapõem-se à "propriedade" com base na noção de "homem", mas esta, por ser uma falsa abstração, apenas antepõe a si outra falsa abstração. Em suma, sua crítica à economia política é externa a tal saber (assim como é a de Proudhon). Isso fica claro em seguida, quando afirmam que o método de Proudhon seria superior ao da economia política pois, contrariamente a esta, teria *partido da "miséria humana"* (ao passo que a primeira teria partido da riqueza das nações). Dizem Marx e Engels:

> "A Economia Nacional até aqui partiu da *riqueza* que o movimento da propriedade privada supostamente produz para as *nações*, indo até as suas considerações apologéticas sobre a propriedade privada. Proudhon caminha no sentido contrário [...]. A primeira crítica da propriedade privada parte, é claro, de um fato no qual sua natureza contraditória [da propriedade privada] se mostra sob a forma mais tangível e alarmante, a que mais imediatamente revolta os sentimentos humanos [*menschliche Gefühl*] – o fato da pobreza, da miséria."[747]

Ser impulsionado pela revolta contra a miséria rumo a uma crítica da economia política é, sem dúvida, algo importante. Entretanto, isso é apenas uma *condição de possibilidade*; não garante que a crítica será feliz, consequente, imanente (ou seja, que entrará realmente no que se pretende criticar, revelará suas contradições internas e apontará caminhos

[745] Por anos a fio, depois, Marx buscou encontrar o que era característico da sociedade capitalista, em contraste (negação) com as formas passadas. Nos chamados *Grundrisse,* ver trecho usualmente conhecido como "Formações Econômicas que precedem a produção capitalista"; em *O capital,* ver sobretudo o capítulo IV do Livro Primeiro; a seção 1 do livro segundo e o capítulo XXXVI do livro terceiro.

[746] Como, aliás, duas décadas depois comentou o próprio Marx, na já referida carta a Schweitzer.

[747] MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie, op. cit.,* p. 36.

de superação). Partir da revolta contra a miséria pode levar também meramente ao protesto moral, incapaz de compreender o fundamento do problema. Esse é, a nosso ver, em certa medida o caso de Proudhon, Marx e Engels aqui[748].

O desenvolvimento da compreensão da luta de classes

Nessa altura do texto, aprofunda-se a compreensão, por parte dos nossos autores, da existência de uma "luta de classes"[749]. Isso fica visível numa nova abordagem dos termos "positivo" e "negativo". Estes serão usados agora em sentido *diferente do anterior* – mesmo se considerarmos o presente nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", de Marx. Os autores argumentam que "proletariado e riqueza são antíteses" (por "riqueza", leia-se aí sempre "propriedade privada capitalista"[750]). Como antíteses, comporiam os polos "negativo" e "positivo", respectivamente, de uma equação explosiva, conflituosa. Dizem eles:

> "A propriedade privada como propriedade privada, como riqueza [*Reichtum*], é forçada a manter *sua própria existência*, e, com ela, sua antítese, o proletariado. O lado *positivo* [positive] da antítese é a propriedade privada autossatisfeita.
>
> Por outro lado, o proletariado, como proletariado, é forçado a se autoabolir, e com ele sua antítese condicionante, que o torna proletariado, a propriedade privada. É o lado *negativo* [negative] da antítese, sua inquietação em si mesma, a propriedade privada que dissolve e se dissolve."[751]

Como se nota, o vocabulário de Marx e Engels começa aqui a se modificar. Sobretudo em Marx, como vimos, a noção de "negativo" era no geral atribuída à revolta "grosseira" do proletariado (e, por extensão, ao "comunismo grosseiro"). E a noção de

[748] Apesar da célebre afirmação de Marx e Engels contra a moral na *Sagrada Família*: "A moral é a *impuissance mise en action* [impotência posta em ação]" (cf. *Idem, ibidem*, p. 213). Assim como é possível se contrapor ao dogmatismo sendo dogmático – vimos nas cartas de Marx nos *Anais Germano-Franceses* –, é possível protestar contra a moral com um pensamento de traços morais.

[749] Noção que, vale frisar, não foi inventada por Marx, e sim por historiadores burgueses, como ele próprio esclarece em carta de 5 de março de 1852 a J. Weydemeyer. Nessa importante carta, Marx desenvolve o que trouxe de novo à reflexão sobre a luta de classes (por exemplo, a concepção de que ela conduz necessariamente à "ditadura do proletariado").

[750] A rigor, os autores cometem um equívoco, ao equiparar a forma capitalista de propriedade privada à noção genérica de riqueza. Em *O capital*, Marx diferencia *capital* de *riqueza*. Esta seria a noção ampla, cujo "pai" é o trabalho e a "mãe" é a natureza (diz Marx no capítulo primeiro de *O capital,* seguindo W. Petty). Já capital é o resultado de uma forma social específica de produção de riqueza, na qual há apropriação de mais-valor de uma classe por outra num processo de produção e troca mercantil. Haveria por isso de se diferenciar "riqueza material" (produção de valores de uso) e "riqueza abstrata" (produção de valores).

[751] *Idem, ibidem*, p. 37.

"positivo", ao que o próprio Marx – seguindo Feuerbach – defendia como correto: um "socialismo" superior, além do negativismo do comunismo "grosseiro"; algo ideal, essencialista, humanista etc. Agora, entretanto, a noção de "positivo" é também associada ao que está posto, ao que está dado, à propriedade privada capitalista. Como então seguir com duas concepções tão diferentes de "positivo"? Como querer o "positivo" se o "positivo" é ao mesmo tempo o que está dado? Uma escolha terá de ser feita. Uma dessas concepções terá de ser deixada de lado. O esquema conceitual de Marx começa a entrar em crise.

À medida que se aproxima da classe trabalhadora, Marx afasta mais e mais a perspectiva positivista e idealista de futuro. Quanto mais se aproxima do proletariado, mais nosso autor valoriza o "negativo" *existente na realidade* (o "negativo no positivo"). Vimos como isso foi demarcado já na primeira aparição do termo "proletariado" na obra de Marx[752]. Agora, o negativo, por assim dizer, "cresce" aos olhos do autor, e a valorização da contradição prepara o afastamento do "positivo" idealista. Marx aos poucos deixa de fundamentar sua proposta de ação num ideal identitário e externo – a "essência humana", um gênero único – e passa a conceber como verdadeiro fundamento, como o elemento constitutivo do real, *a luta contraditória entre classes* (ou seja, dois gêneros transpassados negativamente). Temos aí um processo significativo na obra de Marx, no qual se caminha de um resquício de metafísica para a imanência do conflito materialmente posto. É a emergência do *conceito* de luta de classes na obra de Marx e Engels.

Isso, entretanto, não se conclui em *A Sagrada Família*. O paradigma feuerbachiano ainda custa a ser abandonado. À noção de luta de classes ainda se sobrepõe a concepção de que haveria uma "essência humana" positiva, e as duas noções convivem em contenda.

Seja como for, o avanço propiciado no quesito *luta de classes* já possibilita a nossos autores apresentar o problema da "alienação" em forma matizada. Nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos", Marx tratara da condição do proletário "alienado" e dissera que também o capitalista era "alienado", mas não desenvolvera muito além disso. Agora há um qualificativo: cada classe vive a "alienação" de forma antagônica. Uma se afirma nela, outra se nega. Dizem nossos autores:

---

[752] No capítulo sobre os *Anais Germano-Franceses*, particularmente na análise do artigo "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", mostramos como a primeira referência ao proletariado já estava carregada de uma noção de *negatividade* e *contradição* (o proletariado é descrito como "um elemento da sociedade civil que *não é* um elemento da sociedade civil"). Tal racionalidade contraditória coloca em questão o esquema feuerbachiano identitário e positivo.

> "A classe possuidora e a classe do proletariado apresentam [*dar/stellen*] a mesma autoalienação humana [*menschliche Selbstentfremdung*]. Mas a primeira classe se sente confortável e afirmada [*bestätigt*] nessa autoalienação; conhece a alienação [*Entfremdung*] como o *seu próprio poder* e possui nela a *aparência* de uma existência humana. A segunda se sente destruída na alienação [*Entfremdung*], vê nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana [*unmenschlichen*]."[753]

Esse "mas" [*aber*] após a primeira sentença é revelador. Ele denota que o conceito de "alienação" começa a mancar. Afinal, como poderia haver, a um só tempo, a "mesma autoalienação" e alienações de tipos diferentes entre burgueses e proletários? Há uma *contradição no conceito de alienação* (e afirmar que se trataria de algo "dialético" é mero subterfúgio).

Sem enfrentar o problema apresentado – ou temendo-o –, Marx e Engels retornam ao porto seguro anterior; apresentam a *negatividade* operária como resultado de um tipo de disjunção entre sua *existência* miserável e sua *essência* "natural", "humana". Dizem na sequência imediata:

> "Para usar uma expressão de Hegel, ela [a classe do proletariado] é, na abjeção, movida pela *indignação* [Empörung] contra a abjeção – uma indignação para a qual é necessariamente impulsionada pela contradição [*Widerspruch*] entre sua natureza humana [*menschlichen Natur*] e sua situação de vida, que é negação [*Verneinung*] franca, decisiva e abrangente dessa natureza."[754]

Como se nota, nossos autores *oscilam* entre descrever a realidade por meio de uma contradição (antítese) entre *duas classes* ou por meio de uma contradição entre *a existência do proletariado e sua suposta essência "humana"*. O que "impulsiona" a indignação do proletariado não é ainda exatamente a contradição (luta) entre classes, a exploração, mas a contradição entre sua existência e sua "natureza humana". O conceito de luta de classes é aceito e negado.

Consciência e inconsciência proletárias

Tendo atribuído ao proletariado os adjetivos "negativo" e "ativo" (veja-se capítulos imediatamente anteriores), Marx e Engels inserem agora outro, referente à

[753] *Idem, ibidem*, p. 37.
[754] *Idem, ibidem*, p. 37.

"consciência". Nossos autores vão ao polo oposto ao da "crítica crítica", que concebia como consciente ou "autoconsciente" apenas o "Eu". Para eles, pelo contrário, também a "massa" seria, em certa medida, "consciente". Tal "consciência", entretanto, desenvolver-se-ia tendo por base um movimento "inconsciente", realizado pela própria propriedade privada. Afirmam:

> "É certo que, com seu desenvolvimento econômico-nacional, a propriedade privada se impulsiona rumo à sua própria dissolução [*Auflösung*], mas apenas por meio de um desenvolvimento independente dela, inconsciente [*bewußtlose*], contra a sua vontade, condicionado pela natureza das coisas: apenas pela criação do proletariado *como* proletariado, da miséria consciente [*bewußte*] de sua miséria espiritual e física, da desumanização consciente [*bewußte*] – e portanto superadora [*aufhebende*] – de sua própria desumanização."[755]

Como se nota, a propriedade privada criaria "inconscientemente" o proletariado, que, por sua vez, superaria a primeira *conscientemente*. Mas essa superação não se daria tanto devido ao caráter materialmente *negativo* do proletariado, e sim porque ele seria o "elemento consciente da desumanização". O proletariado aparece aí como uma espécie de receptáculo ou portador da essência humana – quase como um escolhido por Deus na terra, com a missão histórica de redenção da humanidade. Disso, para uma concepção messiânica da ação proletária, há evidentemente um passo. Não à toa – como que antevendo tal acusação –, na *sequência imediata* nossos autores são obrigados a argumentar que não veem os operários como *deuses*. Afirmam:

> "Se os escritores socialistas atribuem um papel histórico-universal ao proletariado [a capacidade de abolir a propriedade e a si mesmos enquanto classe, *RP*], isso de forma alguma acontece – como a crítica crítica quer dar a entender – porque eles consideram os proletários como *deuses*."[756]

Assim, os proletários não seriam "deuses", mas teriam a missão histórica de redimir a humanidade... É evidente a fragilidade do argumento. Enquanto protesto moral, pode-se até considerá-lo válido, no entanto, enquanto crítica ou *negação determinada* do capitalismo, muito ainda falta a ser desenvolvido. Outro será o Marx que, para além da

---

[755] *Idem, ibidem,* pp. 37-38.
[756] *Idem. ibidem*, p. 38.

abstrata recuperação da "humanidade", atribuirá ao proletariado a *missão* de instaurar a ditadura do proletariado e tornar a revolução permanente[757].

Na continuidade do texto, Marx e Engels, sem conseguir fortalecer seu argumento, apenas reafirmam a ideia de que o proletariado se revoltaria justamente por estar despojado da "essência humana":

> "a abstração de toda a humanidade, mesmo da *aparência* de humanidade [Schein *der Menschlichkeit*], está praticamente realizada no proletariado desenvolvido; pois nas condições de vida do proletariado resumem-se, na forma mais desumana [*unmenschlichsten*], todas as condições de vida da sociedade atual; pois o homem se perdeu de si mesmo no proletariado – e ao mesmo tempo não apenas ganhou consciência teórica [*theoretische Bewußtsein*] dessa perda, como também é forçado a se revoltar contra essa desumanidade [*zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist*] [...]."[758]

Vê-se que o proletariado não luta contra a *exploração* capitalista, mas contra a "desumanização".

No próximo período (sobretudo no início do ano seguinte), não à toa, Marx e Engels serão acusados de adeptos de um tipo de culto ou religião do proletariado. Como resposta, esse elemento consciente "humano" atribuído ao proletariado será minimizado em análises subsequentes. Os autores valorizarão então, cada vez mais, o lado "inconsciente", dado pela "mera" condição material de existência do proletariado. Ou seja: deixarão de lado a suposta contradição entre a sua existência e a consciência da "essência humana". Isso também permitirá que o problema da consciência seja apresentado sob outra forma (veremos melhor quando chegarmos na chamada *Ideologia Alemã*).

Curiosamente, para defender que aqui já estaria presente a concepção futura dos autores, muitos comentadores valorizam o traço "inconsciente" do proletariado expresso nesta seguinte passagem:

> "Não se trata de saber o que este ou aquele proletário, ou mesmo todo o proletariado, às vezes pode *imaginar* [vorstellt] como meta [*als Ziel*]. Trata-se *do que* ele é [*ist*] e o que é historicamente obrigado [*gezwungen*] a fazer de acordo com esse seu ser [*Sein*].

[757] Ver primeira mensagem do Comitê Central da Liga dos Comunistas (março de 1850) e *Lutas de Classes na França*.

[758] *Idem. ibidem*, p. 38.

Na continuidade imediata, afirmam também:

> "Sua meta [*Ziel*] e sua ação histórica estão clara e irrevogavelmente pré-traçadas [*vorgezeichnet*] em sua própria condição de vida, bem como em todo o funcionamento da sociedade burguesa atual."[759]

Na realidade, se recortados dos parágrafos imediatamente anteriores, esses trechos *mudam de sentido*. As duas citações acima só seriam características de um novo patamar no pensamento dos autores *se* pelos elementos "o que o proletário é" e "o que é obrigado a fazer" não fosse entendido ainda, respectivamente, "a perda da humanidade" e a "recuperação da humanidade". A rigor, toda a reflexão aqui sobre "meta", caminho "pré-traçado" ou "pré-determinado" (escrito nas estrelas), ação ou missão históricas do proletariado, adquire sim, em última instância, um traço de messianismo teleológico (escatológico), ao se fundir com a base filosófica feuerbachiana. O recorte arbitrário do trecho – e a projetação do pensamento futuro sobre essa passagem – mais confunde do que esclarece a respeito do desenvolvimento intelectual e político dos autores.

Novamente, crítica ao "comunismo grosseiro"

Marx e Engels retornam então a seu porto seguro, aos lugares-comuns sobre ser genérico e comunhão, iniciando enormes elogios públicos a Feuerbach (que se estendem ao longo da obra). Contra um novo ataque de Edgar Bauer a Proudhon – desmerecendo a ideia de "igualdade", defendida por este –, Marx e Engels invertem a acusação, direcionando-a aos "críticos" alemães. Nossos autores mostram que a noção francesa de "igualdade", defendida por Proudhon, equivaleria à noção de "autoconsciência" defendida pela "crítica crítica". Ambos – Proudhon e "crítica" – afinal falariam da mesma coisa, embora com linguagens diferentes (o primeiro de uma forma prática e política, característica dos franceses, a segunda da forma abstrata alemã). Marx e Engels apresentam-se então, com base na filosofia de Feuerbach, *acima tanto de Proudhon quanto da "crítica" baueriana*, pois ambos pensariam "igualdade" e "autoconsciência" de uma forma isolada (abstrata), fora de uma relação com o *outro*. Afirmam os autores:

---

[759] *Idem. ibidem*, p. 38.

> "A autoconsciência é a igualdade do homem consigo mesmo em pensamento puro. Igualdade [no sentido defendido por Marx e Engels, *RP*] é a autoconsciência do homem no elemento da praxis, ou seja, a consciência [*Bewußtsein*] do homem em relação ao outro homem como sendo seu igual e o comportamento do homem em relação ao outro homem [também] como seu igual. A igualdade é a expressão francesa para a unidade humana essencial [*menschliche Wesenseinheit*], para a consciência do gênero [*Gattungsbewußtsein*] e para o comportamento de gênero [*Gattungsverhalten*] do ser humano, para a identidade prática [*praktische Identität*] do ser humano com o ser humano, ou seja, para a relação social ou humana entre homem e homem. Portanto, assim como a crítica destrutiva na Alemanha – antes de avançar, com *Feuerbach*, para a percepção do *homem real* – tentou dissolver tudo o que era definido e existente por meio do princípio da *autoconsciência*, também a crítica destrutiva, na França, buscava dissolver tudo por meio do princípio da *igualdade*."[760]

Aqui fica claro que Marx e Engels concebem suas reflexões com base no princípio feuerbachiano de que a "essência humana" é "unitária" e estabelece uma "identidade prática" (ou "em *praxis*") graças à própria noção de gênero humano. Trata-se de uma filosofia que afasta a negatividade. No final das contas, por mais que os autores iniciem uma reflexão sobre luta de classes, eles recuperam, acima de tal noção, o princípio da identidade. Seu pensamento oscila.

Marx e Engels seguem em suas referências a Feuerbach e, afinal, realizam outra defesa relativa de Proudhon contra os ataques de Edgar Bauer. Este argumentava que para Proudhon as noções de "ter" e "não ter" seriam apenas categorias filosóficas. Marx e Engels, pelo contrário, afirmam – em certa concepção materialista – que "ter" e "não ter" são para Proudhon problemas práticos *reais*; que se bastasse abolir a categoria do "não ter" filosoficamente tudo no mundo seria fácil de se resolver, e que o problema da ausência de propriedade seria na verdade uma questão objetiva, pré-conceitual.

Entretanto, apontam o seguinte "limite" de Proudhon: "sua crítica à Economia Nacional ainda está presa aos pressupostos [*Voraussetzungen*] da Economia Nacional"[761]. Nossos autores revelam que sua crítica relativa a Proudhon equivaleria à crítica anteriormente expressa ao "comunismo grosseiro (nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"). Segundo nossos autores, "a reapropriação do próprio mundo objetivo [para Proudhon] ainda é apreendida sob a forma econômico-nacional de posse [*Besitzes*]". O problema do

[760] *Idem, ibidem*, pp. 40-41. Contrariam em parte o que eles mesmos afirmaram antes.
[761] *Idem, ibidem*, p. 44.

"igualitarismo" de Proudhon consistiria em ainda ser determinado demais pela questão da propriedade. Seguem nossos autores na crítica a Proudhon:

> "A representação da 'igualdade de posse' [*gleichen Besitzes*] é uma expressão econômico-nacional, ela mesma ainda alienada [*entfremdete*], do fato de o *objeto*, enquanto ser *para o homem*, enquanto *ser objetivo do homem*, ao mesmo tempo ser *a existência do homem para o outro homem*, sua *relação humana com o outro homem*, o *comportamento social do homem com o homem*."[762]

Mais do que se preocupar com a propriedade comum, caberia preocupar-se com "um homem sendo para o outro"... A única coisa que poderíamos dizer disso é que, por mais limitado que fosse Proudhon e sua defesa da "igualdade de posse", ela era superior à abstração filosófica alemã de Marx e Engels.

10.3. A luta entre "massa" e "espírito" – o problema do "materialismo francês"

Marx e Engels introduzem a esta altura *parte* dos temas que aparecerão também em sua obra chamada de *Ideologia Alemã* (1845/46). Trata-se sobretudo da denúncia dos "ideólogos", propagadores da concepção de que as ideias mudariam o mundo. Ou seja: é a defesa de que *não são as ideias*, *mas as massas*, ativas, que mudam o mundo (inclusive por meio da violência). A concepção de que as massas são ativas, como vimos, é diretamente derivada da reflexão frente à revolta dos operários tecelões silesianos. Todavia, agora Marx e Engels acrescentam a essa concepção uma nova, fundamental: a atividade das massas não meramente "muda o mundo", mas propriamente estabelece *um novo* ***modo de produção****, que permite a superação do anterior (e, com isso, também das ideias anteriores)*[763].

No entanto, Marx e Engels não explicam ainda como nem por que um *modo de produção* supera outro. Eles não entendem materialmente tal processo pois seu "materialismo" ainda é aquele do "palpável" e "sensível" (relação sujeito-objeto), advindo de

---

[762] *Idem, ibidem*, p. 44.

[763] Até onde sabemos, é n'*A Sagrada Família* que Marx e Engels usam, pela primeira vez, o conceito de "modo de produção". Isso ocorre num momento em que questionam se a "crítica" "já conheceu algum período [histórico] sem, por exemplo, ter entendido a indústria desse período, o modo de produção [*Produktionsweise*] da vida". Cf. *Idem, ibidem*, p. 159.

Feuerbach. Não à toa, veremos os autores tecerem longas loas ao materialismo mecânico francês, do século XVIII.

O dogma germano-cristão da "crítica crítica"

No primeiro item do capítulo VI de *A Sagrada Família* (redigido por Marx), os autores se reportam às concepções elitistas da "crítica crítica". Segundo esta, as grandes ideias e os grandes acontecimentos teriam sido deturpados, maculados e destruídos graças à entrada das massas na cena da história. Seria o caso, argumenta a "crítica crítica", das nobres ideias da Revolução Francesa de 1789. Tal é seu argumento: "Na *massa* [...], *não em outro lugar*, conforme entenderam os primeiros porta-vozes liberais, *deve-se procurar o verdadeiro inimigo do espírito*"[764].

Contra isso, Marx e Engels retomam as tradições da luta prática, de massas, durante a Revolução Francesa. Eis como se apresenta o problema: não basta combater a opressão em ideias, é preciso combatê-la praticamente. Após citarem versos franceses que instavam as massas a se levantarem contra a tirania, Marx e Engels afirmam:

> "Mas, para se levantar, não basta se levantar em pensamentos, deixando o jugo real e sensível – que não pode ser desfeito por ideias – pairar sobre a cabeça real e sensível. A crítica absoluta [baueriana], entretanto, aprendeu com a *Fenomenologia* de Hegel a arte de transformar as cadeias *reais e objetivas*, que existem *fora de mim* [außer mir], em cadeias *meramente ideais* [ideelle], meramente *subjetivas*, que existem apenas *dentro de mim*, e, portanto, todas as lutas sensíveis e *externas* em lutas do pensamento puro."[765]

A "crítica crítica", vivendo no reino das ideias, tomaria as cadeias reais por cadeias ideais, subjetivas. Toda a luta histórica se daria dentro do sujeito. A realidade sensível seria abstraída. Além disso, a "crítica crítica" seria carente da noção de ação pois conceberia o mundo sempre a partir de dicotomias vazias e dogmas típicos de visões religiosas. Eis por que Marx e Engels afirmam que a "crítica" "se baseia no *dogma* da legitimidade absoluta do '*espírito*'", bem como no "*dogma* da existência do espírito *fora do mundo*, ou seja, fora da massa da humanidade"[766]. A "crítica", segundo eles, "transforma o 'espírito', o 'progresso', de

[764] *Idem, ibidem*, p. 86.
[765] *Idem, ibidem*, p. 87.
[766] Citações em *idem, ibidem*, respectivamente p. 87 e pp. 87-88.

um lado, e 'a massa', de outro, em seres fixos, conceitos, relacionando-os como tais enquanto extremos fixos"[767].

Seguem eles então demonstrando que tal concepção vazia de "massa" – operada pela "crítica" – só existiria *para* uma noção igualmente vazia de "espírito", ou seja: somente nas cabeças dos ideólogos da "crítica" é que existiria a suposta "massa". Além disso, acusam os idealistas da "crítica" de cultuar outro dogma religioso: *o dogma "germano-cristão" da separação entre espírito e matéria.* Os "críticos", por isso, não superariam o campo hegeliano de reflexão filosófica:

> "Essa relação descoberta pelo Sr. Bruno [Bauer] nada mais é do que a *completa caricatura crítica da concepção hegeliana da história*, que nada mais é do que a expressão *especulativa* do dogma *germano-cristão* da oposição entre *espírito e matéria*, entre *Deus e o mundo*. Esse contraste se expressa na história, no próprio mundo humano, na concepção de que alguns *indivíduos* eleitos seriam os espíritos *ativos* e encarariam o resto da humanidade como *massa sem espírito*, como *matéria*."[768]

E fazem também uma nova síntese dessa reflexão errônea da "crítica crítica":

> "De um lado está a massa, como elemento passivo [*passive*], sem espírito [*geistlose*], sem história [*geschichtslose*], elemento *material* [*materielle*] da história; de outro está o espírito, a crítica, o Sr. Bruno e Cia., como o elemento ativo [*aktive*], do qual parte toda a ação histórica."[769]

Como não lembrar da própria posição elitista do rei-filósofo Marx, em "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução"?

A batalha crítica contra a Revolução Francesa

---

[767] *Idem, ibidem*, p. 88. Marx e Engels revelam que tais noções – "espírito", "progresso" – seriam vazias se descoladas das condições *reais de vida da ampla maioria da população* das principais nações europeias. Em seguida, retomam ideias de socialistas franceses e ingleses para demonstrar que a noção de "progresso", por exemplo, seria em si mesma falsa, uma abstração, pois à medida que se dava tal "progresso" rebaixavam-se igualmente as condições de vida da classe trabalhadora (Marx e Engels citam então C. Fourier e R. Owen, que teriam demonstrado tal rebaixamento em meio ao "progresso" abstrato). É nessa altura, inclusive, que Marx e Engels fazem mais um elogio aos operários reunidos (agora não apenas os franceses, mas também os ingleses). É o mesmo elogio registrado tanto nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" quanto na carta de 11 de agosto de 1844 a Feuerbach. Eis o que escrevem: "Deve-se conhecer o estudo, a sede de conhecimento, a energia moral, o inquieto instinto de desenvolvimento dos *ouvriers* franceses e ingleses, para se ter uma ideia da nobreza *humana* desse movimento". Cf. *Idem, ibidem*, p. 89. A repetição dessa frase em três momentos subsequentes dá ideia da enorme impressão que o movimento proletário francês causou sobre Marx.

[768] *Idem, ibidem*, p. 89.

[769] *Idem, ibidem*. p. 91.

Para demonstrar como essa dicotomia entre "espírito" e "massa" seria falsa, Marx e Engels valem-se do exemplo da Revolução Francesa (aproveitando para defendê-la dos impropérios idealistas da "crítica crítica"). Nossos autores argumentam que a Revolução Francesa teria comprovado que *ideias*, por si só, não criam nada. É aqui que eles realizam uma de suas mais importantes afirmações de teor "materialista" (ainda que dentro de um materialismo que, como veremos, é limitado):

> "*Ideias* nunca podem levar além de um velho estado do mundo, mas só além das ideias do velho estado do mundo. As ideias *não podem fazer nada*. Para realizar as ideias são necessários homens capazes de mobilizar uma violência prática [*praktische Gewalt*]."[770]

Em suma: ideias, por si só, só superam ideias. Mas – e aí está o central – elas só superam efetivamente ideias *se as bases materiais que permitem a criação de novas ideias tiverem substituído as bases materiais das velhas ideias*. Assim, a rigor, ideias não superam nada – *condições materiais superam condições materiais*.

Para exemplificar o que defendem, Marx e Engels se valem justamente da experiência da Revolução Francesa, que lhes permite refletir sobre diversos elementos interessantes. O primeiro é justamente o fato de a própria Revolução Francesa ter permitido o desenvolvimento de ideias comunistas. Ou seja: graças à mudança material possibilitada pelos acontecimentos de 1789, novas ideias – de "uma nova ordem universal das coisas" – teriam substituído as ideias meramente iluministas, antes portadas pela burguesia em ascensão. Marx e Engels referem-se justamente ao Cercle Social, o qual, a partir de 1789, dirigido por Jean-Théophile Leclerc (1771–1796) e Jacques Roux (1752–1794) (em certo grau, seguidores de J.-P. Marat [1743–1793]), deu base ao movimento dos *enragés* ("raivosos"). Tal movimento radical, proletário e pequeno-burguês citadino, pouco depois desaguou nas posições de G. Babeuf e P. Buonarroti. Este, tendo sobrevivido à derrubada da Convenção Nacional ("terror" jacobino) – talvez graças à amizade de juventude com Napoleão Bonaparte (1769–1821) –, pôde recuperar a antiga linhagem do comunismo em meio à Revolução de 1830 (primeiro momento em que a classe proletária iniciou, com maior relevo, lutas independentes da burguesia, com destaque para greves em Paris e Lyon). Foi exatamente a partir desse novo

[770] *Idem, ibidem*, p. 126. Trata-se de frase similar à que se refere às "armas das crítica" e "crítica das armas", na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", analisadas por nós no capítulo referente aos *Anais Germano-Franceses.*

ponto de partida que se desenvolveu o comunismo de A. Blanqui e A. Barbès, bastante ativo no período de vida de Marx[771].

Um segundo elemento interessante consiste numa das primeiras interpretações materialistas de um fato histórico por parte de nossos autores. Isso se dá quando analisam o governo da Convenção Nacional e buscam explicar algumas debilidades de M. Robespierre e Saint-Just (1767–1792). Nossos autores comentam que as tentativas de introduzir valores da Antiguidade Clássica, por parte da Convenção Nacional, teriam sido frustradas pois não bastaria importar ideias do passado sem as condições materiais que teriam dado base a elas. Assim, toda a tentativa de implementação de um "Culto do Ser Supremo" por Robespierre, todo o discurso sobre a justiça e a virtude *antigas*, a defesa dos espartanos, atenienses e romanos, as referências incessantes a heróis e traidores do passado etc., tudo não teria passado de um grande delírio, uma expressão da impotência final da Convenção. Dizem Marx e Engels, numa primeira reflexão histórica com base materialista (embora esse termo, aqui, deva ser usado com ressalvas):

> "Robespierre, Saint-Just e seu partido foram à falência porque substituíram a antiga *comunidade realista-democrática*, que repousava sobre a base da *escravidão real*, pelo *moderno Estado representativo espiritualista-democrático*, que se baseia na *escravidão emancipada*, na *sociedade civil*. Que ilusão colossal [...]."[772]

O terceiro elemento que vale destacar diz respeito a Napoleão Bonaparte e sua guerra aos "ideólogos". É interessante pois nos ajuda a refletir sobre a gênese do termo "ideologia", que será fundamental à frente, na chamada *Ideologia Alemã*.

Napoleão, curiosamente (e contraditoriamente), teria representado, segundo Marx e Engels, "a última luta do *terrorismo revolucionário* contra a *sociedade burguesa*"[773]. Isso porque, em certo grau, teria representado a própria continuidade da revolução francesa; teria "levado a cabo o terrorismo ao colocar no lugar da *revolução permanente* a *guerra*

---

[771] Como já comentamos, Marx e Engels se aproximarão bastante do comunismo blanquista (embora nunca tenham sido propriamente adeptos deste). Marx teceu grandes elogios a Blanqui na virada da década de 1840 para 1850. Comentários sobre isso em PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário completa o balanço da revolução de 1848?", *op. cit.*.

[772] MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie..., op. cit.,* p. 129. Trata-se de explicação que, guardadas as devidas proporções, equivale à presente na obra *Dezoito de Brumário* (1852), na qual Marx esclarece que as tradições do passado oprimem como pesadelo o cérebro dos vivos, e que cada nova época que tenta dar a si mesma um ar de grandeza busca analogias com um passado idealizado, parodiando-o (em vez de "tirar sua poesia do futuro").

[773] *Idem, ibidem*, p. 130.

permanente"[774]. Em tal processo, Napoleão teria se chocado, dizem Marx e Engels, não só com os homens de negócios burgueses, mas sobretudo com os chamados "ideólogos". Trata-se de referência clara de Marx e Engels a Destutt de Tracy (1754–1836), cujo livro *Élémens d'idéologie* [Elementos de Ideologia] Marx acabara de ler[775]. Destutt de Tracy é geralmente apontado como criador do termo "ideologia" (numa junção do vocábulo grego *eidos,* "ideia", com o também grego *logos*, "pensamento" ou "discurso". Daí "discurso sobre ideia"). Representante de concepções compartilhadas pela grande burguesia e parte da nobreza, D. de Tracy foi preso pela Convenção Nacional de Robespierre. Na cadeia, *teria refletido profundamente sobre como estancar a permanência da revolução*, e, a partir daí, criado sua "ciência das ideias" (ideologia). Talvez por isso, entrou afinal em conflito com Napoleão Bonaparte (que, segundo Marx e Engels, como vimos, representava contraditoriamente certa *permanência* do processo iniciado em 1789). Os conflitos de Napoleão com os "ideólogos" cresceram à medida que a *Grande Armada* sofreu derrotas no início da segunda década do século XIX.

É portanto digno de destaque que foi com certa base na noção de *revolução permanente* – ou, mais propriamente, a partir das concepções dos que se contrapuseram a ela – *que Marx e Engels desenvolveram seu conceito de ideologia*, enquanto *ideias ou representações falsas* que desvirtuam, encobrem ou embaralham o movimento contraditório do real, visando a estancar a revolução[776].

A batalha crítica contra o materialismo francês

[774] *Idem, ibidem*, p. 130.

[775] Segundo M. Musto, as anotações de Marx a respeito dos *Elementos de Ideologia,* de D. de Tracy, seriam de junho, julho e agosto de 1844 (ou seja, muito pouco tempo antes da redação da obra ora analisada). Ver MUSTO, M., "Marx in Paris...", *op. cit.*. As anotações dos *Elementos de Ideologia*, nos *Pariser Hefte* de Marx, entretanto, estão mais voltadas a problemas político-econômicos (trocas de mercadorias, determinação de salários, tamanho de propriedades e concorrência entre elas, funções do capital usurário, dívida pública) do que ao tema da ideologia em si. Ver em MARX, K., "Destutt de Tracy. 'Elemens d'Idéologie'. IV et V parties, traité de la volonté et de ses effets". *In MEGA2*, IV.2, *op. cit.,* pp. 489-492. Kägi é um dos poucos a analisar de forma interessante a relação entre a noção de ideologia em D. de Tracy e em Marx (sem dar destaque, entretanto, ao problema da "revolução permanente", explícito no trecho de *A Sagrada Família*). Ver KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, *op. cit*., capítulo XI.

[776] O termo entretanto ainda encontrará um formidável desenvolvimento no próximo período de vida dos autores. A rigor, temos aqui apenas *um momento* no desenvolvimento do conceito de *ideologia*, que não se inicia nem termina aqui. A própria filosofia de Feuerbach tinha marcado um passo inicial no desenvolvimento do conceito de "ideologia", na medida em que o aproxima da noção de "alienação" (e, com esta, de falsa consciência). Mas a noção de "ideologia" será, por assim dizer, aprimorada com a influência do materialismo francês e depois "refundada" na ruptura filosófica com Feuerbach.

Em *A Sagrada Família* encontra-se um tema um tanto espinhoso, pouco analisado pela maioria dos comentaristas (ou tratado, em geral, lateralmente)[777]. A questão é importante de ser destacada, pois a nosso ver dá base à crítica de leituras correntes sobre a questão do "materialismo".

Muitas vezes o tema do materialismo é tratado como se houvesse um *desenvolvimento contínuo* em Marx. É como se partisse de sua tese de doutorado (sobre Demócrito e Epicuro), passasse pelo materialismo francês (de *A Sagrada Família*) e desembocasse necessariamente nas concepções apresentadas (ainda não vistas por nós) na chamada *Ideologia Alemã*. Todavia, essa ideia do *continuum* é falsa. Assim como muitas vezes não se valoriza consequentemente e em profundidade a influência (e o sentido da influência) da filosofia de Feuerbach sobre Marx, também em geral não se reflete a contento sobre a diferença entre o materialismo expresso em 1844 por nossos autores e aquele depois desenvolvido. Muitas vezes o materialismo é concebido – com certa base em afirmações recortadas da primeira seção do *Anti-Dühring* de Engels – numa chave empírica e sensorial, *à la* Feuerbach. Todavia, o "materialismo" de Feuerbach é em grande medida *idealista e metafísico*. A filiação agora apresentada pelos autores ao materialismo francês tem por base noções estranhas ao que desenvolverão um ano e meio depois. O que veremos à frente será abandonado (ao menos por Marx). Ou seja: mais do que por um *continuum*, o desenvolvimento do "materialismo" em Marx se dá por uma ruptura[778].

O trecho sobre o materialismo francês – redigido por Marx – se inicia com uma afirmação de Bruno Bauer. Segundo este, tal materialismo seria uma mera consequência da filosofia de B. Espinoza: "[o] espinozismo dominou o século XVIII tanto em seu desenvolvimento complementar francês – que transformou a matéria em substância – quanto no teísmo, que deu à matéria um nome mais espiritual [...]"[779]. Assim, para Bauer, o materialismo francês do século XVIII seria apenas "uma parte da escola francesa de Espinoza" (a outra parte sendo o teísmo, do tipo voltairiano). Para Marx e Engels em *A Sagrada Família*, isso estaria completamente errado. Haveria uma outra história filosófica,

[777] Comentários interessantes, embora não tão desenvolvidos, podem ser encontrados em LÖWY, M., *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, *op. cit.,* e em KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico, op. cit.* Nossa análise também está longe de esgotar o assunto.

[778] Vale notar que o que nossos autores desenvolverão depois será chamado por eles mesmos de "*concepção de história*" [*Geschichtsaufassung*], não "concepção materialista da história" (veremos na análise da chamada *Ideologia Alemã*). Com isso, buscarão registrar um afastamento, ao menos por um período, em relação à palavra "materialismo", em voga a partir de Feuerbach.

[779] MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie..., op. cit.,* p. 131.

contrária à apresentada por Bauer. Dizem os autores: "Contra a história crítica [baueriana] do materialismo francês, temos de apresentar um breve esboço de sua história profana e de massas"[780].

Assim, temos aqui Marx e Engels se propondo a fazer uma sumária *história da Filosofia* contra a "crítica crítica". Curiosamente, é-nos apresentada uma *história das ideias*, com pouca ou nenhuma relação com o processo real-material que teria dado base a tais ideias. A tese inicial de Marx e Engels é a de que

> "o iluminismo [*Aufklärung*] francês do século XVIII, e nominalmente o materialismo francês, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes (como contra a religião e a teologia), mas também uma luta aberta e declarada contra a metafísica do século XVIII e contra toda metafísica [*gegen alle Metaphysik*], especialmente contra Descartes, Malebranche, Espinoza e Leibniz."[781]

Imediatamente em seguida, inserindo Feuerbach no seu rol de heróis, afirmam: "A filosofia foi contraposta [com o materialismo francês] à metafísica, da mesma forma como Feuerbach, em sua primeira aparição decisiva contra Hegel, contrapôs à especulação inebriada a filosofia sóbria"[782].

Segundo os autores, a metafísica do século XVII, derrotada pelo materialismo do século XVIII, teria sido restaurada do outro lado do Reno pela especulação filosófica alemã (sobretudo, Hegel). Assim, Marx e Engels inserem Bauer na linha sucessora de Hegel, portanto, *na longa linha de existência da metafísica*, já supostamente derrotada uma vez na França. Tal metafísica, anunciam agora os autores, teria de ser finalmente destruída pela

---

[780] *Idem, ibidem*, p. 132. Como argumenta Marx ao final do item sobre o materialismo francês, a concepção de que tal materialismo seria um desenvolvimento da filosofia de Espinoza, aqui defendida por Bauer, era uma cópia do já expresso por Hegel em suas lições de *História da Filosofia* e na *Fenomenologia do Espírito*. Do nosso ponto de vista, a posição de Marx e Engels – contrária a Espinoza – é uma continuidade do já expresso, literalmente, por Feuerbach, no início das "Teses provisórias para a reforma da filosofia". No início destas, Feuerbach busca demonstrar como o espinozismo teria resultado diretamente na filosofia especulativa levada a cabo por Hegel. O panteísmo monoteísta de Espinoza – que com sua nova noção de *substância* negaria relativamente Aristóteles, por ver os entes particulares e sensíveis apenas como "modos" de existência do Deus-Natureza – seria tão totalitário, para Feuerbach, quanto a especulação hegeliana centrada no "Ser puro". Tanto Espinoza quanto Hegel, para Feuerbach, esvaziariam a sensibilidade e particularidade dos entes individuais. Marx e Engels seguem tais concepções, e, pouco à frente (no item "f" do capítulo ora tratado), apresentam Hegel como uma síntese entre a "substância espinozista" e a "autoconsciência" fichteana (da primeira teria se desenvolvido o universal abstrato como Natureza, separada do sujeito, e da segunda teria se desenvolvido o "espírito", como Eu). A contradição hegeliana, argumentam aí Marx e Engels, só teria sido superada por Feuerbach (aliás, largamente elogiado no item "f", redigido por Marx). Cf. *Idem, ibidem,* p. 147 *et ss*.

[781] *Idem, ibidem*, p. 132.

[782] *Idem, ibidem*, p. 132. A "primeira aparição decisiva" de Feuerbach contra Hegel é seu artigo "Crítica da Filosofia de Hegel", analisado por nós no capítulo quarto desta tese.

conjuração de forças representada no feuerbachianismo, no humanismo, no socialismo e no comunismo (conjuração que talvez acreditassem estar sintetizada neles mesmos e nos seus colegas de corrente "socialista verdadeira"). Dizem nossos autores:

> "Ela [a metafísica] sucumbirá para sempre ao materialismo, agora completado no trabalho da especulação [ou seja, tendo passado pela escola de Hegel, *RP*] e coincidente com o *humanismo*. E assim como *Feuerbach* no campo *teórico*, também o *socialismo* e o *comunismo* inglês e francês representam, no campo *prático,* o *materialismo* coincidindo com o *humanismo*."[783]

Os autores seguem aí sua apresentação de uma breve história ("profana e de massas") do materialismo do século XVIII. Para eles, existiriam "duas *tendências* no *materialismo francês*, uma proveniente de *Descartes* e outra tendo sua origem em *Locke*"[784].

A tendência advinda de René Descartes (1596–1650) seria contraditória com parte da doutrina deste (afinal, eles próprios, Marx e Engels, afirmaram pouco acima – e citamos – que Descartes era um dos pais da metafísica do século XVII). A obra de Descartes, segundo Marx e Engels, teria um viés tanto *metafísico* quanto *físico*. A *física* de Descartes teria concebido que "a matéria é força autocriadora" e que "a única *substância* [Substanz], o fundamento único [*einzige Grund*] do ser e do conhecimento, é a matéria"[785]. Marx e Engels, portanto, reivindicam relativamente aqui a filosofia de Descartes (sobretudo seu lado que concebe a matéria como *substância* autocriadora). A concepção materialista do lado *físico* do cartesianismo teria se desenvolvido com alguns dos seus discípulos (Henri Le Roy [1598–1679], J. de La Mettrie [1709–1751] e P.-J.-G. Cabanis [1757–1808]). Já Pierre Gassendi (1592–1655), à época de Descartes, teria se anteposto ao caráter metafísico de sua obra (e Gassendi, assim, segundo Marx e Engels, teria "restaurado o materialismo epicurista")[786]. Além de Gassendi, a metafísica de Descartes teria encontrado uma antítese na obra do inglês de T. Hobbes (1588–1679). Gassendi e Hobbes, afirmam nossos autores, "triunfaram" sobre Descartes (mas apenas após terem morrido). Em seguida, afirmam que quem finalmente teria

[783] *Idem, ibidem*, p. 132.
[784] *Idem, ibidem*, p. 132.
[785] *Idem, ibidem*, p. 133.
[786] Afirmam os autores, à p. 133, que "o materialismo francês e inglês se achou sempre unido por laços estreitos a *Demócrito* e a *Epicuro*". Fica evidente como a reflexão tem lastro nos estudos de doutorado de Marx. Tudo isso reforça a impressão de que o desenvolvimento da teoria materialista no autor ocorre como mera continuidade.

quebrado a metafísica do século XVII teria sido Pierre Bayle (1647–1706), o qual comparam até com Feuerbach:

> "Assim como *Feuerbach* foi levado – por meio da luta contra a teologia especulativa – à luta contra a *filosofia especulativa* [...], também a dúvida religiosa impulsionou Bayle à dúvida quanto à metafísica. [...] E refutou preferencialmente *Espinoza* e *Leibniz*."[787]

Bayle, por isso, teria sido "o primeiro dos filósofos à maneira do século XVIII". Mas suas críticas à metafísica teriam tão somente um caráter negativo, destruidor. Os autores lastimam que Bayle não teria estabelecido "um sistema positivo, antimetafísico". A obra do inglês John Locke (1632–1704), então, teria aparecido para preencher essa lacuna. É então que Marx e Engels iniciam a apresentação do *outro ramo do materialismo* (o primeiro, como vimos, teria sido derivado da *física* de Descartes, mas o lado metafísico deste teria limitado seu desenvolvimento. Agora veremos o desenvolvimento do materialismo introduzido na França *a partir de J. Locke*).

Para Marx e Engels, a obra de Locke "foi recebida com entusiasmo, como um conviva há muito tempo esperado"[788]. O inglês de forma alguma teria sido um "discípulo de Espinoza". É traçada então a gênese da obra de Locke (passando particularmente por F. Bacon [1561–1626] e T. Hobbes). Argumentam os autores que "o materialismo é um filho nativo da Grã-Bretanha. Até o escolástico Duns Escoto teria se perguntado se 'a matéria não pode pensar'"[789]. E, seguindo na apresentação de seus heróis, Marx e Engels afirmam que "o verdadeiro patriarca do *materialismo inglês* e de todas as ciências experimentais modernas é Bacon"[790]. F. Bacon teria sido superior a seus contemporâneos por ter valorizado as "ciências naturais como a verdadeira ciência e a física sensitiva como a parte mais distinta das ciências naturais"[791]. A filosofia de Bacon é então explicada da seguinte forma:

> "A ciência é *ciência da experiência* [Erfahrungswissenschaft] e consiste em aplicar um *método racional* ao que é dado sensualmente.

[787] *Idem, ibidem*, p. 134.
[788] *Idem, ibidem*, p. 135. A essa altura, é clara a inspiração hegeliana da "história da filosofia" feita por Marx e Engels aqui. Pode-se notá-la pelo linguajar característico e por uma concepção teleológica do processo histórico.
[789] *Idem, ibidem*, p. 135. John Duns Scotus [1265–1308].
[790] *Idem, ibidem*, p. 135.
[791] *Idem, ibidem*, p. 135.

> Indução [*Induktion*], análise, comparação, observação [*Beobachtung*], experimentação são as principais condições de um método racional."[792]

Além disso, Bacon teria concebido as "qualidades inatas à matéria", como o *movimento* [*Bewegung*] (não apenas mecânico e matemático, mas também como impulso, vitalidade e elasticidade).

Como começa a ficar claro, esse materialismo inglês, que busca qualidades inatas à matéria – considerada então como produtora dos dados sensíveis –, tem um caráter *empirista* (enquanto "ciência da experiência" [*Erfahrungswissenschaft*], na dependência metodológica do que é "dado sensualmente" [*sinnlich Gegebene*])[793]. Tal materialismo, desenvolvido ao mesmo tempo que a as "ciências naturais" (como se vê na referência a Bacon), é parte do individualismo metodológico que caracteriza a burguesia e sua forma de ver o mundo. Na verdade, esse método será depois *muito criticado* por Marx[794].

F. Bacon, entretanto, ainda teria escondido em seu materialismo, "de modo ingênuo [*naive*], as sementes de um desenvolvimento unilateral [*allseitigen Entwicklung*]. A matéria ainda ri dos homens com um brilho poético-sensual"[795]. Seria apenas com Hobbes, após Bacon, que o materialismo teria passado de sua forma *omnilateral* (ou integral) à sua forma unilateral [*einseitig*]. É aí que os autores apresentam a teoria desse outro membro da suposta linhagem materialista:

> "Se a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] fornece todo o conhecimento às pessoas, como demonstra Hobbes [...] então a intuição [*Anschauung*], o pensamento [*Gedanke*], a imaginação [*Vorstellung*] etc. nada mais são do que fantasmas do mundo corpóreo mais ou menos desprovido dos sentidos."[796]

Há aqui, portanto, da parte de Marx e Engels, uma clara defesa de um materialismo da sensibilidade [*Sinnlichkeit*] e da intuição [*Anschauung*]. Seria esse ramo do materialismo inglês que – de acordo com a história da filosofia "profana e de massas"

---

[792] *Idem, ibidem*, p. 135.

[793] A própria tradução de "*Erfahrung*" por *experiência*, embora literalmente correta, vacila, pois na língua corrente alemã (supostamente "não filosófica") "*Erfahrung*" poderia até ser traduzida por "Empírico". Claro, o idioma alemão usa, filosoficamente, o vocábulo "*Empirisch*"...

[794] Trata-se do método das "robinsonadas", ridicularizado por Marx no capítulo I do livro primeiro de *O capital*.

[795] *Idem, ibidem*, p. 135.

[796] *Idem, ibidem*, p. 136.

apresentada pelos autores – *desaguaria, a partir de Locke (posterior a Hobbes), de forma frutífera, no materialismo francês* (e, deste, em Feuerbach).

Deve-se reter disso tanto a noção de *sensibilidade* quanto a de *intuição* (*Anschauung,* que também poderia ser traduzida por "contemplação") para se compreender corretamente o desenvolvimento filosófico futuro dos autores. Nos próximos capítulos retornaremos a tais conceitos.

Sigamos na apresentação das teses de Hobbes, que teriam desaguado no materialismo francês do século XVIII. Nossos autores fazem mais uma importante apresentação da doutrina hobbesiana. Ela considera que a realidade se daria objetivamente, e que a única coisa que os homens deveriam fazer frente a ela seria nomear os elementos da realidade. Aí então Marx e Engels apresentam sinteticamente o que consideram mais relevante nessa doutrina:

> "Seria entretanto uma contradição [*Widerspruch*] afirmar que, por um lado, todas as ideias encontram sua origem no mundo dos sentidos, e, por outro lado, que uma palavra é mais do que uma palavra, afirmando que além das essências individuais [*einzelnen Wesen*] ainda existem essências gerais [*allgemeine Wesen*]. Pelo contrário, uma *substância incorpórea* [unkörperliche Substanz] consiste na mesma contradição que um *corpo incorpóreo* [unkörperlicher Körper]. Corpo, ser, substância são uma e mesma ideia real. Não se pode separar o pensamento de uma matéria que pensa."[797]

Como se vê, para Marx e Engels em 1844 – seguindo a linha aristotélico-feuerbachiana de que "o ser é um com aquilo que é" –, apenas existiria o que é corpóreo (ao qual caberia atribuir um nome)[798]. Eis o materialismo aqui concebido pelos autores: um materialismo empirista, vinculado (como Hobbes) à escolástica aristotélica.

Após terem apresentado as concepções de Bacon e Hobbes, nossos autores chegam ao "ponto alto" do "materialismo" inglês: J. Locke. Dizem eles que "*Locke*, em seu ensaio sobre as origens do entendimento humano, fundamenta os princípios de Bacon e

---

[797] *Idem, ibidem*, p. 136. É a crítica de Aristóteles à teoria socrática das ideias.

[798] Marx criticará isso cada vez mais nos anos seguintes, deixando de lado o corpóreo em nome do relacional. Veremos logo, na análise da chamada *Ideologia Alemã*. Além disso, nos chamados *Grundrisse*, em meio à discussão sobre o que seria "trabalho produtivo", Marx insiste que tal tipo de trabalho, produtivo de mais-valia, não dependeria da "corporeidade" "material" ou "sensível". Ver comentário nosso em PADIAL, R., "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx", *op. cit*. Todavia, a partir de um retorno às posições de *A Sagrada Família*, e sobretudo graças à influência do *Anti-Dühring* de Engels, desenvolveu-se uma leitura "marxista" que retorna à ideia feuerbachiana de que o "material" é necessariamente o "corpóreo". Voltaremos a isso.

Hobbes"[799]. Argumentam então que alguns seguidores de Locke – listam Anthony Collins (1676–1729), Henry Dodwell (1641–1711), William Coward (1657?–1725), David Hartley (1705–1757) e Joseph Priestley (1733–1804) – teriam lançado por terra o último traço teológico do pensamento de seu mestre, acabando de vez com qualquer possibilidade de teísmo. Com isso, uma vez mais, nossos autores buscam refutar a leitura inicialmente apresentada por Bauer, segundo a qual o espinozismo se expressaria na França seja pelo materialismo francês seja pelo teísmo (voltairianismo). A linha que verdadeiramente teria inaugurado o materialismo na França seria, assim, segundo eles, afastada tanto de Espinoza quanto do teísmo; seria derivada de Locke e seus discípulos, e teria resultado em autores franceses fundamentais como E. B. de Condillac (1714–1780), C.-A. Helvétius (1715–1771) e P.-H Thiry, barão de Holbach (1723–1789).

Marx e Engels, sem se alongar nas posições de Locke, passam rapidamente a seus discípulos do outro lado do Canal da Mancha. Sobretudo, Condillac. "O discípulo imediato e intérprete francês de Locke, Condillac", dizem, "voltou imediatamente o sensualismo lockeano contra a metafísica do século XVII". Dessa forma, Condillac "refutou os sistemas de Descartes, Espinoza, Leibniz e Malebranche"[800].

É aqui, a partir do lockeano Condillac, que Marx e Engels inserem o tema da chamada "doutrina das circunstâncias" e da educação. Condillac teria demonstrado que "[t]odo desenvolvimento do homem depende, portanto, da educação e das circunstâncias externas"[801]. Só então, apresentada essa doutrina, nossos autores partem para a demonstração de como o materialismo francês teria desaguado diretamente no socialismo e no comunismo.

Esse materialismo francês, a rigor, não seria muito diferente do inglês; seria apenas mais vital, passional e civilizado:

> "A diferença entre o materialismo *francês* e o materialismo *inglês* é a diferença das duas nacionalidades. Os franceses deram ao materialismo inglês sagacidade, carne, sangue, eloquência. Eles lhe deram o temperamento e a graça que faltavam. *Eles civilizaram-no*."[802]

Mas com Helvétius o materialismo francês teria adquirido também um "caráter próprio" (francês), dada a sua "relação com a vida social". Marx e Engels explicam então os

---

[799] MARX, K., & ENGELS, F., *Die heilige Familie..., op. cit.,* p. 136.
[800] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 137.
[801] *Idem, ibidem*, p. 137.
[802] *Idem, ibidem*, p. 137.

"momentos fundamentais do sistema de Helvétius", que se basearia em "qualidades sensíveis", tendo o "amor-próprio [*Selbstliebe*], o prazer [*Genuß*] e o interesse pessoal bem entendido como o fundamento de toda moral"[803].

Nossos autores fazem uma recapitulação de todo o desenvolvido até aqui, referente às duas alas do materialismo francês: "Assim como o materialismo cartesiano resultou na *verdadeira ciência natural*, a outra direção do materialismo francês levou diretamente ao *socialismo* e ao *comunismo*"[804]. Afinal, argumentam, "não seria preciso ser muito perspicaz" para compreender que

> "as doutrinas materialistas sobre a bondade originária [*ursprünglichen Güte*] e a igualdade de capacidade e intelecto [*gleichen intelligenten Begabung*] dos homens, bem como [sobre] a onipotência da experiência, do hábito, da educação; [bem como, ainda, sobre] as influências das circunstâncias externas [*äußern Umstände*] sobre o homem, a grande importância dada à indústria e ao direito ao prazer [*Berechtigung des Genusses*] etc., têm uma conexão necessária com o comunismo e o socialismo."[805]

Marx e Engels apresentam então uma das suas mais célebres frases, numa linha de raciocínio adepta da "teoria das circunstâncias" de Helvétius: "Se o homem é formado pelas circunstâncias, deve-se formar as circunstâncias humanamente"[806]. Entretanto, aqui, se questionássemos o que significa esse "homem", segundo o qual as circunstâncias deveriam ser formadas, ficaríamos sem reposta satisfatória. Certamente, ouviríamos preceitos feuerbachianos.

Seja como for, em sua história universal "profana" da filosofia materialista (bastante idealista, como se nota), nossos autores apresentam como o materialismo francês teria desaguado no socialismo e no comunismo; argumentam que "Fourier procede diretamente das doutrinas dos materialistas franceses" e que "os babouvistas eram materialistas rudes e incivilizados" (aqui, novamente, vê-se a referência à corrente babouvista – derivada de G. Babeuf – enquanto um tipo de "comunismo grosseiro"). Mas também o "comunismo desenvolvido data *diretamente* do *materialismo francês*". Em tal ponto,

---

[803] *Idem, ibidem*, p. 137. Aparecem aí os temas do "amor" e do "prazer". Como fica claro, a gênese desses temas estaria vinculada a Helvétius. A partir deste, teriam passado a Fourier e, em seguida, a pensadores como Feuerbach e Heß. Na próxima parte da tese veremos a crítica dos nossos autores a esses temas.

[804] *Idem, ibidem*, p. 138.

[805] *Idem, ibidem*, p. 138.

[806] *Idem, ibidem*, p. 138: "*Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden*".

argumentam que o materialismo francês também exerceu influência (retroativamente) sobre a Inglaterra, derivando em suas formas de comunismo e socialismo; destacam que o utilitarista Jeremy Bentham (1748–1832) teria sido influenciado por Helvétius e teria influído, diretamente, sobre o socialista utópico Robert Owen. O francês E. Cabet, uma vez desterrado na Inglaterra, teria passado ao comunismo graças às posições materialistas nela desenvolvidas. E mesmo os franceses Théodore Dézamy (1808–1850) e Jules Gay (1807–1887), considerados pelos autores como "os comunistas franceses mais científicos" (por desenvolver uma tese "humanista" no comunismo), teriam partido do materialismo francês[807].

***

Após demonstrar como B. Bauer apenas teria copiado erros supostamente contidos na *História da Filosofia* e na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Marx e Engels apresentam longas citações de seu novo rol de heróis materialistas: Helvétius, Holbach e... Bentham! Nelas é possível entender, ao máximo possível, as concepções então compartilhadas pelos autores. Cremos ser importante apresentar rapidamente essas citações aqui, abaixo, embora sintetizando trechos. Isso nos ajudará a esclarecer, no próximo capítulo, seu desenvolvimento intelectual. Vejamos citação por citação.

1. Helvétius:

> "Os homens não são maus, mas estão sujeitos aos seus interesses. Portanto, não se deve reclamar da maldade do povo, mas da ignorância dos legisladores [...]. Os materialistas hipócritas podem ser reconhecidos, por um lado, pela indiferença com que tratam os vícios que dissolvem impérios, e, por outro, pelo ódio com que tratam os vícios privados. [...] Os homens não nascem nem bons nem ruins, mas prontos para serem um ou outro, a depender de um interesse comum que os una ou divida. Se os cidadãos não pudessem fazer seu bem particular sem fazer [ao mesmo tempo] o bem comum, então não haveria mais pessoas perversas do que tolas. [...] Como, segundo Helvétius" – esclarecem Marx e Engels –, "o que forma o homem é a educação [...] é necessária uma reforma para remover a contradição entre o interesse particular e o interesse comum. Por outro lado é necessária uma conscientização para realizar tal reforma."[808]

Pouco à frente veremos Marx – numa das famosas teses *Ad Feuerbach* – voltar-se contra a concepção de que "o que forma o homem é a educação". Todavia, sigamos.

[807] Todas as referências do parágrafo acima em *idem, ibidem*, p. 139.
[808] *Idem, ibidem*, p. 140.

2. Holbach:

> "O homem só pode amar a si mesmo nos objetos que ama: apenas ele pode ter afeição pelos seres de sua espécie [*espèce*]. [...] É sempre nossa utilidade, nosso interesse ... que nos faz odiar ou amar os objetos. [...] O homem, por seu próprio interesse, deve amar os outros homens, visto que são necessários a seu bem-estar. [...] de todos os seres, o mais necessário ao homem é o homem. [...] Qualquer moralidade que separe nossos interesses dos de nossos associados é falsa, sem sentido, contrária à natureza [*contraire a la nature*]. Amar os outros ... é confundir os nossos interesses com os dos nossos associados, para trabalhar pelo bem comum ... A virtude é apenas a utilidade dos homens unidos socialmente. [...] Um homem sem paixões e sem desejos deixaria de ser homem. [...] Um homem indiferente a tudo, privado de paixões, que se satisfaz a si mesmo, não seria mais um ser sociável. [...]"[809]

As semelhanças entre o texto de Holbach e as posições filosóficas de Feuerbach são mais do que evidentes (mantivemos, é claro, a tradução do francês *espèce* para "espécie", embora seja concebível a tradução por "gênero")[810]. Na realidade, agora, além da matriz aristotélica, podemos afirmar, com mais consequência, que Feuerbach simboliza um tipo de *eco alemão* do materialismo francês do século XVIII. Este grassou pouco antes da Revolução Francesa, assim como a obra do autor da *Essência do Cristianismo* ganhou proeminência pouco antes da revolução alemã de 1848 (e depois praticamente desapareceu). O "socialismo verdadeiro" seria certa versão alemã do desdobramento socialista de Holbach e Helvétius, conduzido na França por C. Fourier[811]. O caráter religioso do "socialismo verdadeiro" está contido no trecho de Holbach em que o amor ao outro é derivado do interesse próprio, uma variação do bíblico "amar aos outros como a ti mesmo" (Mateus, 22:39). Não à toa, Holbach argumenta que um homem sem objeto, sem paixões, "não seria mais um ser social".

---

[809] *Idem, ibidem*, pp. 140-41. O original é citado por Marx e Engels em francês. Os trechos em que há reticências sem colchetes registram cortes realizados pelos próprios autores. Os entre colchetes, como sempre, são nossos.

[810] Aliás, quantas não são as traduções que vertem o alemão *Gattung* por "espécie", em vez de "gênero"? Conceitualmente (filosoficamente) falando, não é ideal, mas seu uso corrente permite tal opção de tradução.

[811] Fourier era, ainda nesse período, muito elogiado por Marx e Engels, como se vê na referência a seu nome nesse mesmo item de *A Sagrada Família* e no *Esboço* de Engels (publicado nos *Anais Germano-Franceses*). Na virada de 1844 para 1845 – mesmo período de *A Sagrada Família* –, Marx e Engels planejaram publicar uma "biblioteca do socialismo", em alemão, para a qual pretendiam traduzir obras ou trechos de obras dos principais revolucionários de então. Não à toa, seu desejo era começar por Fourier. Isso não significa dizer, é claro, que Marx e Engels eram propriamente fourierianos. Mas, sem dúvida, teses desse mestre francês, sobretudo as referentes ao *prazer* no processo de trabalho (possivelmente concebido, inclusive, como *jogo*, como algo lúdico), não deixaram de influenciar concepções iniciais de Marx. Como veremos, este mudará tais concepções na chamada *Ideologia Alemã*.

Nossos autores terminam então referindo-se ao último dos seus novos heróis:

3. Bentham:

> "O interesse dos indivíduos ... deve ceder lugar ao interesse público. Mas o que isso significa? [...] Esse interesse público [...] representa apenas a massa dos interesses individuais. [...] Os interesses individuais são os únicos interesses reais."

Eis que, curiosamente, após tantos rodeios, encontramo-nos repentinamente de braços dados com o liberalismo! O mesmo que Marx, quando jovem, fora adepto (quando partidário das ideias de liberdade e igualdade da Revolução Francesa, conforme analisamos na primeira parte deste ensaio). Como compreender essa defesa do utilitarista J. Bentham? Talvez apenas pela afirmação anterior de que ele teria influído sobre R. Owen. Bentham, aliás – além de pai do Panóptico (penitenciária para controle, vigilância e opressão totalitária), como é sabido –, será criticado já na chamada *Ideologia Alemã* por sua vulgaridade. Marx escarnecerá dele por todo o resto da vida, apresentando-o enquanto um embusteiro liberal-burguês...[812]

***

Como se vê, saltam contradições da defesa aqui realizada por Marx e Engels do materialismo francês do século XVIII. Marx, depois, não mais retornará uma só vez a tais concepções duvidosas como base de seu "materialismo"[813]. Ainda que o materialismo inglês e francês possam ter dado base histórica ao socialismo e ao comunismo existentes na época de Marx e Engels, isso não significa que necessariamente deram base *teórica* à corrente comunista depois liderada por eles mesmos. Até mesmo apresentações esquemáticas do marxismo, como aquela das "três fontes", não recorrerão mais ao materialismo inglês ou francês (pelo contrário, a Inglaterra aportará com a economia política, a França com o socialismo e a Alemanha com a filosofia).

Marx não retornará à defesa do materialismo francês porque entenderá, no período imediatamente seguinte, que o que tem de defender ou conceber como materialismo não

---

[812] Veja-se o final do capítulo IV do livro primeiro de *O capital*.

[813] O mesmo não pode ser dito de Engels, como se vê no *Anti-Dühring* e na introdução de 1892 a *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [O desenvolvimento do socialismo, da utopia à ciência – em geral denominado em português "Do socialismo utópico ao socialismo científico"].

partilha da noção de uma materialidade anteposta – como um objeto – ao sujeito. O "materialismo" depois desenvolvido pelos autores terá de romper com o *individualismo metodológico* (burguês) característico do materialismo francês *e* de Feuerbach. Não nos ateremos a isso aqui, mas basta adiantar que, na chamada *Ideologia Alemã*, os autores buscarão um método de compreensão de uma realidade que se dá *antes, aquém e em desprezo a todo recorte analítico de um sujeito*. Como ficará claro, o problema de saber como o mundo se apresenta material e sensivelmente a um sujeito (como algo exterior a ele, dado enquanto objeto à contemplação) é circunscrito ao modo de compreensão analítico-burguês. Outra será a preocupação de Marx.

***

Após escrever sua pequena parte de *A Sagrada Família,* Engels retornou à Renânia para visitar sua família e sobretudo realizar, com M. Heß, "propaganda do comunismo" (ou seja, do "socialismo verdadeiro") entre meios relativamente cultos. Lá, estabeleceu/aprofundou contatos com algumas figuras importantes do socialismo alemão[814]. Para Engels, o socialismo na Alemanha crescia em velocidade jamais vista, superior inclusive ao seu desenvolvimento na Inglaterra.

Marx permaneceu na França, avolumando o que antes seria apenas uma brochura, fechando o contrato de publicação de *A Sagrada Família*, refletindo sobre a possibilidade de escrita de uma obra de "crítica da Economia e da Política" (em nome da qual, pouco depois, assinaria contrato com o editor Leske) e planejando outros projetos crítico-literários.

O manuscrito de *A Sagrada Família* já estava no prelo quando, ao final de janeiro de 1845, Marx recebeu uma ordem de expulsão da França. Não só ele, mas todos os redatores do jornal radical *Vorwärts!* (fechado, ato contínuo, pelo governo francês). A expulsão e o fechamento do jornal foram resultado de uma pressão diplomática do governo prussiano sobre

[814] Num de seus artigos à época (13 de dezembro de 1844), Engels enumera aqueles que considerava então os principais nomes do "socialismo alemão": K. Marx, M. Heß, K. Grün, F. Engels, O. Lüning e H. Püttmann. Cf. ENGELS, F., "Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland" [Rápido progresso do comunismo na Alemanha]. *In MEW*, vol. 2, Berlim: Dietz, 1962, p. 512. Apresentamos esses nomes pois à frente será interessante a mudança de posição dos autores em relação a tais sujeitos. Pouco adiante, Engels também dará destaque ao nome de Hermann Kriege (1820–1850); em carta a Marx de fevereiro/março de 1845, Engels recomendará Kriege a Marx enquanto um "excelente agitador" [*famoser Agitator*] pelo socialismo. Cf. ENGELS, F., "Engels an Marx" [22 de fevereiro/7 de março de 1845]. *In MEGA2*, III.1, Berlim: Dietz, 1975, pp. 266. Ao final da terceira parte desta tese também nos deteremos no sentido do conflito entre Marx e Engels, de um lado, e Kriege, de outro, em maio de 1846.

o francês, então encabeçado por F. Guizot. Assim, após uma rápida parada em Liège, Marx instalou-se em Bruxelas (Bélgica) no início de fevereiro de 1845. Nessa cidade ele residirá até março de 1848 (mudando-se apenas graças ao início da Revolução de 1848). É em Bruxelas que se registra sua passagem ao comunismo. Em tal cidade, Marx e Engels renegarão o chamado "socialismo verdadeiro" e se aproximarão definitivamente do que antes chamaram de "comunismo grosseiro" (agora, é claro, transformando-o *por dentro* em *outra coisa*, absolutamente nova). Evidentemente, após esse período bruxelense, os autores ainda desenvolverão sua teoria em diversos e importantes sentidos. Mas então terão finalmente um chão firme para pisar.

PARTE 3 – DE "SOCIALISTA VERDADEIRO" A COMUNISTA

Capítulo 11 – O impacto de *O Único e sua Propriedade* sobre o feuerbachianismo

O acontecimento mais importante, que demarca a superação das posições apresentadas por Marx e Engels até o início de 1845, é sua ruptura com a filosofia de L. Feuerbach. Tal acontecimento está *consequentemente* registrado na obra chamada *Ideologia Alemã* (que analisaremos). Entretanto, podemos dizer que o *registro inicial* dessa ruptura esteja nas conhecidas teses *Ad Feuerbach*. Embora assinalem um afastamento em relação a Feuerbach – a constatação de que a filosofia deste é falha –, tais teses expressam ainda traços idealistas. Elas são, por isso, *o derradeiro documento antes da passagem de nosso autor ao comunismo*. Na medida em que registram o estilhaçar do feuerbachianismo, expressam também a abertura de um novo caminho.

Ao final desta parte da nossa tese, veremos como Marx e Engels passam definitivamente de um pensamento de tipo essencialista (substancialista ou ontológico, centrado na univocidade do Ser) a um propriamente negativo, contraditório. Nossos autores passarão de um pensamento que busca um ideal humano no "mundo" (contrapondo-o ao presente) a um que valoriza o desenvolvimento necessário da contradição (negatividade) *já existente* nesse mesmo "mundo".

Como tal avanço geral de Marx e de Engels teria sido possível? Como teria se processado uma mudança filosófica de tamanha importância, com consequências políticas gigantescas? Em *A Sagrada Família*, como vimos, Marx e Engels ainda eram fervorosos feuerbachianos. Ainda que Marx e Engels tivessem críticas a Feuerbach – e em Marx as vemos registradas desde o primeiro semestre de 1843 –, elas atinham-se a aspectos, digamos, secundários. Marx, sobretudo, diferia de Feuerbach ao realizar análises focadas em questões políticas e sociais (para além de problemas meramente "filosóficos"). Mas, ao proceder assim, Marx ainda não rompia com *o fundo geral filosófico* de seu guru – pelo contrário, aplicava-o a outras áreas e pressionava-o a imiscuir-se nelas.

Assim, entre a finalização da redação da feuerbachiana *A Sagrada Família* (outubro de 1844) e a redação das breves teses *Ad Feuerbach* (em algum momento entre março e junho de 1845) há cerca de um semestre, dentro do qual é necessário buscar o motivo

do *início* da *ruptura* de Marx (e também de Engels) com Feuerbach[815]. Os documentos para refletirmos a esse respeito, entretanto, são relativamente escassos. Muito se perdeu (sobretudo importantes cartas de Marx a Engels). É preciso, por isso, vasculhar elementos da produção/interlocução de Marx, Engels e outros pensadores radicais no período acima comentado, e, sobretudo, levantar hipóteses.

Do nosso ponto de vista, um importante acontecimento de então, que fustigou seriamente as reflexões de Marx e Engels, foi a publicação do livro *Der Einzige und sein Eigentum* [O único e sua propriedade], de Max Stirner. O livro veio a público praticamente junto com a *A Sagrada Família.* Quão importante foi essa obra para os autores está registrado no enorme destaque e detalhe com que a criticaram depois, na chamada *Ideologia Alemã*[816]. Nessa obra de Stirner foi apresentada, pela primeira vez, uma séria e provocadora contraposição à filosofia de Feuerbach, com boa repercussão nos meios intelectuais radicais alemães. É por isso que temos, agora, de nos deter um pouco no conteúdo do livro de Stirner e no debate provocado por ele no meio jovem-hegeliano, para, depois, retornar à produção de Marx e Engels. Sem isso, toda análise do desenvolvimento intelectual e político do nosso autor fica superficial.

11.1. Max Stirner

"Max Stirner" é na realidade o pseudônimo de Johann Caspar Schmidt (1806–1856)[817]; proveniente de uma família de "classe média baixa" alemã da pequena cidade de

[815] A data de finalização da redação de *A Sagrada Família* não é exata. Julgamos outubro de 1844 com base na carta enviada ao editor Julius Campe, de Hamburgo (que afinal não publicou a obra, a qual ficou a cargo de Z. Löwenthal, de Frankfurt). Nessa carta a Campe Marx afirma já estar com a redação finalizada. Claro que, em se tratando de Marx, isso não é garantia de nada (tantas vezes ele afirmou estar com redações finalizadas sem tê-las!). De toda forma, julgamos razoável a finalização da redação em outubro de 1844, considerando que a obra foi publicada em fevereiro de 1845 (o processo editorial e de impressão, à época, era bastante longo). Há também divergências quanto à data de redação das teses *ad Feuerbach*, como veremos no capítulo seguinte.

[816] Aliás, é a própria esposa de Marx, Jenny von Westphalen, que atesta a importância de *O Único...* na elaboração da chamada *Ideologia Alemã*. Segundo Jenny, "no verão [de 1845], Engels e Karl elaboraram uma crítica da filosofia alemã. O estímulo externo foi a aparição de *Der Einzige und sein Eigentum*". Cf. WESTPHALEN, J., "Kurze Umrisse eines bewegten Lebens". *In* VVAA, *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*. Berlim: Dietz, 1964, p. 192.

[817] *Stirner* era possivelmente um apelido de infância, dado o fato de Schmidt ter uma larga testa (em alemão, *Stirn* significa "testa"). As informações aqui reunidas seguem no geral Robert L. Reclaire em seu "prefácio do tradutor" da edição francesa de *O Único.* Ver STIRNER, M., *L'Unique e sa Propriété*, Paris: P.V. Stock, 1972 (fac-símile da edição francesa de 1899), com acréscimos de informações de David Leopold, em sua "Introdução" a STIRNER, M., *The Ego and Its Own*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000, e sobretudo MACKAY, J. H., *Max Stirner, His Life and His Work*. California: Peremptory Publications, 2005. A última obra, biografia do autor, publicada em 1898, é ainda hoje a melhor reunião de dados sobre sua vida. É em grande

Bayreuth (reino da Prússia). Seu pai era um pequeno fabricante de flautas, que faleceu poucos dias após seu nascimento. Sua mãe casou-se novamente (mas as condições de vida da família não mudaram significativamente). Aos vinte anos J. C. Schmidt foi estudar filosofia e teologia na Universidade de Berlim (onde foi aluno, entre outros, de Hegel, Marheineke e Schleiermacher) e depois, por um semestre, na Universidade de Erlangen. Entretanto, diferentemente dos demais jovens hegelianos, ele não terminou seu doutorado (apesar de ter passado no exame escrito, foi reprovado no oral). Durante anos foi professor de literatura num liceu privado feminino em Berlim, emprego que abandonou ao final de 1844, quando da publicação de *O Único e sua Propriedade*[818]. Após as aulas, envolvia-se em discussões intelectuais entre a boemia da juventude berlinense e passou a compor, ao final dos anos 1830, o grupo dos jovens hegelianos de esquerda reunidos em torno de Bruno Bauer. No início da década de 1840, tornou-se membro do novo grupo dos "Livres" [*Freien*], que se reunia em Berlim em torno dos irmãos Bauer[819]. Entretanto, após divergências com estes, afastou-se dos *Freien* em 1844, focando-se na produção de sua obra. *O Único*, após ser apreendido nas livrarias, acabou burlando a censura. Em parte, devido ao tamanho (cerca de quinhentas páginas na primeira edição – as autoridades alemãs eram mais permissivas em relação a obras grandes, sobretudo de teor abstrato, pois julgavam que não teriam impacto sobre setores populares); em parte, porque o censor considerou o livro "absurdo demais para ser perigoso". O livro teve um bom impacto entre a intelectualidade radical alemã, promovendo debates (alguns dos quais veremos).

J. C. Schmidt talvez aguardasse a fama imediata com a publicação do livro. Ou talvez fosse cético quanto à possibilidade de seguir em seu emprego após a publicação (o teor radical do livro o faria perder o emprego e o pseudônimo não era garantia total de proteção, dado que ele mesmo às vezes usava "Stirner" como mero apelido; era relativamente reconhecido dessa forma). O fato é que a demissão de seu posto de professor de literatura e a ausência de reconhecimento além dos meios intelectuais radicais tornaram-no logo – após a frustrada tentativa de empreender com uma mercearia – sem remuneração e sem grandes

---

medida graças ao trabalho do poeta e escritor anarquista J. Mackay (1864–1933) que a obra de Stirner foi revalorizada.

[818] Apesar de publicado oficialmente em janeiro de 1845 (o que consta em sua folha de rosto), alguns poucos exemplares impressos começaram a circular entre intelectuais já ao final de outubro de 1844.

[819] Marx nunca conheceu J. C. Schmidt pessoalmente, mas pode-se concluir que o primeiro desprezava o segundo no início da década de 1840. Schmidt publicou 26 artigos na *Gazeta Renana* até outubro de 1842, quando o editor do jornal era Adolf Rutenberg. Ao assumir a direção da *Gazeta Renana* – nesse mesmo mês do mesmo ano, como vimos –, Marx cortou todas as contribuições dos "Livres", incluídas as de Schmidt (Stirner).

perspectivas. Schmidt manteve um rendimento mínimo por meio de traduções, graças ao editor O. Wigand, sobretudo na área de economia política (traduziu para o alemão boa parte da obra de Adam Smith e de J.-B. Say). Sua segunda esposa o abandonou, após a herança desta ter sido esgotada no empreendimento falido da mercearia. Schmidt afastou-se de todos colegas intelectuais anteriores em meio à Revolução de 1848. Solitário e sem recursos, foi levado à prisão duas vezes, em 1853 e 1854, devido a dívidas. Nos dois últimos anos de sua vida, obteve uma pequena melhora em sua situação financeira, devido à promessa de venda da casa de sua mãe (pelo que recebeu valores adiantados). Todavia, graças a uma infecção de curbúnculo (que alguns afirmam ser resultado de uma picada de inseto), sua saúde se agravou repentinamente e Schmidt, febril, faleceu em 1856, aos 49 anos de idade[820].

A obra de Stirner (doravante usaremos apenas seu pseudônimo) é amplamente reconhecida como uma pioneira do anarquismo (ou do "anarcoindividualismo")[821]. Há também quem o veja, com certa razão, como um pioneiro de Nietzsche, e outros que o vejam como um existencialista *avant la lettre*[822].

11.2. Como *O Único e sua Propriedade* se contrapôs a Feuerbach?

Aqui trataremos de forma um tanto rápida (e por isso com risco de superficialidade) de *O Único e sua Propriedade.* Como já se comentou algumas vezes, o livro de Stirner é uma provocação direta a Feuerbach inclusive em sua forma[823]. A *Essência do Cristianismo*, de Feuerbach, em sua primeira edição, era dividida internamente em duas

[820] Segundo Mackay, Bruno Bauer foi um dos poucos amigos antigos de Stirner a comparecer ao seu funeral (juntamente com Ludwig Buhl), cf. MACKAY, J. H., *Max Stirner, His Life and His Work*, *op. cit.*, p. 206.

[821] Engels, já ao final da vida, vincula Stirner ao anarquismo bakuninista da seguinte forma: "Stirner, o profeta do anarquismo atual – Bakunin tirou muita coisa dele [...]". Cf. ENGELS, F., "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". *In MEW*, vol. 21, Berlim: Dietz, 1962, p. 271. Pouco à frente, no início do item IV, Engels afirma que Bakunin misturou Stirner com Proudhon e deu a isso o nome de "anarquismo". Engels também comenta em forma semelhante em sua carta de 22 de outubro de 1889 a Max Hildebrand. O termo "anarquismo" já era usado por Proudhon e é usado também – embora *en passant*, sem definir com ele sua própria filosofia – por Stirner, em *O Único,* e por Heß, em sua brochura de crítica a Stirner *et alii* denominada "Os Últimos Filósofos", a qual comentaremos.

[822] Para uma defesa da ótica nietzscheana, ver, entre outros, SOUZA, J. C., *A Questão da Individualidade – A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*, Campinas: Ed. da Unicamp, 1993. A rigor, como mostra Lobkowicz, Nietzsche é vinculado a Stirner desde o final do século XIX (cf. LOBKOWICZ, N., "Karl Marx and Max Stirner". *In* ADELMANN, F. J. (ed.), *Demythologizing Marxism*. The Boston College Studies in Philosophy, vol. 2. Hague: Martinus Nijhoff, Netherlands, 1969, p. 78). Para uma ótica existencialista, ver o clássico de ARVON, H., *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: PUF, 1954; bem como bibliografia arrolada por Lobkowicz no artigo supracitado, à p. 79.

[823] Cf. STIRNER, M., *The Ego and Its Own*, *op. cit*., p. XIX.

partes: Deus e Homem. Stirner parodiou Feuerbach ao dividir seu livro internamente nestas duas partes: Homem e Eu. Feuerbach usou a noção de Homem para combater a de Deus. Stirner usou a de Eu para combater o que considerou o novo Deus: o "Homem" feuerbachiano.

Assim, se Feuerbach baseou sua filosofia no "Ser" e combateu o "ter" como egoísmo – como Heß –, Stirner, pelo contrário, propugnou a filosofia do "ter" contra todo "Ser". Esse "ter", para ele, comporia as propriedades características, únicas e irredutíveis de cada indivíduo (não se trata da defesa de propriedades de meios de produção, mas da defesa de um acesso livre dos indivíduos a quaisquer posses). Contra o Ser metafísico, contra a generalidade abstrata – como a "essência genérica" humana ou o Estado –, Stirner antepôs o "Nada": "Eu baseei minha causa sobre o Nada" [*Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt*]. Eis o título de seu célebre prefácio[824]. É assim, "nihilisticamente", que se inicia o livro... e é assim também, com a mesma frase, que é finalizado. Isso faz com que a obra de Stirner se demarque pela *circularidade*, sem qualquer pretensão de superação dialética interna. De onde se parte, retorna-se novamente, num pensamento tautológico, contrário a toda forma de exposição (no sentido de que uma *exposição* contém em si a ideia de *pressuposição* [*Voraussetzung*], contra o que Stirner literalmente se volta, na defesa inclusive de um "pensar sem pressupostos")[825].

Como se vê, de imediato já se defende um elemento – o Nada – contra o qual Feuerbach lutou apaixonadamente. Como já tratamos (capítulo quarto), Feuerbach combateu tanto a noção abstrata de Ser quanto a noção abstrata de Nada, provenientes do pensamento hegeliano (vide suas críticas ao início da *Ciência da Lógica*, de Hegel). Para Feuerbach, a noção abstrata de Ser, em Hegel, só se manteria graças ao recurso artificial a um Nada abstrato. Mas, para Feuerbach, isso seria uma trapaça teológica hegeliana, pois o Nada (equiparado à noção de não-ser) simplesmente não existiria. Apagando assim o Nada abstrato (e o não-ser), Feuerbach acreditava também apagar a noção *abstrata* de Ser, e passar daí a uma noção "real" e "verdadeira" de Ser, um ser concreto, *material*, realmente particularizado nos diversos indivíduos. É, como vimos, a busca por um pensamento plenamente positivo. É daí que se deriva toda a sua noção de ser genérico do Homem, um ser que é comum (comunidade ⇒ comunismo) porque está particularizado em todos os homens.

---

[824] Cf. STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgard: Reclam, 1991, p. 3. A frase "Eu baseei minha causa sobre o Nada" é tirada do primeiro verso do poema *Vanitas! Vanitatum Vanitas!,* de Goethe.

[825] Ver os último parágrafos do trecho *Anmerkung* [*Anotações*], no final da primeira parte de *O Único.*

Stirner, pelo contrário, não só afirmou que o Nada *existe* como baseou sua filosofia nele. O Nada virou seu cavalo de batalha, na busca por uma negatividade unilateral e absoluta (sem superação), visando a combater concepções que giravam em torno do Ser (ontologias). Seja o Ser abstrato (hegeliano), seja o ser supostamente realizado num indivíduo concreto (feuerbachiano): ambos, a rigor, para Stirner, não existiriam. Se o primeiro (o Ser abstrato) seria Deus, o segundo (o Ser concreto) seria o Homem (a essência ou o gênero humanos), o novo substituto de Deus. Ambos impossibilitariam uma verdadeira expressão livre e particular dos indivíduos. Para Stirner, Feuerbach apenas criava uma nova religião opressora, com preceitos "humanos" para orientar moralmente a vida dos indivíduos. Por tudo isso, Stirner é às vezes visto como um antecipador da "sensibilidade pós-moderna"[826].

A primeira parte de *O Único* (chamada de "O Homem") é iniciada com duas epígrafes, não à toa de Feuerbach e de Bruno Bauer. "O Homem é o Ser Supremo do homem" (Feuerbach); "O Homem só agora foi encontrado" (Bauer)[827]. Stirner então nos convida a analisar esse Ser Supremo enfim descoberto.

A vida de um homem

Após as epígrafes, o livro inicia a apresentação de suas ideias por meio de uma analogia com "a vida de um homem" (nome do primeiro capítulo). Trata-se de uma pequena "biografia" filosófica, uma espécie de *fenomenologia* ou paródia jocosa da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Stirner acompanha o processo de desenvolvimento de uma criança desde o nascimento até a idade adulta, estabelecendo fases em seu desenrolar experiencial/intelectual. Três seriam os principais períodos de descobertas de uma vida: a infância, a juventude e a maturidade (vida adulta)[828]. A cada período corresponderia uma certa concepção de mundo. À infância corresponderia o que ele chama de *realismo*; à juventude, o que chama de *idealismo*; à vida adulta, o que chama de *egoísmo.*

A infância seria caracterizada pelo *realismo* pois o modo de a criança se relacionar com o mundo (e seus pais) seria absolutamente direto e sem reflexão. Na medida

[826] Até certo ponto, poder-se-ia refletir sobre como a *contraposição* a certo "pós-modernismo" está na gênese da nova concepção de história desenvolvida por Marx e Engels. Parcialmente, o "pós-modernismo" seria pré-marxista. Voltaremos a isso *en passant*.

[827] Apesar de ser centralmente contra a concepção feuerbachiana (e de seus discípulos), as críticas de Stirner às vezes se voltam contra Bauer (de quem era até 1843 próximo).

[828] Quanto à velhice, Stirner não nos adianta nada; diz apenas, em tom zombeteiro, que quando chegar nela nos dirá...

em que é uma fase de descoberta de tudo, a criança estaria aberta ao mundo; tentaria se apoderar de tudo e se espantaria com as potências e forças que a ela se apresentariam. Diz Stirner que, graças a isso, "por muito tempo somos [na infância] poupados de uma luta que mais tarde nos colocará em suspense, a luta contra a razão [*Vernunft*]. A mais bela infância passa sem que tenhamos de lutar contra a razão". Por isso, diz ele, na infância "somos surdos às boas razões e aos princípios"[829]. Mais tarde, entretanto, inicia-se o combate com a razão, abrindo uma nova fase na vida dos sujeitos, uma fase de reflexão e meditação: a fase da juventude.

A juventude, devido ao início da descoberta do *Espírito* (ou *mente*: *Geist*), seria demarcada também pela "des-deificação". Todas as potências que se nos apresentariam externamente seriam, nessa fase, submetidas ao crivo do intelecto (interno e racional). Acreditaríamos então em nossa força interior e nos colocaríamos acima de todos os poderes. "Só então", diz Stirner, "percebemos que não olhávamos o mundo com o espírito [*Geist*], mas sim com os olhos". Começaria assim a se romper todo o laço com o natural à volta do jovem, mesmo com a família imediata, da qual planeja se separar. Romper-se-ia o "cordão umbilical" parental. E assim, também, afastando-se das pessoas e acreditando em ideias, o jovem passaria aos poucos a obedecer mais a princípios superiores e abstratos do que aos seus semelhantes. Começaria a se formar assim, a partir de sua própria razão, um processo de transcendência. Ou, como diz Stirner, "tudo o que é *'terreno'* [Irdische] é tomado como pequeno desse novo ponto de vista elevado e – *celestial* [himmlische]"[830]. Aos poucos, tal transcendência, fixando-se, buscaria uma autonomização (dando base à ideia abstrata de Deus, à qual o jovem se submeteria não por ser uma potência externa, mas por seu próprio mandamento racional interno).

Stirner faz então uma boa síntese do que apresentou, referente às duas fases iniciais da vida (infância e juventude):

> "A atitude agora se inverteu completamente; o jovem assume um comportamento *espiritual* [geistiges *Verhalten*], enquanto o menino, que ainda não se sentia como espírito, cresceu num aprendizado desespiritualizado [*geistlosen*]. O primeiro [o jovem] não tenta se apoderar das *coisas* [*der* Dinge] – por exemplo, não [quer] guardar [ou meramente decorar] as *datas* históricas em sua cabeça –, mas sim [tenta se apoderar] dos *pensamentos* que estão nas coisas [atrás das coisas, *RP*], como por exemplo

[829] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 10.
[830] As duas citações desse parágrafo em *idem, ibidem*, pp. 10-11.

> o *espírito* da história [*des* Geistes *der Geschichte*]. O menino, por outro lado, entende *conexões* mas não ideias [*Ideen*], não o espírito; portanto, ele encadeia o que pode ser apreendido, mas sem proceder *a priori* e teoricamente, ou seja, sem procurar ideias [*ohne nach Ideen zu suchen*]."[831]

Nessa nova fase, a juventude, nos tornaríamos aos poucos "servos de nossos pensamentos". Nossas ações, segue ele, "são baseadas em nosso pensamentos (ideias [*Ideen*], representações [*Vorstellungen*], *crenças* [Glauben]), assim como antes obedecíamos a nossos pais". Além disso, na infância, nossos pensamentos "não eram sem carne, abstratos [*abstrakten*], absolutos [*absoluten*], ou seja, não eram **nada além de pensamentos** [...]"[832]. Depois tornaram-se autônomos. Quando crianças, as coisas eram para nós conforme apareciam; não as perscrutávamos para descobrir o que dentro delas se escondia. Se acreditávamos em Deus, era por considerar que ele fizera as coisas assim ou assado, conforme eram, mas nunca buscávamos encontrar o sentido oculto da divindade nas coisas mesmas. Segundo Stirner, dizíamos sempre "isto é verdadeiro", mas nunca nos questionávamos sobre o que significaria a palavra "Verdade", ou "o que é a verdade?". Para o jovem, entretanto, tudo se inverteria:

> "Trazer o *pensamento puro* à luz ou buscá-lo é o prazer da juventude; e todas as figuras do mundo do pensamento, como a Verdade [*Wahrheit*], a Liberdade [*Freiheit*], a Humanidade [*Menschentum*], o Homem [*Mensch*] etc., inspiram e iluminam a alma do jovem."[833]

Mas, atingido esse ponto em que supostamente nos encontraríamos como *espírito*, nos perderíamos novamente. Dar-se-ia aí, segundo Stirner – muito hegelianamente, aliás –, uma modificação; produzir-se-ia uma "diferença" [*einen Unterschied*] interna a esse mesmo espírito. O espírito agora buscaria algo a mais; tentaria ser independente de nós, rico, criando seu reino próprio, fixo, separado. Iniciar-se-ia então uma nova problematização, um mal estar do indivíduo com o próprio espírito (ou uma divisão entre nosso espírito e um espírito perfeito), uma alienação que nos levaria à vida adulta. Eis o resumo da situação final em que supostamente nos encontraríamos no ponto de sair da juventude, segundo Stirner:

> "assim, eu, que acabava de me encontrar como espírito, perco-me imediata e novamente, na medida em que me curvo diante do espírito

[831] *Idem, ibidem*, p. 11.
[832] Todas as citações do parágrafo em *idem, ibidem*, pp. 11-12. O negrito é original de Stirner.
[833] *Idem, ibidem*, p. 12.

> perfeito [*vollkommenen Geiste*], como um [algo] que não é meu, que está além; e sinto assim o meu vazio."[834]

Esse espírito perfeito, bom e completo, argumenta Stirner, só poderia ser o "Espírito Santo", Deus. A fase superior da juventude seria, portanto, a que nos traria – após ter passado pela crença em nós mesmos, em nossos ideais – a *humilhação* ou *servidão* frente a alguma ideia *fixa*, superior e idolatrada.

Mas isso ainda não seria a madurez, a fase propriamente adulta. Esta, diz Stirner, diferenciar-se-ia da juvenil pelo fato de o indivíduo tomar as coisas do mundo como são, sem ver em tudo – com a lente do ideal modelador – algo defeituoso a ser corrigido. Seria nessa fase "adulta" que o sujeito se tornaria pragmático; em que se consolidaria nele a opinião de que se deveria trabalhar segundo *seu próprio interesse*, e não segundo um ideal. Esse interesse *próprio* ou *egoísta* daria ao homem uma satisfação mais completa, um satisfação corporal, não meramente no pensamento (ideal). Stirner compara da seguinte forma o adulto ao jovem:

> "Compare um homem com um jovem para ver se ele [o primeiro] não lhe parecerá mais duro, mais indolente, mais egoísta. E por isso ele seria pior? Você dirá que não; que é apenas mais definido, ou, como se diz, tornou-se 'mais pragmático'. O central no entanto é que ele faz de *si mesmo* mais central do que [faz] o jovem, o qual delira com outras coisas, como por exemplo Deus, Pátria e afins."[835]

Assim se daria, diz Stirner, uma "segunda descoberta" na vida do indivíduo, pois "o jovem se encontra como espírito e se perde enquanto espírito *geral*, perfeito, Espírito Santo, *o* Homem, Humanidade, em suma, em ideais [*Ideale*]; o homem se encontra enquanto um espírito encarnado"[836]. Já a última fase da vida do indivíduo, insiste Stirner, seria – sem que por isso se entenda qualquer conotação pejorativa – a *egoísta.*

Como começa a ficar claro para nós, que cruzamos um razoável trajeto de análise da filosofia jovem-hegeliana, Stirner está se voltando sobretudo contra L. Feuerbach e M. Heß; está reunindo a filosofia destes sob a alcunha de "idealismo" – servidão a ideias e a ideais, a representações – e atribuindo-lhes o caráter de protesto *meramente juvenil*. Stirner, contra Heß, defende expressamente o "egoísmo". Já a luta conta a "alienação", pela "essência

---

[834] *Idem, ibidem*, p. 13.
[835] *Idem, ibidem*, pp. 13-14.
[836] *Idem, ibidem*, p. 14.

humana", pelo "amor" entre os homens etc. seria para ele um tipo de *revolta de adolescente*, algo característico da passagem à vida adulta. Não se poderia esperar uma provocação maior a Feuerbach e seus discípulos. Mas ela é tanto mais polêmica quanto mais faz, em certa medida, sentido. Stirner seguirá sua apresentação um tanto despretensiosa (aparentemente), um tanto metafórica, sob outros enfoques.

A "História Universal" de Stirner

Na sequência de sua obra, Stirner vincula as três supostas fases da "vida de um homem" a três supostas fases históricas. Uma vez mais, o autor estabelece um diálogo com Hegel. Agora, particularmente, com a teoria da *História Universal* [*Weltgeschichte*] deste[837]. Para Stirner, três seriam os momentos fundamentais no desenvolvimento dessa sua concepção de história universal: a Antiguidade, a Modernidade e o que viria após a modernidade: a época do *egoísmo*[838].

Apesar de sua apresentação curta (por ora, desprovida deliberadamente de rigor) – e idealista, como Marx e Engels mostrarão depois –, os três períodos históricos apresentados por Stirner nos ajudam a compreender seu pensamento. O primeiro deles, da Antiguidade, seria análogo à *infância*; marcado pelo *realismo*, pela ausência de busca de uma outra coisa (abstrata e mais profunda) por trás dos fenômenos. O segundo período, o período da Modernidade (também chamado de "cristianismo") e do *idealismo*, equivaleria analogamente à *juventude*, e seria aquele em que os pensamentos abstratos teriam se tornado autônomos e passado a controlar os indivíduos. O terceiro período, o da pós-modernidade, seria aquele em que supostamente nos reapropriaríamos de tudo o que nos fora roubado pelos seres abstratos, pelas generalidades superiores; seria o período histórico da vida *adulta* e do *egoísmo,* pelo qual o indivíduo tomaria livremente tudo de que necessitaria para ser característico, para ser ele próprio em sua individualidade (em última instância, sem limitação ou imposição objetiva e social).

[837] Ver, de Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie dar Weltgeschichte* [Preleções sobre a Filosofia da História Universal], de 1819, particularmente a sua introdução, "Die Vernunft in der Geschichte" [A Razão na História].

[838] A nosso ver, Stirner dá base aqui a parte das concepções depois chamadas de "pós-modernas". O texto de Stirner auxilia relativamente, portanto, na própria reflexão sobre o sentido do conceito de "pós-modernidade".

Diz Stirner, por exemplo, quanto aos antigos, que eles "não tinham esse espírito que não se aplica a nada não espiritual, [que não se aplica] a coisa alguma, [e aplica-se] apenas ao ser que existe atrás e acima [*hinter und über*] das coisas, aos pensamentos"[839]. O mundo antigo, assim, seria até certo momento histórico algo cristalino, sem dubiedades, sem alegorias (literalmente, sem um falar duplo ou dúbio)[840]. Assim, os antigos, diz Stirner, procuravam apenas "o prazer da vida", sem valores abstratos:

> "O poeta grego Simônides canta assim: 'a saúde é o bem mais nobre para os mortais, logo em seguida é a beleza, o terceiro [bem] é a riqueza alcançada sem trapaças, o quarto é a alegria social de gozar da companhia de jovens amigos'. Tudo isso é o bem da vida, [são as] alegrias da vida."[841]

Assim, segue Stirner, os antigos buscavam apenas "viver bem [...], a *eudaimonia,* o bem estar nas mais variadas formas. Demócrito, por exemplo, elogia a 'calma de espírito' em que se pode 'viver com serenidade, sem medo ou excitação'"[842].

Entretanto, explica ainda ele, o próprio final da Antiguidade teria preparado a transição à fase seguinte; os antigos teriam começado – como as crianças na transição à juventude – a acreditar mais em si mesmos e em seus pensamentos abstratos do que naquilo que se lhes apresentava diretamente como real. Um ponto de inflexão teria sido o "Século de Péricles", V a.C., no qual floresceram os sofistas e o pensamento socrático. Os primeiros teriam erigido a razão a princípio. Sócrates teria feito o mesmo com o coração, as paixões.

---

[839] STIRNER, M., *Der Einzige...*, *op. cit.,* p. 20.

[840] Apesar da simplicidade com que Stirner apresenta aqui seus pensamentos, é digno de destaque que essa concepção (embora não com o caráter idealista) está presente também em considerações de importantes helenistas contemporâneos, e seria, cremos, aplicável à Antiguidade pré-clássica. Ver, quanto a isso, BENOIT, H., *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015, particularmente capítulo II; e DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

[841] STIRNER, M., *Der Einzige...*, *op. cit.,* p. 23. Curiosamente, Marx – dezessete anos depois – realizará reflexões semelhantes (embora, é claro, com outro fundo filosófico, não idealista). Diz ele, nas famosas "Formações que precedem a produção capitalista" ["*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen"*] (trecho dos chamados *Grundrisse*), que "entre os antigos nunca encontramos uma investigação sobre qual forma de propriedade fundiária etc. produz a maior riqueza. A riqueza não aparece como o fim da produção [...]. A investigação é sempre sobre qual modo de propriedade cria os melhores cidadãos. [...] Em todas as formas [a riqueza] aparece de forma tangível em uma coisa, ou uma relação por meio de coisas, que está fora do indivíduo e acidentalmente ao lado dele [ou seja, ela nunca aparece abstratamente, como valor, *RP*]. Assim, a velha visão [...] aparece como muito sublime frente ao mundo moderno [capitalista, *RP*] [...]". Eis por que, diz Marx, "o velho mundo infantil [*die kindische alte Welt*] aparece, por um lado, como superior" ao mundo burguês. Cf. MARX, K., *Ökonomische Manuskripte 1857/1858* [Manuscritos Econômicos de 1857/1858, correntemente chamados de *Grundrisse*]. *In MEGA2* II, 1.2, Berlim: Dietz, 1981, pp. 391-392.

[842] STIRNER, M., *Der Einzige...* [*O Único...*], *op. cit.,* p. 23. A "calma de espírito" é referência ao conceito de *ataraxia* apresentado por Demócrito e depois desenvolvido pelos epicuristas, pelos estoicos e pelos céticos. Vimos em nosso capítulo segundo, sobre a tese de doutorado de Marx.

Com isso, teriam se afastado mais e mais do mundo real e preparado o espiritualismo do cristianismo, ou seja, o início da *servidão* às ideias[843]. No mundo romano, com o estoicismo e até mesmo com o hedonismo dos epicuristas teria se acelerado o afastamento em relação ao mundo[844]. E segue Stirner, explicando o momento em que o pensamento e a razão – desenvolvidos a partir do período clássico grego – teriam se autonomizado:

> "A ruptura [*der Bruch*] com o mundo foi totalmente realizada pelos *céticos*. Todo o meu relacionamento com o mundo se torna 'sem valor e falso'. [...] **Restam apenas a ataraxia (a indiferença) e a afasia (o silêncio ou isolamento interior) frente ao mundo. No mundo não há mais 'verdade a ser encontrada', as coisas se contradizem, os pensamentos sobre as coisas não têm critério [...].**"[845]

Assim, na época de decadência do poderio "grego" (ou melhor, ateniense) e de ascensão do período romano, teria sido preparada a passagem ao mundo "moderno", em que os pensamentos se autonomizariam e os indivíduos tornar-se-iam seus servos (servos do "espírito", ou "mente", *Geist*). Stirner sintetiza da seguinte forma:

> "Os antigos eram, como vimos, servos da ordem natural, mundana, [servos] da ordem natural do mundo, mas continuavam se perguntando se não havia modo de se livrar dessa servidão; e enquanto lutavam, já mortos de cansaço, após repetidas tentativas de revolta [contra a servidão], em seu último suspiro surgiu entre ele Deus, o 'conquistador do mundo'."[846]

---

[843] É curioso como também aqui Stirner parece preparar o pensamento dito "pós-moderno". Nietzsche, por exemplo, desenvolveu sua crítica à moral cristã, a "moral do escravo" (voltada a manter os indivíduos impotentes e submetidos a generalidades como moral, família, pátria). Nisso, Nietzsche vincula as origens do cristianismo a Sócrates e a Platão. Ver NIETZSCHE, F., *O Crepúsculo dos Ídolos,* particularmente o parágrafo "O Problema Sócrates". Stirner chega a atacar Sócrates por não ter aceitado a oferta de Críton de fugir de Atenas (ou seja, por ter aceitado a condenação imposta pela cidade e ter tomado a cicuta). Stirner dá a entender que seu herói seria Alcibíades, aquele que, condenado por impiedade, rompeu o cordão umbilical com sua comunidade de origem; fugiu de Atenas e se uniu aos inimigos desta mais de uma vez. E diz ainda, claramente, que o cristianismo teria criado a "moral do escravo": "Para ser bom cristão basta ter crença, e é possível crer nas condições mais opressivas. Portanto, o cristão só se preocupa com a piedade dos trabalhadores oprimidos, com sua paciência, sua submissão etc. As classes oprimidas só podiam suportar toda a sua miséria sendo cristãs: o cristianismo abafa seus murmúrios e sua indignação". Cf. STIRNER, M., *Der Einzige...*, *op. cit.,* pp. 131-132. Em parte, é novamente o tema heßiano do "ópio do povo".

[844] O epicurismo, explica Stirner, dado que propõe outra relação com o mundo, outra conduta, dado que prega usar a inteligência para não se chocar com o mundo, conceberia que é necessário *enganar* o mundo, portanto, que o mundo é nosso "inimigo". Cf. *Idem, ibidem*, p. 24.

[845] *Idem, ibidem*, pp. 24-25. O negrito é de Stirner.

[846] *Idem, ibidem*, p. 28.

Assim teria nascido, segundo Stirner – numa descrição totalmente idealista –, o "Espírito". A *cosmologia* dos antigos teria se tornado a *teologia* dos modernos, dos adoradores e servos do Espírito, sempre prontos a se sacrificar em seu nome. E diz ainda, referindo-se indiretamente a Feuerbach e a Bauer: "mais à frente veremos como as mais recentes rebeliões contra Deus são apenas convulsões [dentro] dessa teologia"[847].

Stirner passa então a uma exposição mais detalhada e longa a respeito dos "modernos" (cristãos), apresentando fases internas à "modernidade". É aí que se iniciarão ataques diretos a Feuerbach, citado diversas vezes no livro. Em linhas gerais (e de forma bastante simplificada, seguindo o apontado por ele mesmo, acima), adiantamos que a filosofia de Feuerbach – e também a de Bauer, mas em menor grau – será tratada como uma tentativa infeliz de rebelião contra o "Espírito", uma forma que não supera a situação "moderna" e *apenas prepara a transição* à fase subsequente (a fase *egoísta*, adulta, que por assim dizer aniquilaria a "moderna", juvenil[848]). Aqui temos de nos deter um pouco mais nas críticas de Stirner a Feuerbach, que é em grande medida o próprio objetivo do livro de Stirner.

O caráter teológico do feuerbachianismo

Stirner dá seus tiros iniciais contra Feuerbach a partir da frase deste usada como epígrafe n'*O Único*: "O Homem é o Ser Supremo do Homem"[849]. Admitamos por um

[847] *Idem, ibidem*, p. 29.

[848] Não nos alongaremos sobre isso aqui, mas no "§ 3. A Hierarquia" (dentro do capítulo II, que consta à primeira parte da obra) Stirner apresenta uma vez mais sua concepção sob uma nova mirada (além da "imagem de uma vida" e da descrição da Antiguidade e da "Modernidade", portanto). É característica da forma de apresentação buscada por Stirner *a ausência de desenvolvimento*, o trato do mesmo elemento a partir de perspectivas diferentes, por meio de analogias e imagens. Agora, uma vez mais parodiando Hegel, Stirner encarna esses diferentes momentos históricos propriamente em "povos" diferentes (de uma forma, vale ressaltar, bastante idealista). Ao primeiro período, "infantil", "realista", da Antiguidade, Stirner dá agora o nome de "negroide", pois, diz ele, seria característico de sociedades do norte da África, como os egípcios, cujas características teriam se estendido até os gregos do período anterior ao clássico. Ao segundo período, pós-romano, juvenil, idealista e subordinado ao "Espírito", ele dá o nome de "mongoloide", pois seria característico dos invasores mongóis (hunos), chineses e de parte dos russos. Para Stirner, seria um período de domínio do Oriente sobre o Ocidente, e teria perpassado a Idade Média europeia e se estendido até seu período presente (quando estaria findando). Tratar-se-ia de um período em que toda mudança, apesar dos sobressaltos e das reformas (como a protestante), não mudaria nada de significativo ("a substância [...] permanece", diz ele). Ainda dentro do "mongolismo" estariam as tentativas de superação, embora impotentes, agrupadas sob a alcunha de "liberalismo" (as tentativas burguesas). Após isso, com a definitiva superação do "mongolismo", seria aberto o novo período, dos caucasianos (eles próprios, alemães-europeus) – o período do *egoísmo*, a fase adulta. Os caucasianos de sua época, entretanto, estariam apenas tentando romper com o mongolismo, sem sucesso.

[849] "*Homo homini Deus est*", "o Homem é o Deus do Homem", diz Feuerbach no começo do capítulo XXVIII de *A Essência do Cristianismo*. A crítica direta de Stirner a Feuerbach se inicia à p. 45, dentro do trecho denominado "§ 1 – O Espírito", no capítulo 2 da parte primeira de *O Único.*

momento, diz Stirner, que isso seja verdade. O que resultaria? Teologia ou metafísica: "precisamente porque [o Ser Supremo] é sua essência [*sein Wesen*] *e não ele mesmo*, não importa se o vemos fora dele, como Deus, ou dentro dele, chamando-o de 'ser do Homem' ou 'Homem'"[850]. Para Stirner, Feuerbach apenas "destrói a morada celestial de Deus" para fazer do indivíduo "sua nova morada". Ou seja: também na concepção feuerbachiana – e do Marx de então, lembremos – manter-se-ia a *alienação*, pois dentro do indivíduo viveria algo *alheio*, uma essência estranha: o Homem genérico, nova faceta de Deus.

Stirner então denomina os defensores do "ser genérico" do Homem de "os possuídos" (título do § 2 do capítulo 2, da primeira parte de *O Único*). Trata-se dos que julgam ser fácil se livrar do "sagrado" meramente abandonando o uso dessa palavra, mas que viveriam criando um Outro – uma transcendência – para cultuar. Esses seriam "egoístas involuntários", pois estariam tentando, sem conseguir, superar o domínio da generalidade abstrata-teológica. Para Stirner, quem não fosse *conscientemente egoísta*, por medo de sê-lo – por medo de defender apenas sua individualidade, sem a presença de ideais transcendentes – acabaria defendendo necessariamente "algum ser superior ao qual possa oferecer seus serviços e sacrifício". Esse indivíduo possuído, sentindo-se preso às cadeias da escravidão, receberia algo como um "chamado" do ser genérico supremo: "em cada minuto da sua existência acena para você um minuto do futuro, e, desenvolvendo-se, você sai de você mesmo. [...] [Isso ocorre] porque o 'Ser Supremo' é algo estranho para você"[851].

Stirner afirma então que "todo ser superior, como a Verdade, a Humanidade etc. são seres acima de nós", tratados por nós como sagrados, e insiste no caráter alienante de tal concepção: "A estranheza [*Fremdheit*] é uma marca do 'sagrado'. Há algo de misterioso, 'estranho' [*Fremdes*] em tudo o que é sagrado, ou seja, algo com o que estamos e não estamos inteiramente em casa"[852].

É então que o autor de *O Único* avança para dar um passo importante: *diferencia a noção de "Homem" da de "indivíduo".* Essa diferenciação se aprofundará cada vez mais no livro. Ela é iniciada pela seguinte questão:

> "Não seria o 'Homem' ['*der Mensch*'] um Ser superior a uma pessoa individual [*ein einzelner Mensch*], e as verdades, direitos e ideias que

[850] Cf. STIRNER, M., *Der Einzige...*, *op. cit.,* p. 35. O itálico é nosso.
[851] Todas as citações acima em *idem, ibidem*, pp. 39-40.
[852] *Idem, ibidem*, pp. 40.

> resultam de seu conceito [de Homem] não seriam venerados e teriam de ser mantidos sagrados, como revelações desse mesmo conceito?"[853]

Esse novo ser superior seria até mais perigoso aos indivíduos do que Deus, pois mais difícil de distinguir de si mesmos. A esse Ser Supremo, diz Stirner, "não falta corporeidade" (pois mora nos indivíduos) e "é ainda mais sedutor porque parece mais natural e mundano, e consiste em nada menos do que todo ser humano real, a 'humanidade' ou 'todos os homens'"[854].

Stirner argumenta então que esses sujeitos, que creem piamente no ser genérico do homem, além de possuídos seriam "alucinados" ou "fanáticos" (é o título do novo subitem do capítulo). Tais sujeitos seriam loucos e delirantes por crer que são *convocados* por um *ideal*, pelo Ser Supremo, pela "Humanidade" a ser realizada, a cumprir uma "missão" na terra:

> "Homem, sua cabeça está assombrada, você tem um parafuso a menos! Você imagina coisas colossais e todo um mundo de deuses que está aí para você, e um reino espiritual para o qual é convocado [*berufen*], um ideal [*ein Ideal*] que acena para você. Você tem uma ideia fixa!
>
> Não pensem que estou brincando ou falando figurativamente quando digo que são verdadeiros loucos, loucos de manicômio, atormentados pelo superior [...]."[855]

Stirner considera loucos todos os aferrados à ideia de "verdade religiosa", "majestade", "virtude", "humanidade", "legalidade", "missão", e sustenta que esse "palavrório lunático preenche a maior parte dos nossos jornais". Os insanos só não pareceriam lunáticos a todos porque, diz no mesmo trecho, o "pátio do manicômio é grande demais".

Para exemplificar como a ideia de ser genérico do homem edificaria uma nova teologia, Stirner analisa a inversão entre sujeito e objeto (predicado) defendida por Feuerbach. Diz o autor de *O Único* que "Feuerbach nos ensina que 'se alguém inverter a filosofia especulativa, ou seja, fizer do predicado o sujeito e do sujeito o predicado', terá a verdade nua e crua". Se fizermos isso, diz ele, certamente abandonaremos a ideia de que Deus é o sujeito, mas nada resolveremos pois apenas trocaremos de ponto de vista, assumindo o "outro lado do ponto de vista religioso, o lado moral"[856]. Para Stirner, *o problema estaria na própria equação*, não apenas em um dos seus polos, pois *ela mesma seria religiosa* (tendo de um lado

---

[853] *Idem, ibidem*, p. 40.
[854] *Idem, ibidem*, p. 41.
[855] *Idem, ibidem*, p. 46.
[856] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 51

Deus e de outro seus predicados, com o amor, a moral, a virtude etc.). A um sujeito divino corresponderiam logicamente predicados divinos, não importando a inversão dos polos da equação. Afirma ele:

> "Já não dizemos mais, por exemplo, 'Deus é amor', mas 'o amor é divino'. Basta colocarmos o sinônimo 'santo' no lugar do predicado 'divino' e tudo do antigo então retorna. Assim, o amor [*die Liebe*] há de ser o que há de bom no homem, sua divindade, aquilo que o honra, sua verdadeira humanidade [...]. [C]onsequentemente, por meio da transformação do predicado em sujeito a essência cristã (e o predicado envolve a essência) só seria fixada, de uma forma ainda mais opressiva."[857]

Pouco à frente, Stirner explica que essa proposta de revolução feuerbachiana por meio da inversão entre sujeito e predicado seria algo vazio, uma espécie de charlatanismo lógico de Feuerbach que, na realidade, nada mudaria. Afinal, diz Stirner, se a expressão "Deus é amor" pode ser invertida na expressão "o amor é divino", então "pelo mesmo procedimento [a expressão] 'Deus se fez homem' pode ser invertida como 'o Homem se fez Deus'"[858]. "Deus está morto" seria o grito de batalha da modernidade, apenas para alçar no lugar do falecido Deus um novo Deus[859].

Enfim, Stirner se contrapõe ao problema filosófico da relação entre sujeito e objeto pela proposição da extinção da própria equação.

A hierarquia dos pedagogos

No "§ 3 – A hierarquia" (dentro do segundo capítulo, primeira parte de *O Único*), Stirner se detém um pouco no tema da *pedagogia*[860]. Apresenta ele a "hierarquia" como a "dominação do pensamento, o domínio do Espírito". Em certa relação com "a vida de um homem", antes comentada, argumenta que os "pensamentos" seriam em nossa civilização o sagrado, e que as crianças, carentes de toda noção do sagrado, ao serem submetidas aos mais

[857] *Idem, ibidem*, p. 51.
[858] *Idem, ibidem*, p. 63.
[859] Quanto à morte de Deus (outro "tema nietzscheano", como se sabe), diz Stirner noutra parte da obra: "Será que [...] o Deus-Homem morrerá se Deus morrer nele? Ninguém pensou nessa questão, e todos acreditaram que estariam prontos quando a obra do iluminismo, a conquista de Deus, chegasse a um fim vitorioso em nossos dias; não se percebeu que o homem matou Deus para se tornar 'o único Deus nas alturas'". Cf. *idem, ibidem*, p. 170.
[860] Tema já trabalhado por ele em artigo de 1842, publicado na *Gazeta Renana* (antes de ser dirigida por Marx), sob o título de "O Falso Princípio de nossa Educação" [*Das unwahre Princip unserer Erziehung*].

velhos dessa civilização, seriam também tolhidas, castradas e adestradas em seus impulsos. Afirma o autor, um tanto ironicamente, quanto ao controle dos impulsos e o papel da pedagogia:

> "Quem vive por uma grande ideia [*Idee*], uma boa causa, um aprendizado [*Lehre*], um sistema, uma profissão elevada, não deve permitir que os desejos mundanos e os interesses egoístas surjam em si. Temos aqui o conceito do *clero* [Pfaffentums], ou, como também pode ser chamado em sua eficácia pedagógica [*pädagogischen*], do professorado escolar [*Schulmeisterlichkeit*]; então somos treinados em ideais [*Idealen*]."[861]

Esses sacerdotes-docentes, diz Stirner, seriam tomados por sentimento filantrópico (o que, segundo ele, justificaria o baixo salário dos professores – estes aceitariam baixa remuneração pois se sentiriam recompensados pela "santidade" de sua "missão"). Os filantropos docentes amariam não "os homens", mas "*o* Homem". O que lhes importaria, com sua hierarquia pedagógica, seria "fazer florescer em nós o Homem"[862]. Por cultuarem o ser genérico do Homem, os pedagogos acreditariam numa suposta coisa superior, colocada acima das crianças, que as deveria educar visando a torná-las "obedientes, humildes, desistentes de suas vontades frente ao estranho que se lhes é imposto como regra ou lei; elas devem se humilhar diante do mais elevado: é a auto-humilhação"[863]. A criança que "se humilha", diz ele, "é exaltada", elogiada. E assim considera-se que uma pessoa bem educada é aquela em que "se martelou e fixou, bem mastigados, os 'bons princípios'" do Homem[864].

O liberalismo social

O autor de *O Único* analisa também as posições dos que, a partir de Feuerbach, estariam inferindo conclusões "socialistas" ou "comunistas". Stirner trata-os pelo nome de "liberalismo social".

No terceiro item do capítulo 2 (da primeira parte de *O Único*), denominado "Os Livres", Stirner analisa o que considera três formas de "liberalismo": o liberalismo político, o

[861] *Idem, ibidem*, p. 82. Ao final do livro ele dá mais destaque à noção de "castração" de impulsos, colocando em cheque toda ideia de "empoderamento" por meio da educação: "A formação [*Bildung*], sem dúvida, me tornou poderoso. Ela me deu poder sobre todas as minhas pulsões [*Trieb*], tanto sobre os impulsos de minha natureza quanto sobre as demandas irracionais e as atividades violentas do mundo". Cf. *idem, ibidem*, pp. 373-74.

[862] *Idem, ibidem*, p. 85.

[863] *Idem, ibidem*, p. 88.

[864] *Idem, ibidem*, p. 88.

liberalismo social e o liberalismo humanitário. Os "Livres", diz ele – numa certa brincadeira com o grupo dos Livres [*Freien*] de Berlim, mas não apenas com ele –, seriam os "mais modernos dos modernos". Apesar da pretensão de inaugurarem uma nova era (como antes teriam realizado os Antigos e os Modernos), as rebeliões dos Livres jamais romperiam, segundo Stirner, a própria era dos Modernos. Tratar-se-ia, para ele, de um fenômeno contemporâneo, iniciado com a ascensão da burguesia (daí o termo "liberalismo"), que assumiria as três diferentes faces (política, social e humanitária). O central de seu comentário consiste na ideia de que todas essas formas de liberalismo se manteriam por meio do controle sobre os indivíduos.

O "liberalismo político" seria aquele baseado no contratualismo, na defesa dos direitos dos cidadãos, nos ideais da Revolução Francesa. Seu objetivo seria a constituição do Estado-Nação, com suas leis e deveres. Um bom exemplo seria Rousseau. As críticas aqui apresentadas por Stirner em certa medida convergem com as apresentadas por Marx em "Para a Questão Judaica", nos *Anais Germano-Franceses*.

O "liberalismo social" é o que particularmente nos interessa aqui, pois se apresentaria como "socialismo" ou "comunismo". Para Stirner, em vez do Estado-Nação, o "liberalismo social" apresentaria a "sociedade" ou o "coletivo" como uma nova totalidade capaz de suprimir a liberdade individual. Um exemplo, citado por Stirner, seria o socialismo de W. Weitling, mas facilmente se poderia tratar das ideias de M. Heß.

Já o "liberalismo humanitário" ou "crítico" seria aquele que crê estar acima de todas as classes sociais graças à ideia de "consciência" ou "autoconsciência" humanas. Trata-se de uma referência aos irmãos Bauer, que desprezavam as "massas" e ao mesmo tempo a "burguesia". Em vez de Estado-Nação ou Sociedade, no "liberalismo humanitário" o novo ser opressor seria a "consciência" humana. As críticas de Stirner aos irmãos Bauer, aqui, em certo grau convergem com as de Marx e Engels em *A Sagrada Família* (e Stirner trata das mesmas obras, artigos do *Jornal Geral Literário* e *A Questão Judaica*, de Bauer)[865]. Mas Stirner, curiosamente, aproxima Bruno Bauer de Feuerbach (como já fora registrado nas epígrafes do livro). O autor indica assim que o "antissubstancialismo" de Bauer seria na realidade a defesa de uma nova substancialidade, a substância da "autoconsciência" humana. Entre a

[865] Em *A Sagrada Família*, capítulo VII, item 2, Marx e Engels se apoiam indiretamente em Stirner para fazer sua crítica aos irmãos Bauer. Ali, sem nomear Stirner, utilizam críticas feitas pelo jornal *Couleur Berlinense* – no qual Stirner escrevia – contra os irmãos Bauer.

"autoconsciência" baueriana e a "consciência" não alienada feuerbachiana não haveria, afinal, distância tão grande.

O que nos interessa aqui é sobretudo o "liberalismo social", pela relação com o tema do "socialismo" e do "comunismo". Stirner inicia sua crítica ao "liberalismo social" pela concepção – apresentada por Weitling – de que "ninguém deve ter nada, para que todos tenham". Stirner questiona: "quem é essa pessoa a que chamam 'todos'?" A resposta seria: "a sociedade". Afirma então o autor de *O Único*: "Consequentemente, o liberalismo social conclui que ninguém precisa ter, assim como [antes] o liberalismo político concluíra que ninguém deveria mandar. Ou seja, como neste só o Estado mandaria, naquele apenas a sociedade seria proprietária"[866]. Para Stirner, por trás da ideia de que "ninguém manda" (do "liberalismo político" contratualista) sempre teria se mantido alguém mandando (o Estado), portanto, igualmente, por trás da ideia de que "ninguém é proprietário" sempre se esconderia alguma propriedade de outro (nunca "minha"). Para o autor, resolver os problemas a partir da noção de "todos" ou de "sociedade" seria um erro que afinal apagaria as particularidades individuais.

O "liberalismo social", assim, buscaria subtrair as individualidades, propagando como ideal a generalização da miséria. Para Stirner, o "liberalismo social" seria uma teoria que corresponderia ao lumpensinato, a favor da mendicância. Diz ele:

> "Frente ao maior proprietário, todos seriam iguais – mendigos [*Lumpe*]. Por ora alguém ainda é um 'mendigo', 'não tem nada', apenas na avaliação dos outros; mas então tal forma de ver cessa, pois todos se tornam 'mendigos', e, assim como toda a massa da sociedade comunista [*Kommunistischen Gesellschaft*], nós mesmos nos chamaremos de 'mendigos'."[867]

Como se vê, a crítica de Stirner ao "comunismo" curiosamente se aproxima das de L. Feuerbach, L. von Stein, M. Heß e K. Marx (em 1844) e outros – é a ideia elitista de que o "comunismo" suprimiria as individualidades ao generalizar a miséria.

Stirner entretanto não é ignorante a respeito da condição de trabalho do proletariado. Chega mesmo a se incluir nessa classe, quando afirma que "nós, proletários" ou "nós, pobres" "estranhamente adotamos" parte das concepções (liberais) da burguesia[868].

---

[866] *Idem, ibidem*, p. 128.
[867] *Idem, ibidem*, p. 129.
[868] *Idem, ibidem*, p. 132.

Stirner é favorável à abolição do trabalho e demonstra não ser um completo ignorante a respeito da economia política de sua época (embora cometa erros primários nessa seara, como depois demonstrarão Marx e Engels)[869]. Para ele, o mal do "liberalismo social" consistiria em querer transformar todos em trabalhadores, para assim atingirem a condição de "humanos". Entretanto, afirma ele, se o "trabalho cria valor [*Wert*]", "banir todos os seres humanos para o trabalho mecânico [*maschinenmäßige Arbeit*] equivale à escravidão [*Sklaverei*]"[870]. E segue: "Se um operário tem de se esgotar até a morte por doze horas de trabalho ou mais, ele é privado da 'humanização'"[871]. Os indivíduos, assim, segundo Stirner, seriam "humanos" apenas aos domingos, pois nos demais dias da semana seriam tão somente trabalhadores, explorados e esgotados como antes. E ironiza ainda a respeito de concepções como as dos materialistas franceses – como aquelas de Holbach e de Helvétius, que Marx e Engels no mesmo mês defendiam, em *A Sagrada Família.* Que significaria, questiona Stirner, "mudar as circunstâncias" (ou "relações", *Verhältnisse*) e colocar no lugar novas circunstâncias igualmente tolhedoras dos indivíduos, como as "leis" da sociedade ou da coletividade?[872]

Como pode-se ver à frente[873], em vez de uma "organização do trabalho" (noção advinda de Fourier e valorizada por L. Blanc), ou do "prazer" no ato de trabalhar, Stirner defende a *redução do tempo de todos os "trabalhos humanos"*, "trabalhos de serventia geral", trabalhos que "qualquer um" poderia fazer. Com base em tal diminuição de tempo surgiriam as possibilidades de desenvolvimento dos chamados "trabalhos *únicos*", aqueles que só o *indivíduo único*, como artista, poderia realizar. Tal tipo de trabalho, segundo ele, nem mesmo poderia ser aferido para remuneração salarial. Stirner termina o trecho de crítica ao "liberalismo social" antepondo a este sua concepção mais geral de relação entre o indivíduo e a sociedade (a qual ainda veremos com mais calma, quando tratarmos de sua noção de "associação", *Verein*). O autor de *O Único*, na luta contra toda transcendência, afirma que a sociedade *não é nenhum sujeito*, portanto não poderia ser compreendida como ser superior. Pelo contrário, imanentemente ela deveria ser tomada como *mero meio* ou um *instrumento* do qual os indivíduos se serviriam para desenvolver suas *próprias* individualidades. Ou seja,

[869] Não temos detalhes de sua leitura no período, mas, como já comentamos, Stirner tornou-se pouco depois tradutor tanto de Adam Smith quando de J.-B. Say.

[870] *Idem, ibidem*, p. 131. Como se vê, a crítica de Stirner à ideia de que todos deveriam trabalhar equivale, aqui, à similar de Marx, apresentada nos *Cadernos de Paris*. Novamente, os autores convergem no elitismo crítico ao "comunismo grosseiro".

[871] *Idem, ibidem*, p. 131.

[872] *Idem, ibidem*, p. 132.

[873] Particularmente, no "§ 2 Minhas relações", do capítulo II, da segunda parte de *O Único.*

temos aí a concepção totalmente inversa à de Feuerbach e seus discípulos, que viam o "gênero" social humano como o verdadeiro *fim*. Segundo Stirner, a "sociedade" não "dá" nada aos indivíduos, eles é que deveriam *tomar* dela tudo de que necessitassem. Sintetiza o autor:

> "A sociedade não é um Eu que pode dar, emprestar ou conceder [algo], mas um instrumento ou um meio [*Instrument oder Mittel*] do qual podemos nos beneficiar; não temos deveres [*Pflichten*] com a sociedade, mas apenas nossos interesses, e a sociedade deve nos servir para os atingirmos."[874]

Não há, para Stirner, um "ser" social. À frente veremos um pouco como esses elementos, apesar de à primeira vista um tanto estranhos, influenciaram Marx.

A defesa da contradição *contra o positivo e identitário "ser genérico"*

Na sequência do livro, o autor retorna – como sempre, num método circular de exposição – às críticas a Feuerbach. Agora entretanto ele introduz novos elementos, determinando o que antes apresentara. Particularmente, parece-nos interessante a defesa de uma lógica de *contradição*, contra a filosofia positivista do ser-genérico de Feuerbach.

Stirner inicia seu novo ataque afirmando que a filosofia de Feuerbach "encontrou uma fórmula para identificar completamente o Eu e o Homem, a partir desta sentença: devo me tornar uma 'verdadeira essência genérica' [*Ich müsse ein 'wirkliches Gattungswesen' werden*]"[875]. Tal identificação, ou lógica da identidade, daria base ao Estado moderno-burguês (a despeito do protesto de alguns, como Heß e Marx, contra tal Estado). Para Stirner, o Estado derivado da Revolução Francesa – o Estado defensor dos *Direitos Humanos – teria por pressuposto a união entre o Eu e o Homem*. Segundo o autor, a noção de "ser genérico" daria necessariamente base às concepções democrático-burguesas de Estado, pois este só aceitaria como seus membros (cidadãos) os "Homens", o positivo; seria característica do Estado a "ação inclusiva" ou "afirmativa", tendo em vista afastar os elementos negativos ou contraditórios. Assim, ao "não-Homem" estaria vetada a participação no Estado democrático-burguês (ele seria um "não-cidadão"). O "não-Homem" nem mesmo seria considerado pelo

[874] *Idem, ibidem*, p. 135.
[875] *Idem, ibidem*, p. 192. Trata-se a rigor de uma referência velada a Marx, a única presente no texto de Stirner. A frase acima é literalmente expressa por Marx em "Para a Questão Judaica" (*Anais Germano-Franceses*). Mas ela é, obviamente, uma frase essencialmente feuerbachiana.

Estado enquanto existente. O Estado democrático de direitos (humanos) seria a materialização da busca da plenitude positiva, da "afirmação" política.

Afirma Stirner, num importante trecho:

> "Mas qual é o conceito mais elevado de um Estado? Provavelmente aquele de ser uma verdadeira sociedade humana, uma sociedade na qual todo mundo pode ser admitido como membro, verdadeiramente Humano [*wirklich Mensch*], ou seja, [com a condição de] que não sejam não homens [*Unmensch*]. E por maior que seja a tolerância de um Estado ela cessa ante o não Homem, o desumano. No entanto, esse não-Homem é também um homem [um indivíduo, *RP*], algo possível apenas entre homens, não entre animais. A desumanidade é 'humanamente possível'. Entretanto, embora todo não Homem seja um homem, o Estado o exclui, ou seja, tranca-o e transforma-o de membro do Estado em membro da prisão [...].
>
> [...] A lógica chama isso [o não Humano] de 'juizo absurdo' [*widersinniges Urteil*]."[876]

Vimos que Marx atacara os "direitos humanos" e afirmara que não eram verdadeiramente "humanos". Stirner resolve o problema de forma mais fácil (e lógica), ao sustentar que a ressonância do termo "humano", aí, não é mera coincidência. Ser a favor do "humanismo" e contra o "Estado político" (o Estado dos direitos humanos) seria algo inconsistente. De fato, a contradição estava em Marx (e Heß, Engels etc.).

Curiosamente, a talvez melhor – mais corrente, ao menos – tradução para o alemão "*Unmensch*" (literalmente "não homem" ou "inumano") seria "monstro". Para Stirner, os que não correspondessem à ideia genérica de "Homem" seriam párias, monstros, para o Estado. A lógica identitária do Estado, lógica formal, consideraria um "juízo absurdo" (raciocínio contraditório) o não-Homem. Entretanto, o autor reforça o caráter negativo de seu pensamento, elogiando um tipo de não-ser: "Eu sou verdadeiramente Homem e não-Homem em um só [*in Einem*], porque sou humano e ao mesmo tempo [*zugleich*] mais do que humano. Eu sou o Eu da minha particularidade"[877].

Stirner não está aí defendendo que "o Homem" deve coabitar com o Eu num só indivíduo; está afirmando que o indivíduo seria insuprimível, e que, por mais que se tente injetar nele – como faz o Estado moderno – a generalidade de "o Homem", haveria sempre

---

[876] *Idem, ibidem*, pp. 193-94. O "juízo absurdo" [*widersinniges Urteil*] que contraria a lógica muito bem poderia ser traduzido por "contradição em termos". Optamos entretanto por uma tradução literal.

[877] *Idem, ibidem*, p. 195.

algo que escaparia, algo que se rebelaria: um não-Homem que luta contra a servidão. Esse algo seria um tipo de negatividade, uma contradição (ser *duas coisas* ao *mesmo tempo*), um não-Homem irredutível[878].

Na linha geral do que vem apresentando, Stirner volta-se então contra a ideia de igualdade comunitária estabelecida na relação entre um Eu e um Tu, amplamente defendida por Feuerbach. Tal relação, como vimos, expressaria, para Feuerbach, a generalidade humana; o fato de que os homens necessitam uns dos outros manifestaria a existência do "ser genérico" (a "comunidade" humana). Stirner apenas reforça seu argumento geral, afirmando que a posição de Feuerbach se basearia na lógica formal, como a lógica das matemáticas, e por isso seria incapaz de apreender a complexidade dos indivíduos. Diz simplesmente (e um tanto zombeteiro): "A = C e B = C, portanto, A = B, ou, dito de outra forma, Eu = Homem e Tu = Homem, logo Eu e Tu somos o mesmo"[879]. O pensamento silogístico de Feuerbach apagaria as particularidades. Nesse "ser o mesmo" deixaríamos de ser quem somos, em nossas *propriedades* individuais. Seria preciso, insiste novamente Stirner, diferenciar as noções de *indivíduo* e de *Homem*, como dois *conceitos* diferentes: "O Homem é apenas um ideal, um gênero [*Gattung*] somente imaginário. Ser um humano não significa cumprir o ideal de Ser Humano, mas apresentar [*darstellen*] a si mesmo, como indivíduo [*Einzeln*]"[880]. Entretanto, para Feuerbach – segundo Stirner –, o indivíduo "nunca pode ultrapassar os limites da sua individualidade, ou seja, não pode ir além das leis, das determinações essenciais e positivas de seu gênero [*die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung*]"[881]. A noção de ser genérico do homem, portanto, serviria para manter os indivíduos submetidos a leis políticas (do Estado de direitos humanos), assim como fizera a "moral do escravo", alimentada pelo cristianismo. Mas, pelo contrário, diz ainda, "o gênero não é nada [não existe], e o indivíduo pode sim se elevar acima dos limites impostos à sua individualidade"[882].

Stirner termina o item com uma célebre frase: "Nossos ateus são gente piedosa"[883].

---

[878] Ainda que, como veremos, essa negatividade apresentada por Stirner seja unilateral, não determinada. Isso se deve a seu pensamento idealista, como também veremos. Tal negatividade é portanto *nihilista*; não alcança (nem pretende alcançar) um pensamento negativo de tipo dialético.

[879] *Idem, ibidem*, p. 196.

[880] *Idem, ibidem*, p. 200.

[881] *Idem, ibidem*, p. 200.

[882] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 200.

[883] *Idem, ibidem*, p. 203.

O ataque à noção feuerbachiana de "amor"

Encaminhando-se para as partes finais do livro, Stirner critica, por páginas a fio, a noção feuerbachiana de "amor". Esta, como já vimos, seria mais uma maneira de apresentação do tema do gênero humano em Feuerbach. Novamente, é a relação Eu-Tu como expressão da "comunidade humana". Tal noção, vimos, influenciou profundamente Marx e Engels no segundo semestre de 1844. Os ataques de Stirner à noção feuerbachiana do amor concentram-se no "§ 2 – Minhas Relações", do capítulo dois da segunda parte de *O Único.*

Segundo Stirner, seria "precisamente a era cristã a da misericórdia, a do amor [*Liebe*] e do cuidado, prometendo às pessoas o que lhes é devido, mas na verdade para levá-las a cumprir sua vocação humana (divina)"[884]. O amor cristão teria se tornado um mandamento graças à doutrinação e à pedagogia: "A educação tornou esse amor um mandamento [*Gebot*]. Mas quando ele pertence ao Homem não pertence a mim"[885]. Amando dessa forma, diz Stirner, "tornei-me um vassalo, um servo da Humanidade, um simples representante do gênero"[886]. Esse processo seria não menos tolhedor dos indivíduos: "Vocês amam os Homens, e por isso atormentam os seres humanos individuais, os egoístas; o amor Humano de vocês é tortura às pessoas"[887]. O amor se tornaria assim, diz Stirner, um *dever* [*sollen*] ético, uma obrigação, algo oficial; e os outros sentimentos, como o ódio, seriam rejeitados e banidos: "não há dúvida de que se possa excitar e induzir os homens a outras paixões, além do amor, como o ódio"[888]. Mas a "moral do escravo" não permitiria tal incitação, pois erigiria o amor como o mais elevado sentimento humano. A que tudo isso conduziria? Segundo Stirner, a um amansamento geral, uma condição em que as pessoas apenas se doariam, serviriam, e nunca receberiam nada de significativo em troca. Afinal, diz ironicamente o autor, "o amor não se paga". Essa moral do amor seria inclusive útil numa sociedade dividida em classes (e submetida ao Estado político dos direitos humanos). Stirner fala ironicamente do "pobre patrão", que receberia amor dos seus operários, sem dar nada de relevante em troca:

---

[884] *Idem, ibidem*, p. 322.
[885] *Idem, ibidem*, p. 323.
[886] *Idem, ibidem*, p. 323.
[887] *Idem, ibidem*, p. 325.
[888] *Idem, ibidem*, p. 326.

> "Que miséria, que mendicância [da parte do patrão], receber uma esmola [*ein Gaben*] ano a ano – como o regularmente coletado dos seus diaristas [proletários] – e não dar nada em troca. O que o destinatário [o patrão] deveria fazer pelo outro, que lhe doou os centavos que formam sua fortuna?"[889]

Stirner explica então que, em vez de propor o amor humano ao patrão, melhor seria defender o *ódio* ao mesmo, a extinção do patrão. Todavia, o operário é convidado pelo humanismo a se submeter...

> "O diarista teria na verdade mais prazer se o destinatário [o patrão], bem como suas leis, suas instituições etc. – que ele tem de pagar – não existissem de forma alguma. E, no entanto, o pobre desgraçado ama [*liebt*] seu Senhor [*seinen Herrn*]!"[890]

Para Stirner, a salvação "não virá dos presenteadores, dos que dão, dos cheios de amor, mas sim apenas dos que tomam (dos usurpadores) [...]"[891], dos que se apropriam das propriedades.

A associação [Verein] *de egoístas*

Não há em Stirner, como vimos, uma defesa da "sociedade", ao menos não enquanto um ente superior, colocado acima dos indivíduos. Entretanto, Stirner não está por isso propondo a mera "robinsonada", ou seja, que os indivíduos vivam isolados uns dos outros como supostamente autossuficientes. Não se trata da defesa de pequenas propriedades privadas de terra, camponesas. Stirner está tentando conceber – sem sucesso – alguma forma de união entre os indivíduos que permita a manutenção de suas liberdades individuais.

A "sociedade", argumenta, não é nem deve ser o "resultado" do processo histórico. Pelo contrário, a "sociedade" seria a base originária do processo, característica da Antiguidade e da Modernidade: "O estado originário [*ursprüngliche Zustand*] dos homens não é o isolamento ou a solidão, mas a sociedade [*die Gesellschaft*]"[892]. A existência da noção de "sociedade" seria característica dos períodos em que os indivíduos ainda não teriam se desenvolvido suficientemente. A nova etapa histórica a ser instituída – a fase *egoísta* –, pelo

[889] *Idem, ibidem*, p. 348.
[890] *Idem, ibidem*, p. 348.
[891] *Idem, ibidem*, p. 346.
[892] *Idem, ibidem*, p. 342.

contrário, seria baseada na não restrição das individualidades. Entre os indivíduos, acredita Stirner, reinaria uma forma de associação [*Verein*]: "A dissolução da sociedade, entretanto, é a união ou associação [*Verein*]"[893]. A tarefa desta, diferentemente da sociedade, não seria instituir ou fixar um ser superior, um sujeito, como a "sociedade", que limitaria a individualidade. Evidentemente, explica Stirner, uma associação implicaria em restrições à *liberdade* (o que, segundo ele, sempre ocorreria), mas não necessariamente em restrições à *individualidade*. Stirner argumenta então que o controle da liberdade seria diferente do controle da individualidade:

> "Faz diferença se uma sociedade restringe a minha liberdade [*Freiheit*] ou a minha individualidade [*Eigenheit*]. Se ocorre o primeiro, dá-se uma união, um acordo, uma associação [*Verein*]; mas se a minha particularidade é ameaçada, há um poder em si mesmo, um poder sobre mim, algo inatingível, frente ao qual só posso me deslumbrar, adorar, respeitar, mas jamais enfrentar e consumir [...].[894]"

A nosso ver, Stirner não explica bem como seria essa sua "associação de egoístas". O autor não tem completo sucesso em apresentá-la. Ou não seria do seu interesse fornecer um modelo ou sistema.

Apesar de estranha à primeira vista, essa concepção egoísta de associação terá ecos no Marx da maturidade, o qual, nas poucas vezes em que falou de uma sociedade comunista, tratou-a literalmente como um tipo de *associação* onde os indivíduos se *apropriariam* livremente de suas próprias condições de vida[895].

***

[893] *Idem, ibidem*, p. 342.
[894] *Idem, ibidem*, pp. 343-344.
[895] Na primeira vez em que Marx se refere – um tanto poeticamente – a uma sociedade comunista, em *O capital*, ele diz: "Imaginemos finalmente [...] uma associação de homens livres [*einen Verein freier Menschen*] [...]". Cf. MARX, K., *Das Kapital*, livro primeiro, capítulo I, item 4. *In MEGA2*, II.10, Berlim: Dietz, 1991, p. 77. No outro extremo do mesmo livro, Marx se refere à revolução comunista e suas consequências da seguinte forma: "É a negação da negação. Ela restaura a **propriedade individual** [*individuelle Eigenthum*] sobre o fundamento do conquistado na era capitalista: a cooperação de trabalhadores livres e a propriedade comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho". Cf. *idem, ibidem*, p. 683 (trata-se do item 7 do capítulo XXIV do Livro Primeiro). O grifo negrito é nosso. Ver também interessante comentário sobre a noção de "associação" em Marx em ANTUNES, J., "A diferença entre *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* e *Verein* [Comunidade, Sociedade e Associação] em Marx". In *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS,* 2(3), 38 - 49, 2017. Acesso digital em <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/54712017> (consultado em 06/01/2021).

Stirner termina seu livro apresentando a defesa de uma via irrracionalista; atribuindo ao "Eu" a irredutibilidade a qualquer conceito:

> "Diz-se de Deus: 'os nomes não te nomeiam'. Isso se aplica a mim: nenhum conceito me expressa, nada do que é afirmado como meu ser me esgota; são apenas nomes. [...]
> Eu baseei minha causa sobre o nada."[896]

É assim que Stirner, após tantas voltas, em pura tautologia retorna ao idêntico ponto de partida da obra, o Nada, como se não tivesse saído do lugar ou não houvesse caminho algum. A todas as pessoas estaria apresentada uma única possibilidade, a existência de seu próprio "Eu", irredutível inclusive à nomeação.

Como se vê, temos aí uma radicalização da vertente fichteana da filosofia alemã. Trata-se de caminho que Bauer – o mais próximo de Stirner, apesar de criticado por este – teria buscado desenvolver, mas não em tal extremo.

11.3. A repercussão de *O Único* nos meios jovens hegelianos

Embora *O Único* seja registrado como publicado em janeiro de 1845, alguns exemplares e provas de impressão começaram a circular ao final de outubro de 1844, no limitado círculo de intelectuais radicais da Alemanha. Isso se deveu à iniciativa do próprio editor, O. Wigand, que gostara muito das ideias de Stirner e lhe dera destaque (a própria alta qualidade da primeira edição atesta isso). A circulação prévia do livro também visava a burlar a censura[897].

O Único, como comentamos, teve bom impacto entre figuras de destaque. Arnold Ruge, por exemplo, afirmou se tratar do "primeiro livro legível de Filosofia que a Alemanha produziu"[898]. Bruno Bauer, apesar de criticado por Stirner em *O Único*, reconheceu a importância das ideias deste no combate a Feuerbach (e em parte as copiou depois, como comentam Marx e Engels na chamada *Ideologia Alemã*). Em seu importante artigo

---

[896] CF. STIRNER, M., *Der Einzige...*, *op. cit.,* p. 412.

[897] Cf. MACKAY, J. H., *Max Stirner, His Life and His Work*, *op. cit.*, pp. 125-126.

[898] Cf. carta de 17 de dezembro de 1844 de Ruge a sua mãe, em RUGE, A., *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880,* ed. Paul Nerrlich (Berlin, 1886), vol. I, p. 386, *apud* STIRNER, M. *The Ego and Its Own,* "Introduction", London: Cambridge, 2000, p. XIII. A Ruge deve ter interessado bastante o livro de Stirner pois servia para se contrapor aos "comunistas" feuerbachianos que tanto lhe irritaram em 1844, como Marx.

"Charakteristik Ludwig Feuerbachs″ [Características de Ludwig Feuerbach], Bauer fez uma defesa relativa do autor de *O Único* da seguinte forma: "Max Stirner é o líder geral dos cruzados. É ao mesmo tempo o mais capaz e mais corajoso de todos os lutadores. [...]"[899]. O próprio Feuerbach foi obrigado a responder Stirner em seu artigo "Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'" [Sobre a 'Essência do Cristianismo' em relação com 'O Único e sua Propriedade']^[900]. Talvez o elemento mais importante a destacar na resposta de Feuerbach seja o registro de sua maior aproximação – ao menos em palavras, ainda que lateralmente – à noção de "comunismo" (e não meramente "comunidade" ou "comunalidade")^[901]. Em linhas gerais, entretanto, a resposta de Feuerbach parece expressar um desconcerto, pois o autor critica Stirner afirmando que este realizava o mesmo procedimento que ele próprio. Isso porque, para Feuerbach, Stirner teria apenas erigido o "Ego" à posição de novo universal^[902]. Feuerbach ficou visivelmente incomodado, e, em obras futuras, diminuiu o destaque dado à noção de "ser genérico"^[903]. Além disso, também Szeliga (pseudônimo de Franz Zychlin von Zychlinski, criticado por Marx e Engels na *Sagrada Família*) e Moses Heß realizaram resenhas críticas da obra de Stirner^[904].

A recepção de O Único *entre Marx, Engels e Heß*

Mais importante, entretanto – para o que nos interessa aqui –, foi a repercussão no círculo "socialista verdadeiro" de Marx, Engels e Heß. Após a redação de seus (pequenos) trechos de *A Sagrada Família,* Engels partira para a Alemanha para realizar propaganda do "socialismo verdadeiro" com Heß. Foi aí que ambos receberam, em primeira mão, logo no

---

[899] Cf. BAUER, B. (anônimo), "*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*". *In Wigand's Vierteljahrsschrift*, terceiro volume, Leipzig: Otto Wigand, setembro de 1845, pp. 124-125.

[900] Cf. FEUERBACH, L. (anônimo), "Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'", in *Wigands Vierteljahrsschrift*, segundo volume, Leipzig: Otto Wigand, julho de 1845.

[901] Feuerbach termina seu artigo de resposta afirmando que "põe a essência do homem na comunidade –: no homem comum, comunista [*Gemeinmensch, Communist*]". Cf. *idem, ibidem*, p. 205. A grafia alemã é a antiga. À frente veremos que Feuerbach confidenciara pouco antes, a Engels, sua "conversão" ao "comunismo".

[902] Diga-se de passagem, essa seria uma interpretação um pouco forçada, pois o "Eu" stirneriano – ao menos conforme pretendia o autor de *O Único* – seria irredutível a conceito ou "nome", como vimos pouco acima. Ela é forçada, mas não de todo errada, como veremos na análise da *Ideologia Alemã*.

[903] Ver, particularmente, sua terceira preleção em *Preleções Sobre a Essência da Religião,* de 1851.

[904] Stirner respondeu anonimamente às resenhas de Heß, Feuerbach e Szeliga. Ver STIRNER, M. [Anônimo], "Rezensenten Stirners" ["Resenhistas de Stirner"]. *In Wigands Vierteljahrsschrift*, terceiro vol., *op. cit.*, pp. 147-194.

início de novembro de 1844, o livro de Stirner. A reação de Engels é digna de nota e sobre ela devemos nos ater um pouco. Ela está registrada em carta de 19 de novembro de 1844 a Marx. A partir dessa carta inicia-se um debate a respeito de Stirner entre Marx e Engels, um debate que só se encerrou (na correspondência dos autores) quando Engels foi a Bruxelas encontrar Marx pessoalmente, em meados do primeiro semestre de 1845.

Na carta de 19 de novembro de 1844, Engels comenta pela primeira vez *O Único*, tendo acabado de lê-lo. Marx ainda não recebera o livro. Engels está visivelmente cativado pelo livro, apesar das críticas que faz às ideias de Stirner. Eis como ele se expressa: "Você deve ter ouvido sobre o livro de Stirner: *O Único e sua Propriedade*, se já não tiver um aí. Wigand me enviou as folhas avulsas [do processo de impressão ainda não finalizado, *RP*], que levei comigo a Colônia e deixei com Heß"[905]. Em seguida, Engels afirma que o princípio de Stirner seria baseado no egoísmo de Bentham, mas aplicado de forma mais consequente, na medida em que se encaminharia verdadeiramente para o ateísmo (ao passo que Bentham manteria uma concepção teológica). Isso ocorreria, segundo Engels, porque "Stirner se alça acima dos ombros do idealismo alemão", enquanto Bentham apenas acima do "simples empirismo inglês". Tal situação teria feito com que Stirner, de tão "idealista, virasse materialista"[906]. Engels tece então algumas fortes críticas a Stirner, mas imediatamente em seguida revela que a obra lhe impactara filosoficamente. Diz ele, primeiramente atacando Stirner:

> "Esse egoísmo é apenas a essência da sociedade e do homem atuais trazida à consciência, é a última coisa que a sociedade atual pode falar contra nós, o ápice, em teoria, de toda a estupidez existente. É por isso que a coisa é importante, mais importante do que, por exemplo, Heß nota. Não temos de jogar tudo fora, mas explorar [*O Único*] como uma expressão perfeita da loucura existente, e, invertendo-a, construir sobre ela. Esse egoísmo levado ao extremo é ao mesmo tempo tão louco e autoconfiante que, em sua unilateralidade, não pode durar muito e deve imediatamente se transformar em comunismo."[907]

---

[905] ENGELS, F., "Engels an Marx, 19. November 1844". *In MEGA2* III.1, Berlim: Dietz, 1975, p. 251. Engels e Stirner tinham sido relativamente próximos em 1842, quando Engels esteve em Berlim para cumprir serviço militar. Em carta de 22 de outubro de 1889 a Max Hildebrand, Engels, já em idade bastante avançada, comenta que ele e Stirner tinham sido íntimos o suficiente para se tratarem pelo pronome "*Du*" ("tu").

[906] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 252. Lembremos que Engels se encontra então na Alemanha e, por isso, não pôde ver a forma final dada por Marx a *A Sagrada Família* (depois, inclusive, se surpreendeu com o tamanho que a obra adquiriu, como se vê em sua carta de 20 de janeiro de 1845 a Marx). Cabe questionar: Engels aprovaria os elogios a Bentham, realizados por Marx, no trecho de *A Sagrada Família* que trata do materialismo francês?

[907] *Idem, ibidem*, p. 252.

Tal é o cerne da crítica então apresentada por Engels, que insiste ainda que seria fácil "mostrar a Stirner que seu homem egoísta deve necessariamente se tornar comunista por puro egoísmo". Ou seja: Engels está propondo a Marx um diálogo com Stirner, visando a aproximá-lo[908]. Após esses elementos críticos, Engels curiosamente demonstra ter certo acordo com o princípio geral de Stirner:

> "Mas o que, sobre o princípio [de Stirner], é certo, é que também devemos acolhê-lo [*aufnehmen*]. E é verdade também que primeiro devemos tomar uma causa como nossa, egoisticamente, antes de desenvolvê-la – e que, nesse sentido, desconsiderando quaisquer esperanças materiais [no sentido financeiro, *RP*], somos comunistas por egoísmo, e é por egoísmo que desejamos ser *seres humanos*, não apenas indivíduos."[909]

Como se nota, Engels passa a uma posição dúbia, na qual defende o "princípio" de Stirner mas não quer abdicar da ideia de "ser humano". Na sequência imediata isso fica mais claro, quando Engels – seguindo totalmente Stirner – inicia uma crítica à noção feuerbachiana de Homem:

> "Stirner está certo quando rejeita 'o Homem' [*den Menschen*] de Feuerbach, ou ao menos o da *Essência do Cristianismo* [livro de Feuerbach, *RP*]; 'o Homem' de Feuerbach é derivado de Deus, é a partir de Deus que ele chega no 'Homem', e assim 'o Homem' é coroado com uma abstrata auréola teológica."[910]

Para Engels, impactado pela obra de Stirner, o certo seria realizar o caminho inverso ao de Feuerbach, ou seja:

> "temos de partir do Eu [*vom Ich*], do indivíduo empírico e corpóreo, mas não para ficarmos presos nele, como Stirner, e sim para subir daí ao 'homem'. 'O homem' será sempre uma figura fantasmagórica, enquanto não tiver sua base no homem empírico. Em suma, devemos partir do empirismo e do materialismo para que nossos pensamentos, e

[908] Algo talvez não absolutamente impensável, pois, como comentamos em nota de rodapé do item anterior, Marx e Engels, na própria *Sagrada Família,* apoiaram-se em críticas de Stirner a Bauer.

[909] *Idem, ibidem*, p. 252.

[910] *Idem, ibidem*, p. 252. Apenas recordemos que três meses antes, em carta de 11 de agosto a Feuerbach, Marx informara a este, com grande alegria, que os "líderes" socialistas alemães em Paris estavam ministrando cursos a operários a partir da obra *A Essência do Cristianismo*. Tais "líderes" provavelmente eram o próprio Marx e gente como Karl Grün.

> especialmente nosso 'homem', sejam verdadeiros, não do si-mesmo nem das nuvens, como em Hegel."[911]

Quão importante será essa noção de "empiria" – constatada a partir da leitura de Stirner – veremos na análise da chamada *Ideologia Alemã*.

Engels comenta então críticas que M. Heß lhe fizera a respeito do livro de Stirner. Em parte as teria aprovado, mas confessa a Marx que Heß teria o defeito de proceder sempre de forma muito abstrata e idealista em seus argumentos, de sempre partir de categorias, sendo por isso incapaz de escrever algo popular. Curiosamente, Engels critica Heß porque "ele odeia todo e qualquer egoísmo, e prega o amor às pessoas, etc., o que resulta novamente em sacrifício cristão"[912]. Engels, entretanto, assim como antes, oscila e retoma uma defesa do tema feuerbachiano do "amor":

> "Mas assim como o indivíduo [*Individuum*] corpóreo é a verdadeira base, o verdadeiro ponto de partida para nossos 'homens', o egoísmo – é claro, não *só* o egoísmo intelectual de Stirner, mas também *o egoísmo do coração* – é o ponto de partida para o nosso amor humano [*Menschenliebe*]. Do contrário, ele paira no ar."[913]

Eis Engels adotando o "indivíduo" e o "egoísmo" como novas bases ou pontos de partida reais, empíricos, mas ainda assim buscando conciliá-los com "o Homem" e com o "amor"... A crítica de Stirner deslocou Engels de seu ponto anterior, a tal grau que ele está farto de toda a discussão sobre "o Homem":

> "Aliás, toda esse falatório teórico me aborrece cada dia mais, e toda palavra que se gasta sobre 'o Homem' ['*den Menschen*'], toda linha que se escreve ou se lê contra teologia e abstração, bem como contra o materialismo grosseiro, me irrita. Mas é outra coisa se, em vez de todas as formas aéreas [*Luftgebilde*] – pois até o ser humano não realizado permanece uma –, nos ocupamos de coisas reais, vivas, com desenvolvimentos e resultados históricos [...]."[914]

---

[911] *Idem, ibidem*, pp. 252-55 (o intervalo maior de páginas ocorre devido ao intercalamento editorial de imagens do manuscrito original).

[912] *Idem, ibidem*, p. 255. Estaria Engels de acordo com o trecho de *A Sagrada Família,* redigido por Marx, em que se faz uma longa defesa do "amor" (no debate contra Edgar Bauer)? Como já comentamos, Engels ainda demorará alguns meses para ver a versão final de *A Sagrada Família.*

[913] *Idem, ibidem*, p. 255.

[914] *Idem, ibidem*, p. 255

Engels termina o trecho de comentário de sua carta sobre *O Único* afirmando que "Stirner, obviamente, é o mais talentoso, independente e esforçado dos 'Livres'", apesar de cair no "limbo" do "Nada", *Nichts*.

Infelizmente não temos a carta de resposta de Marx – que lera *O Único* nesse ínterim – a Engels. Temos somente a tréplica de Engels, enviada a Marx em 20 de janeiro de 1845. Engels se desculpa, logo no início da nova carta, pelo relativo apoio dado antes a Stirner. O julgamento de Marx deve ter sido grave (contra Stirner)[915]. Engels diz o seguinte: "Quanto a Stirner, concordo totalmente com você. Quando te escrevi ainda estava muito preso à impressão imediata do livro. Agora que o deixei para trás e pude refletir melhor, chego à mesma conclusão que você"[916]. Além disso, Engels informa que Heß teria *as mesmas posições que Marx* e estaria para publicar um artigo contra Stirner:

> "Heß ainda está aqui, conversei há uma quinzena com ele, em Bonn. Após algumas oscilações de opinião, ele também chegou às suas conclusões. Ele leu para mim um artigo sobre o livro, que em breve publicará, no qual ele diz a mesma coisa que você, mas sem ter lido sua carta. Deixei agora sua carta com ele, porque ele quer usar alguns elementos [...]."[917]

A informação é interessante pois, se é verdade o que sustenta Engels, devemos encontrar *nesse artigo de Heß* o registro mais próximo possível da posição inicial de Marx frente a *O Único.* Nesse artigo e somente nesse artigo, pois a bem da verdade Marx tentou escrever uma resenha do livro de Stirner ao final de dezembro de 1844 ou início de janeiro de 1845, mas desistiu, não se sabe por quê[918].

Analisemos um pouco, portanto, o "artigo" de Heß. Trata-se na verdade da brochura denominada *Die letzten Philosophen* [Os últimos filósofos], afinal publicada em

---

[915] Marx talvez estivesse sem alternativas. Afinal, discorrera longamente, em *A Sagrada Família* – então no prelo –, com posições que seu amigo, Engels, impactado por Stirner, criticava ao mesmo tempo. Que fazer? Mandar parar a gráfica com *A Sagrada Família* para que entrassem num acordo? É possível que em parte por isso *A Sagrada Família* tenha permanecido por um período como certo incômodo entre os dois, enquanto registro de sua fase feuerbachiana.

[916] *Idem, ibidem*, p. 259.

[917] *Idem, ibidem*, p. 259.

[918] Em carta ao editor H. Börnstein, com o qual se comprometera a escrever uma resenha do livro de Stirner, Marx diz apenas que "[é] impossível para mim te entregar a resenha do livro de Stirner antes da próxima semana". Cf. MARX, K., "Karl Marx an Heinrich Börnstein", fim de dezembro de 1844/começo de janeiro de 1845 [data não precisada]. *In MEGA2* III.1, *op. cit.,* p. 257. O motivo resta em aberto, mas não parece ter sido por contratempos devido à perseguição política (pois Marx somente receberia a ordem de expulsão da França, um tanto inesperadamente, como se vê em suas cartas, cerca de três semanas depois).

junho de 1845 pela editora de Leske[919]. O que diz Heß nessa brochura, na qual comenta rapidamente as obras de Feuerbach, Bauer e Stirner?

Os últimos filósofos

Curiosamente, o novo texto de Heß, sob o impacto da obra de Stirner, *também registra um afastamento em relação a Feuerbach* (a tal grau que espantou Bruno Bauer, como comentaremos). Heß, não custa lembrar, a despeito do caráter livre e independente de seu pensamento, em linhas gerais circunscrevia-se ao círculo feuerbachiano (era um dos principais representantes, senão o principal, do chamado "socialismo verdadeiro", corrente que aglutinava então Marx, Engels, K. Grün, H. Püttmann, O. Lüning, H. Kriege, H. Ewerbeck e outros).

A chave da crítica de Heß a Feuerbach consiste aí na concepção de que este apenas *interpretaria* o mundo, sem encontrar uma prática socialista. Por isso, Feuerbach não teria superado a condição do indivíduo e sua perspectiva isolada. Heß – na linha de pressão antes tentada por Marx – dá agora um ultimato a Feuerbach, como quem diz o seguinte: ou você, Feuerbach, adere finalmente, e de vez, ao "comunismo" (o "socialismo verdadeiro"), ou será derrubado filosoficamente por gente como Stirner[920].

Logo após o prefácio de sua brochura, no segundo parágrafo do primeiro item, Heß afirma que existiria historicamente um esforço humano para superar a *dicotomia* entre "pai e filho, entre divino e humano, ou seja, entre 'gênero humano' ['*Gattungsmenschen*'] e 'indivíduo encarnado'"[921]. Para Heß, a religião cristã teria originalmente um caráter construtivo e elogiável na busca pela superação dessa dicotomia histórica – todavia, não teria obtido sucesso. Mesmo o protestantismo não teria conseguido abolir a dicotomia, apesar de tentá-lo pela via da "abolição da Igreja Invisível, o céu, e do sacerdote invisível, Cristo, bem como pela criação de um novo clero". E tampouco teriam conseguido os filósofos alemães mais recentes. Concordando com Stirner, Heß critica Bauer e Feuerbach por terem

[919] O nome da brochura tem conscientemente certa dubiedade irônica. Pelo adjetivo alemão "*letzten*", literalmente "últimos", pode-se entender tanto algo como "os mais recentes" quanto "os derradeiros", "os finais", após os quais supostamente não mais existiria filosofia.

[920] Como vimos em algumas passagens, Feuerbach se limitava a uma defesa da noção de "comunidade" [*Gemeinschaft*], sem derivar disso propriamente a noção de *comunismo*; buscava não imiscuir-se em assuntos propriamente políticos e práticos, o que desapontava Heß, Marx e Engels. Na resposta a Stirner – que é praticamente concomitante a essa brochura de Heß –, Feuerbach admitirá o termo "comunismo".

[921] Cf. HESS, M., *Die letzten Philosophen*. Darmstadt: Leske, junho de 1845, p. 1.

"substituído o céu pelo 'espírito absoluto', a 'autoconsciência' ['*Selbstbewußtsein*'] e o 'ser genérico' ['*Gattungswesen*']"[922].

Para Heß, a dicotomia não poderia ser resolvida *teoricamente*, mas apenas *praticamente*, pelo socialismo:

> "Todas essas tentativas de eliminar *teoricamente* [theoretisch] a diferença entre o homem individual [*einzelnen Menschen*] e o gênero humano [*Menschengattung*] falharam porque o homem individual, ainda que reconheça [*erkennt*] o mundo e a humanidade, a natureza e a história, na realidade é apenas um homem isolado [*vereinzelter Mensch*] e assim permanece, na medida em que seu isolamento das demais pessoas não é eliminado *praticamente* [praktisch]. Na prática, porém, a separação entre as pessoas só pode ser eliminada pelo socialismo [...]."[923]

Heß afirma então que toda essa dicotomia antes comentada teria por base uma separação mais profunda, a separação entre teoria e prática. E o mau consistiria em que todas as correntes históricas que teriam tentado resolver a dicotomia – como o cristianismo – teriam recaído num tipo de "pedagogismo", em que o pensamento seria hipostasiado e colocado acima da sociedade. Assim mais se reforçaria e ampliaria a própria dicotomia. Heß parece influenciado pelas críticas de Stirner à noção de pedagogia (embora em outra chave, ou seja, na perspectiva de realização do socialismo). Assim, Heß afirma que o cristianismo, na suposta busca por solucionar a dicotomia, "teve de estabelecer uma posição pedagógica, um sacerdócio, uma igreja, mas essa igreja, tão logo surgiu, degenerou em seu oposto [ou seja, reforçou a dicotomia, *RP*]"[924].

Segundo Heß, no curso da história o cristianismo teria lutado muitas outras vezes, nas formas mais radicais possíveis, contra essa ossificação da dicotomia, mas teria sempre afinal sucumbido. Aqui se nota novamente certa influência de Stirner (pois este, como vimos, argumentou que todas as "rebeliões" entre os "modernos" teriam redundado na reapresentação de um ser genérico, divino). Diz Heß:

> "No curso da história da igreja, entretanto, o cristianismo se reformou e restaurou seu pensamento original; retornou às suas origens, tornou-se protestante, racionalista, filosófico, ateu, mas fez restar e permanecer sempre, essencialmente, a dicotomia entre teoria e prática; e mesmo os cristãos modernos, como os antigos, tiveram de assumir uma

[922] *Idem, ibidem*, pp. 1-2.
[923] *Idem, ibidem*, p. 2.
[924] *Idem, ibidem*, p. 3.

> posição pedagógica, um sacerdócio, um clero filosófico, porque se ativeram ao mero ensino teórico aos homens."[925]

Seriam os "cristãos modernos", ateus e radicais, filosóficos, gente como Bauer e Feuerbach? É bem possível, afinal, são os dois criticados por Stirner no "§ 3 – A Hierarquia", do segundo capítulo, primeira parte, de *O Único* (Bauer e seu elitismo apenas teórico, da "consciência de si", claramente se via acima da "massa", como denunciou Stirner. Feuerbach e sua igreja do "ser genérico" do Homem buscavam catequizar as pessoas a respeito do "amor"). Concordando com Stirner, Heß afirma que "a igreja cristã moderna é o Estado cristão", não o Estado feudal, mas "o Estado moderno, 'livre', realmente existente na França, na Inglaterra e nos EUA". Esse Estado moderno, com sua pedagogia, teria estabelecido a dicotomia entre teoria e prática num novo patamar; teria apenas "aguçado e completado o contraste entre o indivíduo e o gênero"[926].

A Alemanha, no entanto, ainda não teria atingido esse "Estado moderno", como os demais países capitalistas. E, por isso, os filósofos alemães teriam apenas importado esse Estado moderno a seu país por meio de pensamentos e de filosofias. Heß faz então uma interessante crítica aos "recentes filósofos" alemães, e, por meio dela, busca explicar o motivo da dissolução do jovem-hegelianismo. Diz o autor que

> "[o]s últimos filósofos alemães só se desintegraram porque um representa o princípio do Estado sem a sociedade burguesa [Bruno Bauer, *RP*], o outro o princípio da sociedade burguesa sem o Estado [Max Stirner, *RP*] e o terceiro, por fim, o todo, ou seja, o princípio da *contradição* [Widerspruch] entre Estado e sociedade civil [Feuerbach, *RP*]."[927]

Bauer seria o universal "solitário" e abstrato (sem a "massa"), Stirner, inversamente, a multiplicidade atomizada de indivíduos particulares, e Feuerbach, por fim, a suposta junção dos dois, a contradição entre o "gênero" abstrato e os indivíduos concretos e particulares atomizados. Eis então que Heß expressa uma de suas mais impactantes frases contra Feuerbach: "A 'Filosofia do Futuro' de Feuerbach nada mais é do que uma *filosofia do*

---

[925] *Idem, ibidem*, p. 4.
[926] *Idem, ibidem*, p. 6.
[927] *Idem, ibidem*, pp. 6-7.

presente [Philosophie der Gegenwart], mas de um presente que ainda aparece aos alemães como um futuro, como um ideal"[928].

Nesse mesmo parágrafo, evidencia-se que Heß não está rompendo *propriamente com a filosofia do "ser genérico"* de Feuerbach, mas buscando realizá-la sem suas limitações. Para Heß, Feuerbach representaria a contradição do Estado moderno porque, por um lado, ele entenderia por "pessoas reais" as "concretas", "sensíveis", e assim elogiaria o "mesquinho individualismo e o egoísmo prático" dessas pessoas (com "seus direitos, seus casamentos, suas propriedades"). Por outro lado, entretanto, Feuerbach também anteciparia o "homem social, o 'homem genérico', a 'essência do homem'". Mas, para Heß, esse homem genérico "só é real numa sociedade em que as pessoas podem se educar e influir, ou seja, agir. Essa contradição só pode ser resolvida pelo socialismo [...]"[929]. Somente o socialismo levaria a sério a "realização e negação" da filosofia, porque, além da mera teorização ou interpretação do mundo, encaminhar-se-ia para resolver praticamente as contradições ou dicotomias materialmente existentes. Em suma: Heß segue defendendo o "ser genérico", mas considera que sem o "socialismo", sem a "*praxis*", ele seria abstração e abriria espaço a críticas como a de Stirner. Heß, na suposta superação de Feuerbach, quer algo como um *"humanismo concreto"*. É, uma vez mais – apenas noutra forma –, a apresentação do "socialismo verdadeiro".

Não nos alongaremos muito sobre o resto da argumentação de Heß, dado que ela gira em torno do mesmo problema de fundo. Registremos apenas que, após os elementos acima, retorna em maior escala – agora num combate direto ao egoísta Stirner – toda a defesa do "ser genérico" do Homem (que permitiria a superação do "mundo animal"); a defesa do "amor" comunitário e do "amor" no processo de trabalho; a luta contra a "alienação", contra os "direitos humanos" (meramente burgueses) etc. E tudo isso a ser amplamente realizado no "socialismo".

Do meio ao final de sua brochura, Heß tem como foco o ataque a Stirner; afirma uma vez mais que o seu [de Stirner] "ser-em-si-e-para-si" – contrário ao feuerbachiano "ser-para-o-outro" – dissolveria tudo o que é comum e levaria à pura "anarquia" devido à "luta

[928] *Idem, ibidem*, p. 7. Bruno Bauer, inclusive, ironizou da seguinte forma a repentina crítica de Heß a seu antigo mentor: "o vaso quer se revoltar contra o oleiro, *M. Heß*, o consequente aluno de Feuerbach [*Schüler Feuerbachs*], agora quer estar acima dele, do 'Único' e do 'Solitário'". Cf. BAUER, B. (publicado anonimamente), "*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*" [Características de Ludwig Feuerbach], *op. cit.,* p. 144.

[929] Todas as citações do parágrafo em HESS, M., *Die letzten Philosophen*, *op. cit.,* p. 7.

contra a razão". Assim se realizaria apenas o "mundo animal", travestido de "associação de egoístas"; seriam restaurados "o roubo e a lei do mais forte".

"Stirner quer tudo isso?", questiona retoricamente Heß. Responde, brincando com a noção de "Nada": "Stirner não quer absolutamente nada. Ele só quer reputação"[930]. Heß avança para o fim de sua brochura devolvendo a Stirner a acusação que este fizera aos feuerbachianos. Como vimos, Stirner taxou aqueles de adolescentes, "jovens" idealistas. Heß agora trata Stirner por "criança precoce" [*altkluges Kind*].

Uma vez mais apresentando-se acima de Bauer, Stirner e Feuerbach (todos em luta interna entre si), Heß termina sua brochura afirmando que se todos eles se unissem talvez chegassem a conceber o socialismo ("verdadeiro"):

> "O 'solitário' [Bauer, *RP*] é o egoísta de cabelos grisalhos, com sua *velhice infantil*; o 'único' [Stirner, *RP*] é a *criança precoce*. O 'solitário' é o *escravo de seu trono*; o 'único' é *escravo que arrebentou suas correntes*. Bauer concebeu em sua mente um absurdo *teórico*; Stirner concebeu em sua mente um absurdo *prático*. Unidos eles necessariamente caminhariam – como o nosso meio e como o seu [*ihr*, de Bauer e Stirner, *RP*] representante filosófico, Feuerbach – para um desenvolvimento além, e teríamos a esperança de vê-los ressuscitar como socialistas, depois de varridos por sua própria contradição interna [*innere Widerspruch*]. Separados, como estão, permanecerão solitários, sozinhos, sem vida e sem morte, e por isso também não ressuscitarão. São e continuarão sendo filósofos."[931]

***

Se é verdade que temos nesse artigo de Heß uma posição coincidente com a de Marx, então podemos concluir que este recebeu com hostilidade a obra de Stirner, considerando seu "egoísmo" uma mera expressão da "egoísta" sociedade civil; bem como teria optado por pressionar ainda mais Feuerbach para um compromisso com o "comunismo". Marx e Engels, entretanto, não criticaram Feuerbach publicamente. A resenha sobre *O Único* prometida por Marx ao editor Börnstein em dezembro de 1844 incontornavelmente tocaria no "problema Feuerbach", seja para defendê-lo, seja para negá-lo. Entretanto, Marx, como falamos, apesar da promessa ao editor, nada entregou. O certo é que Marx e Engels optaram

[930] *Idem, ibidem*, p. 25.
[931] *Idem, ibidem*, p. 27-28.

pela discrição: enviaram uma carta conjunta a seu mentor filosófico (infelizmente perdida)[932]. Teria sido falta de coragem? Indecisão? Aguardavam alguma crítica de Feuerbach a Stirner[933]? Engels tentou ainda, uma vez que estava na Alemanha, um encontro pessoal com o autor de *A Essência do Cristianismo*, sem sucesso...

A boa nova demorou mas chegou: Feuerbach, possivelmente já pressionado por diversos seguidores, reconheceu em carta de resposta a Engels (infelizmente perdida) que estava pronto para "se converter" ao "comunismo"! Finalmente, toda a espera não teria sido em vão! A "conversão" é relatada por Engels a Marx, em carta de fevereiro/março de 1845. Nela, Engels explica que Feuerbach lhe confessara (pois a carta-resposta de Feuerbach foi enviada somente a Engels) que não poderia se comprometer publicamente, na imprensa, com o "comunismo", devido a possíveis represálias na Bavária (onde vivia), mas que havia se tornado um "comunista", mesmo sem saber direito como ser um. Relata Engels: "Entretanto, ele [Feuerbach] disse que é comunista, mas resta para ele apenas a questão de saber como executar isso. Se possível, ele virá à Renânia neste verão, e deverá ir a Bruxelas, quando então lhe ensinaremos isso"[934]. Marx e Engels teriam então vencido a longa e dura batalha política, a pressão permanente pelo convencimento de seu mestre filosófico, e estariam agora em condições de ensinar a Feuerbach sobre "comunismo"...

Engels, demonstrando total imprudência, ou falta de respeito – ou apenas buscando pressionar mais Feuerbach, comprometendo-o –, logo em seguida fez publicar num jornal inglês a informação *de que Feuerbach acabara de se converter ao comunismo.* Engels escreve o seguinte, no artigo "Rápido progresso do comunismo na Alemanha", publicado no *The New Moral World* do dia 8 de março de 1845:

> "Mas o fato mais importante que chegou a meu conhecimento desde minha última carta é que o Dr. Feuerbach, o mais eminente gênio filosófico da Alemanha no presente, declarou-se comunista. Um amigo comum recentemente visitou-o em sua solitária propriedade rural, num canto remoto da Bavária, e Feuerbach declarou-lhe que estava totalmente convencido de que o comunismo era a consequência necessária dos princípios que ele antes proclamara, e que o comunismo era, de fato, apenas

[932] A carta conjunta de Marx e Engels a Feuerbach é comentada na carta de Engels a Marx de 22 de fevereiro/7 de março de 1845 (duas datas, pois antes de enviar a Marx Engels fez novas inclusões ao final da carta). Ver informação em nota pouco abaixo.

[933] A crítica veio em seguida, na resposta de Feuerbach a Stirner já comentada. Todavia, é uma resposta frágil.

[934] ENGELS, F., "Engels an Marx" [22 de fevereiro/7 de março de 1845]. *In MEGA2*, III.1., *op. cit.*, pp. 266-67. A rigor, a carta é anterior ao artigo (anônimo) de Feuerbach em resposta a Stirner, comentado por nós pouco antes, publicado em julho de 1845 na revista de O. Wigand.

> a *praxis* [Praxis] do que ele há muito proclamara teoricamente [*theoretisch*]."[935]

Finalmente teriam conseguido o comprometimento "prático" de Feuerbach! Mas, cabe questionar: eles ou Stirner? A nosso ver, um dos resultados mais importantes de *O Único* possivelmente consistiu na conversão de Feuerbach ao "comunismo" (ou seja, ao "socialismo verdadeiro"). Talvez por medo de perder seus seguidores...

Teria essa "conversão" resolvido a série de problemas antes apresentada por Stirner? Não teria o núcleo da filosofia de Feuerbach (a ontologia), realmente – independentemente de qualquer determinação *prática* – um caráter teológico? Ora, por mais que Marx nesse momento tivesse concordado com a posição de Heß – e inclusive repreendido Engels por apoiar relativamente Stirner –, o fato é que seguiu refletindo e não se contentou com a resposta inicialmente dada por seu círculo a *O Único*.

Praticamente sozinho, refugiado em seu novo lar, em Bruxelas, Marx, nos meses seguintes, começou a esboçar novas concepções. Praticamente sozinho mas não "do nada" – e sim graças à interlocução com os "últimos filósofos" jovens hegelianos.

[935] Cf. ENGELS, F., "Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland". *In MEW*, vol. 2, Berlim: Dietz, 1962, p. 515. O grifo itálico em "praxis" é de Engels.

Capítulo 12 – Fratura e superação do feuerbachianismo: crítica a List e teses *Ad Feuerbach*

Não há como ter absoluta certeza de que a posição inicial de Marx frente a *O Único* (expressa ao final de 1844) coincidisse *exatamente* com a de Heß. Temos apenas a afirmação de Engels quanto a isso (pois a carta com as posições de Marx foi perdida). Entretanto, os poucos documentos do nosso autor no início do ano de 1845 parecem dar certa razão a Engels. Aqui buscaremos analisar – mesmo que rapidamente – os dois mais importantes documentos de Marx no primeiro semestre de 1845: a sua resenha crítica à obra *Das Nationale System der Politischen Ökonomie* [O Sistema Nacional da Economia Política], do economista alemão G. F. List, e as famosas teses *Ad Feuerbach*[936].

Nesses dois documentos, entre outros elementos, veremos pouco a pouco Marx desenvolver uma posição crítica à ideia de "essência humana". No primeiro deles, temos ainda uma defesa, todavia entremeada pela *desconfiança* frente ao uso de tal concepção por parte da burguesia. No segundo, temos uma clara *negação da noção de "gênero"* [*Gattung*] e um uso da noção de "essência" *que não coaduna com o paradigma feuerbachiano*. Vemos portanto, nesses dois documentos, Marx se movimentando, passando a um ponto inédito. Sobretudo com as teses *Ad Feuerbach* ele deixará para trás o feuerbachianismo e abrirá a porta de um mundo teórico-político novo, *a ser desbravado*.

12.1. A crítica de Marx à obra de F. List

Em março de 1845, Marx realizou um esboço de crítica ao livro *O sistema Nacional de Economia Política*, publicado em 1841 pelo economista alemão G. Friedrich List[937].

[936] A resenha crítica de Marx ao livro de List foi escrita em março de 1845, como é possível constatar em carta de Engels a Marx (de 17 de março). Já quanto às teses *Ad Feuerbach*, a datação é incerta. M. Rubel insere a redação no item "abril-agosto" (de 1845) de sua crônica de Marx. Cf. RUBEL, M., *Crônica de Marx*, *op. cit*., p. 29. G. Labica, seguindo Bert Andreas, sugere que as teses teriam sido produzidas em maio ou junho de 1845 (Cf. LABICA, G., *As "Teses sobre Feuerbach", de Karl Marx*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 10).

[937] O esboço crítico de Marx à obra de List somente foi descoberto em 1971 (quase 130 anos após escrito). O manuscrito constava dos arquivos que Marx deixou com sua filha mais velha, Jenny Longuet, e foi encontrado entre o material do neto desta. Marx e Engels já ensaiavam há certo tempo criticar List, muito em

List, como se sabe, é o pai das teorias de desenvolvimento das forças produtivas internas a um determinado país (no Brasil e América Latina, por exemplo, influenciou, entre outros, pensadores vinculados à CEPAL-ONU). Por meio da defesa de medidas estatais protecionistas, da criação e desenvolvimento de um mercado interno, da atuação de um Estado centralizador e da substituição de importações (visando ao desenvolvimento do setor industrial manufatureiro), List argumentou que a Alemanha poderia se alçar à altura da França e da Inglaterra na competição pelo mercado mundial.

Marx, em sua resenha crítica, mostra que List não era original em suas concepções gerais protecionistas (apenas copiava François L. A. Ferrier, em seu *Du gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce* [Sobre o governo, considerado em suas relações com o comércio], publicado em 1805, que deu base ao chamado Sistema Continental de Napoleão Bonaparte no momento do conflito entre a França e a Inglaterra pelo mercado mundial). Marx desprezou o nacionalismo-protecionismo de List, argumentando que era a expressão de uma burguesia que queria explorar sozinha (sem a participação das demais nações) seu próprio proletariado[938]. Marx sintetizou as concepções de List da seguinte forma: "Nós, burgueses alemães, não queremos ser explorados pela burguesia inglesa da mesma forma como vocês, proletários, são explorados por nós [...]. Não queremos reconhecer, exteriormente, as leis econômicas que reconhecemos internamente"[939]. Resumiu ainda Marx:

> "O que quer então o filisteu alemão? Interiormente, quer ser burguês, explorador, mas exteriormente não quer ser explorado. Ele se infla externamente em nação e diz: não me submeto às leis da concorrência, isto é, [às leis] contra a dignidade nacional; como nação, sou um ser acima de qualquer pechincha."[940]

---

voga no território alemão. Já nos *Anais Germano-Franceses* aparecem referências a List da parte de ambos. Na carta de 19 de novembro de 1844 a Marx, Engels expressa sua intenção de escrever um panfleto de crítica a List. Marx entretanto acaba escrevendo a respeito em março de 1845, tendo em vista publicar no *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* [Anuário Renano para a Reforma Social], do "socialista verdadeiro" H. Püttmann. Engels também apresenta críticas a List em seu segundo discurso em Elberfeld.

[938] As concepções de Marx são bastante significativas, sobretudo se considerarmos que a Alemanha, à época, era um país onde predominavam relações pré-capitalistas de produção (no primeiro capítulo desta tese, apresentamos dados a esse respeito. Por exemplo: a classe operária-fabril alemã, à época, se restringia a cerca de 5% da "nação"). A Alemanha em 1840 era um "país" – a rigor, nem mesmo unificado – mais atrasado do que a Rússia em 1917 ou o Brasil do início do século XX. Nem por isso Marx defendeu qualquer perspectiva nacional.

[939] MARX, K., *Über F. Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie"*. Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, caderno n. 3, Berlim: Dietz, 1972 (14. Jahrgang), pp. 436-37.

[940] *Idem, ibidem*, p. 437.

A posição do trabalhador, entretanto, seria completamente diferente da estreita mentalidade do filisteu burguês alemão:

> "A nacionalidade do trabalhador não é francesa, nem inglesa, nem alemã, mas o *trabalho, a escravidão gratuita, a venda própria*. Seu governo não é francês, nem inglês, nem alemão: é o capital. Seu ar nativo não é o francês, nem o alemão, nem o inglês, mas o ar fabril. O solo destinado a ele não é francês, nem inglês, nem alemão, mas aquele alguns palmos sob a terra."[941]

Talvez o primeiro elemento interessante a notar aí é que, entre as mazelas que sofre o trabalhador, *já está ausente a noção de "alienação"*. Na realidade, tal termo está ausente em todo o comentário sobre List. Em vez da denúncia do "trabalho alienado", resta a denúncia do "trabalho" e do "trabalho assalariado". Em tal afastamento em relação ao conceito-chave do feuerbachianismo já se nota o impacto de Stirner sobre Marx[942]. E à medida que é afastada a noção de "alienação", ganha terreno a de *exploração* entre classes.

As posições expressas acima sobre a condição do trabalhador – que "não tem pátria" – serão mantidas por Marx ao longo da vida (veja-as expressas novamente, de forma clara, em seu discurso sobre a questão do livre-comércio, de janeiro de 1848, no qual Marx novamente ataca o "desenvolvimentismo" proposto pelo protecionismo nacional)[943].

***

Além do apontado acima (escanteamento da noção jovem-hegeliana de "alienação"), há nessa resenha de Marx sobre List dois elementos da maior importância para o estudo do processo de desenvolvimento político e teórico do autor. Falamos propriamente dos seguintes: 1) a compreensão de que a burguesia alemã fazia uso da noção de "essência humana" para melhor estabelecer seu domínio em seu território; e 2) o início de uma concepção de "história universal" material, que se estabelece e se desenvolve com base numa *contradição interna entre forças produtivas e um determinado "invólucro" social*.

Tratemos da primeira questão (o uso burguês da noção de "essência humana").

---

[941] *Idem, ibidem*, p. 437.

[942] Michael Heinrich também chama atenção a esse elemento. Ver: HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*. Munique: Westfälisches Dampfboot, 1999, p. 126.

[943] Nos chamados *Grundrisse* e em *O capital* Marx retorna à questão do nacionalismo e do caráter burguês do "estatismo". Tratamos um pouco do tema em PADIAL, R., "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx", *op. cit*.

Marx, desde o início do artigo, critica a contraposição, estabelecida por List, entre uma concepção econômico-política voltada ao "valor de troca" e outra, voltada às "forças produtivas". List era um defensor do desenvolvimento das forças produtivas, mas também um grande crítico da submissão ao que chamava de "valor de troca" (por esse termo, propriamente relacional, List concebia a submissão da Alemanha à *concorrência mundial*). As "forças produtivas" apareciam para ele como um elemento interno à Alemanha, portanto *"essencial"* à nação, ao passo que o "valor de troca" aparecia como uma submissão ao externo (à concorrência mundial), portanto algo adverso, prejudicial, danoso. Para Marx, essa contraposição (valor de troca *versus* forças produtivas) não existiria; seria um mero recurso artificial de List, por meio do qual seria cativado o espírito do filisteu alemão. Em suma: a burguesia alemã usava a noção de "essência" para instrumentalizar politicamente a pequena-burguesia nacional alemã. Diz Marx, por exemplo:

> "O burguês [alemão] quer ficar rico, ganhar dinheiro; mas ao mesmo tempo deve chegar num acordo com o idealismo atual do público alemão e sua própria consciência. Ele assevera assim que não são os bens não espirituais [*ungeistigen*], materiais [*materiellen*] que ele persegue, mas sim uma *essência espiritual* [geistigen Wesen], a *força produtiva* infinita [*unendlichen* Produktivkraft], em vez do mau e finito valor de troca [*Tauschwerte*]."[944]

Marx, entretanto, apesar de compreender que a burguesia alemã fazia uso da noção de "essência", *não se afasta do termo*. Pelo contrário, acredita que esse "uso oportunista" da noção de "essência" por parte da burguesia alemã lhe custaria [à burguesia] caro. Marx quer *disputar o termo* e, inclusive, tentar conduzir parte da burguesia a posições que somente a contragosto aceitaria. Afinal, acreditava ele (ainda adepto do "socialismo verdadeiro"), a noção de *essência* poderia resultar na ideia de socialismo ou comunismo. Um dos propósitos de Marx com a resenha é demonstrar tal possibilidade. Argumenta ele, portanto, que

> "[...] é característico da teoria do Sr. List, assim como de toda a burguesia alemã, que, para defender seus desejos de exploração, eles sejam em toda parte obrigados a recorrer a frases 'socialistas' [...]. Demonstraremos em diversas passagens que as frases do Sr. List, se delas são tiradas todas as

[944] MARX, K., *Über F. Lists Buch...*, p. 432.

> consequências, são *comunistas*. Certamente, estamos longe de acusar Sr. List e sua burguesia alemã de comunismo [...]."[945]

É curioso o fato de que Marx quisesse uma vez mais demonstrar que a noção de "essência" levaria à de "comunismo" (ou seja, a uma forma não desejada por List), e, entretanto, *não tenha terminado seu artigo* (ou não o tenha voltado à publicação, tanto faz). O ato da não publicação – o ato do não ato – fala por si. Pela segunda vez, Marx pode ter sido assombrado pelo fantasma de Stirner. Afinal, este apontou que noções feuerbachianas como "essência" e "amor" serviriam para controlar e diminuir o ódio do proletário frente ao burguês. Em dezembro, como comentamos, Marx tentou, sem sucesso, uma crítica à obra de Stirner. Chegou mesmo a comunicar seu editor. Até esboçou a crítica. Entretanto, nada temos dela, senão a informação – dada por Engels – de que coincidiria com as posições de Heß. E agora, pela segunda vez, a pena de Marx parece falhar ante à possibilidade de demonstrar o fio lógico e necessário que conduziria da noção de "essência humana" à ideia de "comunismo" ou "socialismo".

Quais seriam as consequências da constatação de que a burguesia alemã estaria se valendo da noção de "essência", e, em algum grau, de "frases socialistas"? Não teria isso relação com o fato de que Engels, às voltas pelo território alemão, afirmava encontrar "comunistas às dúzias em toda cidade por que passava"[946]? Não seria estranho o fato de esse "socialismo" se alastrar *feito praga*? Seja como for, Marx aqui ainda não retira de tais questões todas as conclusões. Pelo contrário, prossegue seu artigo contra List em aparente segurança.

Temos agora de destacar o segundo elemento relacionado acima: o início de uma concepção de *história universal* material (não hegeliana), que se estabelece e se desenvolve com base numa contradição interna entre forças produtivas e um determinado "invólucro" social. Aqueles que têm um mínimo conhecimento do pensamento de Marx já sabem o que se anuncia fragilmente aqui.

É possível que nisso também Stirner tenha auxiliado um pouco. Ainda que não seja citado diretamente, esse autor, então lido por Marx, desenvolveu em *O Único* uma reflexão sobre história universal [*Weltgeschichte*] bastante idealista. Trata-se de uma

---

[945] *Idem, ibidem*, p. 433.

[946] Cf. ENGELS, F., "Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland", *op. cit.* Ver, particularmente, o artigo de 13 de dezembro de 1844. Em carta do começo de outubro de 1844 a Marx, Engels afirma que até mesmo o "inspetor de polícia de Barmen" era comunista!

concepção que, como vimos, tinha lastro (talvez um tanto zombeteiro) em Hegel. Por mais idealista que fosse a apresentação de Stirner, é possível que tal tenha martelado a mente de Marx no período (veremos melhor, quando tratarmos da chamada *Ideologia Alemã*, na qual Marx e Engels discutem a teoria de história universal de Stirner).

Aqui, entretanto, tal tema parece se misturar com a necessidade, apresentada por F. List, de *desenvolver as forças produtivas internamente a um dado país*. Os países seriam ordenados numa certa história universal, de acordo com o *grau de desenvolvimento de suas forças produtivas internas*. Marx valoriza pela primeira vez o "significado histórico-mundial" [*weltgeschichtliche Bedeutung*[947]] da interdependência entre as nações, tendo como base seus diferentes estágios de desenvolvimento de forças produtivas. Tomando por parâmetro o país industrialmente mais avançado de sua época, a Inglaterra, Marx inclusive afirma que conceber

> "[q]ue cada povo [*Volk*] tem de passar por esse desenvolvimento [industrial inglês] em si mesmo é uma visão tão tola quanto a de que todo povo deve lutar para passar pelo desenvolvimento político da França ou pelo desenvolvimento filosófico da Alemanha."[948]

Tendo assim aceitado (de forma ainda frágil, é verdade) uma concepção não idealista de história universal – com base em graus de desenvolvimento de forças produtivas – , Marx partiu para a exposição do que seria uma prototeoria do conflito entre as forças produtivas e as "relações de produção" (termo ainda inexistente).

Comentando a doutrina dos saint-simonianos (corrente política bastante demarcada pelo elogio ao crescimento das forças produtivas), Marx expressou que a burguesia criou *contra a sua vontade e inconscientemente* [*wider ihren Willen und bewusstlos*] forças produtivas gigantescas, e, com isso, teria criado também as condições para a superação de sua própria ordem. Assim como a burguesia teria criado o proletariado, ela teria criado, pela indústria, as condições materiais para a superação da sua própria indústria.

---

[947] *Idem, ibidem*, p. 437. Veremos à frente que a noção de "história universal" tem de ser empregada com cuidado.

[948] *Idem, ibidem*, pp. 437-38. É praticamente desnecessário afirmar que tal citação serviria muito bem contra o fenômeno burocrático que se apoderou da URSS em meados dos anos 1920 e concebeu a possibilidade de se atingir nacionalmente o socialismo. Curiosamente, ao final da vida (1877) Marx tratou da questão fazendo referência exatamente ao caso russo. Ao tratar de uma resenha russa ao seu capítulo XXIV de *O capital* (resenha escrita por M. Joukowski), Marx afirmou o seguinte: "Ele [Joukowski] tem de metamorfosear meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental numa teoria histórico-filosófica de um caminho geral fatalmente imposto a todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que se encontrem [...]". Cf. MARX, K., "À la rédaction de *Отечественные записки*". *In MEGA2*, 1.25, Berlim: Dietz, 1985, p. 116.

Nesse trecho, Marx elogia a noção de "associação" [*Assoziation*], propagada pelos saint-simonianos, contra a de "concorrência", e chega à concepção de que as forças produtivas industriais, cada vez mais interdependentes, entrariam em choque com o invólucro capitalista. Tal choque e sua inevitável ruptura levariam ao estabelecimento de uma sociedade superior (todavia, ainda caracterizada como "humana"). Diz Marx:

> "Hoje eles [os proletários] ainda são seus [da burguesia] escravos, nos quais ela nada vê senão portadores (ferramentas) da sua busca egoísta (suja) por lucro, amanhã eles romperão suas correntes e se mostrarão portadores [*Träger*] de um desenvolvimento humano que explodirá a indústria [capitalista], [um desenvolvimento humano] que apenas assumiu a casca imunda [burguesa], que parecia sua essência, até [o momento em] que o núcleo humano [*menschliche Kern*] ganhasse poder suficiente para estourá-la e aparecer em sua própria forma [...]."[949]

Veremos nos próximos capítulos, com mais calma, esses elementos ainda mal traçados de uma teoria da história se delinearem melhor, num fundo filosófico superior, com o abandono da noção de "essência humana". Temos aqui a protodefinição do conflito entre forças produtivas e relações de produção, algo muito significativo.

Todavia, se na resenha crítica a List a noção de "essência humana" ainda se mantém (a despeito da constatação de que a burguesia também faz uso de algo similar), no próximo documento do primeiro semestre de 1845 (ou da virada do primeiro para o segundo) ocorre uma primeira *rachadura grave* nessa noção, com claro e consciente afastamento da ideia de "gênero" humano.

12.2. As teses *Ad Feuerbach*

Há discussão quanto ao sentido expresso no nome dessas teses. Alguns consideram que "*Ad Feuerbach*" – o que simplesmente consta no original de Marx – poderia ser traduzido como "*sobre* Feuerbach" ou como "*contra* Feuerbach". A nosso ver, a tradução mais simples e fiel seria simplesmente "A Feuerbach". Ela mantém certa dubiedade original. As teses são certamente "contra" Feuerbach, mas abusar na contrariedade pode ser um

[949] *Idem, ibidem*, p. 438.

exagero. Marx, pela primeira vez, afasta-se intelectualmente de Feuerbach, mas o faz com um grau de vacilação, ou ao menos com dificuldades conceituais[950].

As teses não se referem a Stirner uma só vez, mas, a nosso ver, o afastamento nelas registrado em relação a Feuerbach dificilmente seria bem compreendido sem as reflexões apresentadas pelo autor de *O Único*[951]. As teses *Ad Feuerbach* somente foram publicadas *após* a morte de Marx. Ao que parece, este não lhes deu, ao longo da vida, a importância que depois adquiriram (Marx não se referiu a elas em qualquer documento público ou privado conhecido). A publicação foi – apesar das modificações – obra louvável de Engels, o qual as anexou, sob o nome de *Thesen über Feuerbach* [Teses sobre Feuerbach], à sua brochura *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1888). Aqui nos valeremos do texto original de Marx, sem realizar comparações com a versão de Engels. Para facilitar, faremos referência aos manuscritos de Marx simplesmente como *teses*[952]. A estrutura das teses de Marx copia, talvez com propósito um pouco irônico (enquanto paródia), as teses antes escritas por Feuerbach[953].

Nessas teses de Marx se registra, em linhas gerais, *um tipo de afastamento* em relação a Feuerbach similar ao observado na brochura *Os Últimos Filósofos*, de Heß (analisada por nós no capítulo anterior). É a exigência de que o autor de *A Essência do Cristianismo* pare de "interpretar" o mundo e passe à ação transformadora. Todavia, em suas

[950] Como falamos, "Ad Feuerbach" é o que consta no original. Cf. MARX, K., "Ad Feuerbach". *In MEGA2* IV.3, Berlim: Dietz, 1998, p. 19. Quem traduz para "sobre Feuerbach" [*über Feuerbach*] é Engels, na primeira publicação dessas teses, em 1888. Sílvio Marques relembra das cartas de Cícero "Ad Brutum" (às vezes traduzidas como "Contra Brutus") e "Ad Catilinam" (às vezes, "Contra Catilina") para reforçar o caráter da *contrariedade*. Cf. MARQUES, S. C. M., "Questões filosóficas decorrentes das traduções das *Teses sobre Feuerbach*", *in Revista Crítica Marxista,* n. 35, São Paulo: Fund. Ed. UNESP, 2012, p. 137. Todavia, a preposição latina "Ad" na maioria das vezes não expressa uma contrariedade necessária, mas simplesmente a noção dativa de "para" ou "a" alguém (veja-se os diversos exemplos de uso em Cícero, Horácio, Virgílio e outros em SOUZA, F. A., *Novo Diccionario Latino-Portuguez*. Rio de Janeiro/São Paulo/Belo Horizonte: Francisco Alvez & Cia., 1916, p. 14). Nesse sentido, o "Ad Feuerbach" melhor seria traduzido por "A Feuerbach", no sentido de algo dirigido a Feuerbach (como uma carta crítica, porém respeitosa).

[951] O que não significa dizer que Marx teria se tornado "stirneriano". Dizemos apenas que a obra de Stirner fez Marx refletir mais seriamente sobre problemas reais da filosofia de Feuerbach. Como resultado, Marx propôs – um semestre depois – outra coisa, diferente do apresentado por Stirner.

[952] Labica comenta que o termo "teses" não era usual em 1845, todavia parece se esquecer do título da obra de Feuerbach ["Vorläufige **Thesen** zur Reform der Philosophie"]. É verdade que Marx – na carta de 13 de março de 1843 a Ruge – referiu-se apenas aos "aforismos" [*Aphorismen*] de Feuerbach, mas isso não necessariamente desabona o uso do termo "teses". Seja como for, a referência a "teses" tornou-se corriqueira após a publicação por Engels.

[953] Nas "Teses provisórias para a Reforma da Filosofia", de Feuerbach, cada "tese" está dividida por uma linha ou tracejado. Entretanto, as teses não estão numeradas (ver em FEUERBACH, L., "Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie". *In Sämmtliche Werke, op. cit.*). Já nos "Princípios da filosofia do futuro", também de Feuerbach, as "teses" apresentadas estão numeradas, exatamente como depois fez Marx. O diálogo entre a estrutura desses três documentos é mais do que evidente.

teses Marx *vai além de Heß*, pois registra a negação à noção de "gênero" [*Gattung*] e parece se referir a outra ideia de "essência humana". A reflexão de Marx não está voltada à concepção de uma sociedade ideal, mas à compreensão da atividade prática no presente.

Apesar de negar a noção de "gênero", Marx ainda não registra aí uma compreensão da contradição existente no presente (como fará na chamada *Ideologia Alemã*, com Engels). Nota-se nelas uma subsistência frágil da noção de "essência", querendo apontar para algo a mais. *O conteúdo almejado, a nosso ver, vai um pouco além da forma de expressão*[954]. Ainda que nas teses se pretenda um "novo materialismo", este ainda demorará cerca de um semestre a nascer[955]. As teses estão localizadas em algum lugar – ou um não lugar – entre o abandono do feuerbachianismo e o encontro de uma nova concepção de história. É como estar sob a soleira da porta que separa dois mundos.

Vejamos em maiores detalhes tese a tese.

***

A primeira tese

> "1)
> A principal deficiência de todo materialismo até hoje (incluindo o de Feuerbach) é que o objeto [*der Gegenstand*], a efetividade [*die Wirklichkeit*], a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] só são apreendidos sob a forma de *objeto* [Objekts] *ou de contemplação* [Anschauung]; mas não como *atividade* [Thätigkeit] *humana sensível*, *praxis*; não subjetivo [*nicht subjectiv*]. Daí o lado *ativo* [thätige *Seite*] se desenvolver abstratamente, em contraposição ao materialismo, pelo idealismo – que naturalmente não conhece a atividade efetiva, sensível, enquanto tal. Feuerbach quer objetos [*Objekte*] sensíveis – realmente diferentes dos objetos do pensamento [*Gedankenobjekten*]: mas ele não entende a atividade humana em si como atividade *objetiva* [gegenständliche]. Em *A Essência do Cristianismo*, portanto, ele considera apenas o comportamento teórico [*theoretische*] como genuinamente humano [*echt menschliche*], enquanto a praxis é apenas apreendida e fixada em sua forma de manifestação judaica suja. Ele não entende assim o significado das atividades 'revolucionária' [*'revolutionairen'*] e 'prático-crítica'."[956]

[954] Nesse quesito, parece-nos relativamente correto L. Althusser, ao afirmar, no prefácio de 1965 a *Pour Marx*, que "[a]s 'Teses sobre Feuerbach' [...] marcam a borda anterior extrema desse corte, o ponto onde, na antiga consciência e na antiga linguagem, portanto em fórmulas e *conceitos necessariamente desequilibrados e equívocos,* aponta já a nova consciência teórica". Cf. ALTHUSSER, L., *Por Marx*, *op. cit.,* p. 24.

[955] Posição similar em HEINRICH, M., *Wissenschaft vom Wert*. *op. cit.,* p. 127.

[956] Cf. MARX, K., "Ad Feuerbach", op. cit., p. 19. Aqui manteremos, conforme o original, a grafia alemã antiga (como em "*thätigkeit*", "*subjectiv*", por exemplo). Para além de grafar no texto o original do que

Essa primeira tese, a maior de todas, contém vários elementos que reaparecerão nas demais. Ainda assim, é falso que contenha *todos* os elementos das demais teses[957].

"Todo materialismo até hoje", na boca de alguém como Marx, deve ser compreendido literalmente: o materialismo desde os gregos (Demócrito e Epicuro) até os franceses modernos (e, após estes, Feuerbach, literalmente evocado). Haveria neles uma "deficiência" ou "falha" [*Mangel*] advinda do fato de apreenderem a efetividade ou realidade [*Wirklichkeit*] apenas sob a forma da contemplação [*Anschauung*]. Tratar-se-ia da perspectiva do sujeito que observa um objeto [*Objekt*] sem compreendê-lo como *produto da atividade* [*Tätigkeit*]. Marx, aqui, curiosamente, realiza uma diferenciação – impossível de ser traduzida em português – entre "objeto" como *Gegenstand* e "objeto" como *Objekt*. O primeiro diz respeito a "efetividade" ou "mundo objetivo"; o segundo, a *algo contraposto a um sujeito*, dado à sua intuição (como algo que o indivíduo alcança com a mão, para utilização). Em suma, Feuerbach jamais apreenderia o mundo em forma "não subjetiva" [*nicht subjectiv*]; sua perspectiva seria a analítica do sujeito individual e isolado, preso a um plano cartesiano onde não haveria história. A concepção que Marx ora começa a defender parece *prescindir do sujeito*; nada tem a ver com *filosofias da consciência*. A partir dessa concepção brotará – veremos nos próximos capítulos – uma nova concepção de história. Assim, a rigor, a contraposição que se registra aqui é entre *uma concepção assentada na relação sujeito-objeto, de um lado, e uma concepção que prescinde filosoficamente de tal relação, do outro*[958].

Assim como defendera M. Heß, Marx quer que Feuerbach saia da *teorização* subjetiva e parta para a ação revolucionária. O termo "teoria" é transliteração do grego *θεωρία*, que significa literalmente "olhar", "mirar", "contemplar". Feuerbach, para Marx, *só teorizaria* (contemplaria o mundo), pois consideraria a atividade coisa "inferior". Na tese, a noção de "atividade" tem um duplo sentido. Em parte, parece referência à atividade cotidiana

julgamos importante, pouco ou nada nos ateremos à discussão filológica ou especificamente filosófica dos diversos termos utilizados. Embora discordemos de alguns elementos da tradução de Sílvio Marques, este nos apresenta um rico conjunto de informações sobre os diversos termos filosóficos (em seu artigo "Questões filosóficas decorrentes das traduções das *Teses sobre Feuerbach*", acima citado).

[957] Como em grande medida dá a entender Labica, em seu citado livro *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx*.

[958] A relação sujeito-objeto com que Feuerbach trabalha é derivada de *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Ainda assim, é claro – e vimos com um pouco mais de calma no capítulo quarto –, tal fundamentação é filosoficamente anterior (baseia-se em Aristóteles e sua noção de sujeito como *hypokeímenon*). Tal compreensão se desenvolve historicamente; tem um novo ponto na modernidade com Descartes e só depois (passando, entre outros, por Kant) deságua em Hegel.

de *produção* ou *comércio* (atividade "judaica"), e, em parte, é referência à prática política, *praxis*, enquanto "atividade revolucionária".

A nosso ver, não à toa Marx começa a se voltar contra Feuerbach no mesmo momento em que critica o materialismo francês (que por tantas páginas elogiou pouco antes, em *A Sagrada Família*). A contraposição a "todo o materialismo" desabona leituras simplistas – muito correntes – que veem no conjunto da história da filosofia uma suposta luta entre materialismo e idealismo (e sustenta que Marx seria um continuador do primeiro). O que o autor começa a conceber – e proporá pouco adiante, com Engels – está *além dessa dicotomia simplista entre "idealismo" e "materialismo"*, pois nela o "materialismo" é também algo idealista (assentado na perspectiva analítica do sujeito idealizador).

A segunda tese

> "2)
> A questão – condiz com o pensamento humano uma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] [?] – não é uma questão teórica, mas uma questão *prática* [praktische]. Na praxis o homem deve provar [*beweisen*] a verdade, isto é, a efetividade e o poder, a mundanidade [*Diesseitigkeit*] do seu pensamento. A discussão sobre a efetividade ou não efetividade [*NichtWirklichkeit*] do pensamento – isolada da praxis – é uma questão puramente *escolástica* [scholastische]."[959]

Todas as discussões filosóficas sobre a possibilidade ou não de o pensamento alcançar uma verdade objetiva seriam, para Marx, "escolásticas", *se afastadas da prática*[960]. O ponto alto do escolaticismo, como se sabe, é a produção filosófica católica de São Tomás de Aquino (aliás, vinculado à tradição aristotélica). "Escolástica" diz respeito, aqui, a discussão meramente abstrata e, por isso, metafísico-religiosa.

Há aí um imperativo da *atividade* (*praxis*) como critério da verdade. Marx está a favor do lema fáustico "*im Anfang War Die Tat*" [no começo era a ação], contra o bíblico "no começo era o verbo". O *agir* – não o *falar* – é o determinante. Não haveria verdades objetivas *a priori*: uma ideia só *se comprovaria* correta *ao se realizar praticamente na história*. Marx

[959] Cf. MARX, K., "Ad Feuerbach", *op. cit*., p. 20. O "*Diesseitigkeit*" é um pouco difícil de traduzir, pois não temos um substantivo literalmente equivalente em português. "*Diesseitig*" literalmente significa "deste lado", em oposição ao "outro lado", ou seja, ao "céu", ao "mundo divino". Daí "*Diesseitigkeit*" como "mundanidade" (muito embora esse termo português talvez correspondesse melhor ao alemão "*irdisch*", literalmente "terreno"). Traduzir por "terreno" nos forçaria, entretanto, a introduzir outro substantivo (como em "o caráter terreno"), pois "terreno" aí funcionaria como adjetivo (não há "terrenidade" do pensamento).

[960] A noção de "prática", aí, como se vê, é intercambiável com a de "praxis".

afasta a reflexão do indivíduo isolado e considera a *ação revolucionária* – das massas, infere-se – como única capaz de demonstrar uma "verdade". A noção de *atividade*, nessa tese, parece ter mais a ver com "prática revolucionária" (política) do que com o paradigma da "filosofia do ato", de M. Heß.

Ao aproximar a discussão feuerbachiana do escolatismo tomista (Tomás de Aquino), Marx, a nosso ver, não apenas *destaca o caráter idealista desse "materialismo"*; sobretudo, *aponta seu teor teológico e metafísico*. A filosofia feuerbachiana do "ser genérico" começa a ser vista pelo autor como *especulação místico-metafísica* – como argumentara Stirner e em parte admitira o próprio Heß (este, sem abandonar completamente o "ser genérico"). Marx parece assimilar a expressão stirneriana segundo a qual "nossos ateus são homens piedosos".

A terceira tese

> "3)
> A doutrina materialista da mudança das circunstâncias [*Umstände*] e da educação [*Erziehung*] esquece [*vergißt*] que as circunstâncias devem ser alteradas pelas pessoas e que o próprio educador deve ser educado [*der Erzieher selbst erzogen werden muß*]. Ela tem de, portanto [por esquecer disso, *RP*], dividir a sociedade em duas partes – uma das quais é colocada acima dela [da sociedade, *RP*].
> A coincidência [*Zusammenfallen*] entre a mudança das circunstâncias e da atividade humana, ou autotransformação, só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *praxis revolucionária*."[961]

Talvez Marx esteja aqui parcialmente influenciado pela crítica de Stirner à pedagogia (o que registrou-se também em Heß, como vimos, em *Os últimos filósofos*). Todavia, Marx vai além de Stirner. Sua proposição "antissubjetiva" ou "anticonsciência" (vide primeira tese) leva-o a se contrapor ainda mais aos materialistas franceses, partidários da doutrina das circunstâncias. Estes concebiam que seria preciso *educar* o "povo" (ou o "proletariado", tanto faz aqui) a respeito da verdadeira essência da humanidade, para que o "povo" então mudasse as circunstâncias (tornando-as mais "humanas"). Veja-se sobretudo Helvétius. Tal concepção seria falsa, por erguer *hierarquicamente* – disse Stirner – os pedagogos acima da sociedade. Seria sim preciso mudar as circunstâncias, mas isso *não passaria* por um tipo de "educação" ou "pedagogia" popular, e sim *coincidiria com a praxis*

[961] *Idem, ibidem*, p. 20.

revolucionária. A *praxis revolucionária* seria a noção que abarcaria a mudança das circunstâncias *e concomitantemente das atividades* (ou seja, das pessoas, sem erguer um setor especial acima da sociedade). Eis por que a *praxis revolucionária* seria ela mesma a *autotransformação*. A única "escola" necessária seria a do processo revolucionário.

A quarta tese

> "4)
> Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, a duplicação [*Verdopplung*] do mundo em religioso e mundano [*weltliche*]. Seu trabalho consiste em dissolver [*aufzulösen*] o mundo religioso em sua base secular. Mas o fato de que a base mundana se desprende de si mesma e um reino independente é fixado nas nuvens só pode ser explicado pela autorruptura [*Selbstzerrissenheit*] e pela autocontradição [*Sichselbstwidersprechen*] dessa base mundana. Ela própria deve ser entendida [*verstanden*] então, em si mesma, em sua contradição, e revolucionada na prática. Assim, depois de que, por exemplo, a família terrena foi descoberta como o segredo da sagrada família, deve então a primeira ser destruída [*vernichtet*] teórica e praticamente."[962]

O primeiro elemento a se destacar é o apontamento de limites à noção feuerbachiana de "autoalienação". Para Marx, meramente esclarecer os homens a respeito da "alienação" nada adiantaria, pois a base secular que a sustentaria se manteria fechada à compreensão.

A nosso ver, aqui começa a ser colocada em questão a noção de "essência". Afinal, se o que era compreendido antes como "essência" – a "base secular", projetada como "alienação" no feuerbachianismo – é agora considerado *autocontraditório*, como não deduzir nela a existência de um "não-ser", uma "não-essência"? Como seguir falando meramente de "ser" se se admite uma *contradição*, portanto, uma relação entre dois tipos diferentes e opostos de ser[963]? Nas próximas teses, Marx ainda trabalhará com a noção de "essência", mas tal conceito, a nosso ver, está com os dias contados, dado o que transparece agora.

Ainda que se comente a existência de uma *contradição* na base secular do mundo, não se dá aqui explicação a isso. Seu deciframento caberá à chamada *Ideologia Alemã*. Talvez por isso a noção de "essência" ainda tenha sobrevida.

---

[962] *Idem, ibidem*, p. 20. Com o perdão do sofrível de "mundo mundano", mas o "*weltliche Welt*" é do original.

[963] Uma contradição é propriamente o transpassamento entre dois gêneros, o ser e o não-ser.

A quinta tese

> "5)
> Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, quer a contemplação [*Anschauung*]; mas ele não entende a sensibilidade como atividade [*Thätigkeit*] sensível, prática e humana."[964]

Aqui, em grande medida, repete-se o apresentado na primeira tese. Note-se essa pequena ressalva, em defesa de Feuerbach: ele "não estava satisfeito" com o pensamento abstrato (*i.e.*, com o hegelianismo). Agora resume-se apenas nisso o "avanço" de Feuerbach (que Marx acompanhou): um "não estar satisfeito". Pouco parece ter restado do Feuerbach que nos *Cadernos de 1844* era "o único vitorioso sobre Hegel".

A sexta tese

> "6)
> Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana* [*menschliche* Wesen]. Mas a essência humana não é nenhum abstrato inerente ao indivíduo. Em sua efetividade [*seiner Wirklichkeit*], ela é o conjunto [*das ensemble*] das relações sociais [*gesellschaftlichen Verhältnisse*].
> Feuerbach, que não assume a crítica [*die Kritik*] dessa essência efetiva, é portanto forçado a:
> 1) abstrair do curso histórico e fixar o temperamento religioso em si, e pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado* [isolirt].
> 2) A essência, portanto, só pode ser entendida como 'gênero' [*'Gattung'*], como uma universalidade interna, muda, que conecta *naturalmente* [*natürlich*] os muitos indivíduos."[965]

Essa tese exige atenção. Nela, a nosso ver, são revelados avanços e limites importantes no pensamento de Marx.

Feuerbach, diz aí o autor, apenas dissolveria a essência religiosa na "humana" (tema da quarta tese). Mas essa "essência humana" não existiria dentro de cada indivíduo isolado, inerente e abstratamente. Ela não seria algo *identitário*. A "essência humana efetiva" seria propriamente *relacional*: o "conjunto das relações sociais". Assim, Marx parece conceber aqui dois tipos de "essência humana", uma falsa e uma "efetiva".

---

[964] *Idem, ibidem*, p. 20. A grafia de "*Thätigkeit*" segue o original alemão de Marx.
[965] *Idem, ibidem*, pp. 20-21. A grafia alemã antiquada segue o original.

Devido ao fato de partir metodologicamente do indivíduo isolado (tema da primeira tese), Feuerbach abstrairia o curso histórico e projetaria a falsa essência individual como alienação religiosa "em si". A "essência humana" falsa seria esse algo interno, "mudo" (ou seja, não contraditório), que conectaria *naturalmente* os indivíduos: o "gênero" [*Gattung*]. Curiosamente, essa essência equivocada seria demarcada por uma "naturalidade" aparentemente biológica ("gênero humano")[966]. O "gênero" seria um tipo de capa geral falsa que encobriria os diversos indivíduos isolados. Na realidade – e ficará mais claro nas teses à frente –, trata-se do medíocre indivíduo burguês apenas travestido, apresentado com um pouco de esplendor e grandeza. A filosofia de Feuerbach seria na realidade afeita ao pensamento burguês, que *naturaliza* e *a-historiciza* tudo, e, ainda que finja o contrário, parte sempre efetivamente do indivíduo isolado. Temos com essa crítica *um avanço intelectual fundamental da parte de Marx*.

Com base nessa tese, parte dos comentadores tenta salvar um traço *essencialista* ou *substancialista* no pensamento do autor. Afinal, ele próprio não teria dito que "a essência humana [...] é o conjunto das relações sociais"? Para tais comentadores, haveria aqui apenas uma melhoria ou avanço *do mesmo conceito* apresentado nas obras anteriores. Entretanto, o próprio Marx aponta limites a essa "essência efetiva", pois diz que ela *tem de ser criticada* (e o erro de Feuerbach consistiria justamente *em não fazê-lo*). O que significaria "criticar" a "essência humana" efetiva? A nosso ver, tirá-la da abstração, determiná-la negativamente (na linha do que aparece na quarta tese, ou seja, por meio da compreensão de sua *contradição* e sua revolução prática).

Quando Marx se vale aqui da noção de "essência" temos na realidade um recurso à abstração *com propósitos didáticos*. O autor visa a deixar claro – talvez a um interlocutor imaginário advindo do feuerbachianismo – que se deve *deslocar a análise do âmbito dos indivíduos ("essência humana") ao âmbito da sociedade ("essência social").* A "essência social" ou o "ser social" aí pressupostos são apenas uma metáfora para "sociedade" ou "comunidade". O uso de tais termos *não significa que Marx acredite na verdadeira existência de um "ser" – como um ser vivo – "social".* A nosso ver, a noção metafórica de "ser social", raramente empregada por Marx, *é aceitável para fins didáticos*, na medida em que aponta

[966] Aqui pode-se inferir que a contraposição é entre algo "natural-antropológico" e algo social-relacional.

uma inversão metodológica que nega a naturalização e a-historicização dos conceitos. E, sobretudo, é tal "ser social" que deve ser *criticado*[967].

A sétima tese

> "7)
> Feuerbach não vê, portanto, que o 'temperamento religioso' é ele próprio um produto social [*gesellschaftliches Produkt*], e que o indivíduo abstrato [*abstrakte Individuum*] que ele analisa pertence a uma determinada forma [*bestimmten Gesellschaftsform*] de sociedade."[968]

O indivíduo abstrato de Feuerbach, supostamente fora da história, bem como sua noção de "alienação", proviriam na verdade das concepções de uma sociedade *muito bem determinada*. Qual? Veremos à frente que se trata da sociedade burguesa.

A oitava tese

> "8)
> Toda vida social é essencialmente *prática* [*wesentlich* praktisch]. Todos os mistérios [*Mysterien*] que induzem a teoria ao misticismo [*Mysticism*] encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa praxis."[969]

O texto pouco necessita de comentário; relaciona-se, a nosso ver, à segunda tese, a respeito da falsidade de uma "verdade objetiva" *a priori*, isolada da prática. Aqui entretanto a "prática" não se refere apenas à *praxis revolucionária*, mas indica também uma "vida social" (com o que se denota certo caráter produtivo, ainda que pouco claro).

---

[967] No prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política*, registra-se a célebre afirmação de Marx, com o mesmo propósito didático: "Não é a consciência das pessoas que determina seu ser, mas, ao contrário, seu ser social [*gesellschaftliches Sein*] que determina sua consciência". Cf. MARX, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. *In MEW*, vol. 13, Berlim: Dietz, 1961, p. 9. Vê-se aí novamente a preocupação *metodológica* de Marx. Este aponta que, para a análise, não se deve partir do que os indivíduos dizem ou pensam sobre si mesmos – aliás, o que também é afirmado em *O Dezoito de Brumário* –, mas sim das *relações sociais*. O que seriam essas "relações sociais" entretanto não se sabe nem se pode saber, em tal abstração. *Elas não existem em si e por si*. Trata-se de algo a ser analisado (criticado) em cada caso, em cada modo de produção, em cada formação econômica concreta. Concluir daí que exista um abstrato "ser social" trans-histórico é justamente reconduzir o pensamento de Marx ao que ele está negando na sexta tese. Um bom exemplo desse equívoco pode ser observado nas posições da escola lukacsiana, para a qual haveria três formas de "ser", o "inorgânico", o "orgânico" e o "social". Apesar dos "saltos ontológicos" entre elas, estariam vinculadas entre si porque o "ser" seria "unitário". Assim, jogado pela janela junto com a "essência individual", o idealismo retorna triunfante pela porta da frente, enquanto "ser social".

[968] *Idem, ibidem*, p. 21.

[969] *Idem, ibidem*, p. 21.

A nona tese

> "9)
> O mais elevado a que chega o materialismo contemplativo [*anschauende*], isto é, o materialismo que não apreende a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] como uma atividade prática [*praktische Thätigkeit*], é a contemplação [*Anschauung*] dos indivíduos singulares [*einzelnen Individuen*] e da sociedade civil [*bürgerlichen Gesellschaft*]."[970]

Temos aqui, finalmente, a constatação de que a perspectiva "materialista" feuerbachiana é, na realidade, *a perspectiva do indivíduo da "sociedade civil"*, ou seja, do indivíduo da sociedade burguesa[971].

A décima tese

> "10)
> O ponto de vista [*Standpunkt*] do antigo materialismo é a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social [*die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit*]."[972]

Reforça-se que o ponto de vista do materialismo feuerbachiano e francês seria a posição contemplativa do *indivíduo burguês*, atomizado, membro da sociedade civil. Aqui também, como na sexta tese, busca-se inverter a perspectiva, defendendo que se deve partir da sociedade, não do indivíduo. A nosso ver, a forma de expressão de Marx novamente não é das mais felizes; ele busca expressar, *com os instrumentos que tem então à disposição*, um *conteúdo* superior.

A décima primeira tese

> "11)

---

[970] *Idem, ibidem*, p. 21.

[971] Com o perdão da repetição: os termos "sociedade civil" e "sociedade burguesa" são sinônimos (assim como "cidade" e "burgo", que dão base a tais termos). Ao menos não traduzidos redundantemente, como "sociedade civil-burguesa"...

[972] *Idem, ibidem*, p. 21.

> Os filósofos apenas *interpretaram* [interpretirt] o mundo de diferentes maneiras, o que importa é *transformá-lo* [verändern]."[973]

Essa é certamente a mais famosa das teses. Considerando-se o apresentado nas demais, ela nada tem de muito novo. É forte pela síntese, mas diz menos do que boa parte das teses anteriores. Trata-se da defesa da transformação como critério da verdade, mas – se isolada do resto – pode facilmente descambar num militantismo irrefletido, alheio à postura de Marx.

Considerando-se o problema apenas a partir dessa tese, o autor poderia ser circunscrito ao limite de Heß, que meramente exigia de Feuerbach a ação "transformadora", não mais a interpretação. Todavia, como vimos, no *conjunto* das teses Marx começa a ir filosoficamente *além* de Heß *pela primeira vez*, ao se contrapor claramente à noção de "gênero" e ao trincar a de "essência". Deve-se tomar cuidado no uso isolado da décima primeira tese.

***

As teses *Ad Feuerbach*, como falamos, registram uma contradição entre a frase pela qual Marx até então se expressa e um novo conteúdo gestado. Este também fora registrado na crítica a List, na concepção de que certas forças produtivas se contrapõem a um determinado envólucro social. Aqui vê-se uma nova noção de *atividade* [*Tätigkeit*] prática. Ela não tem mais o sentido da "filosofia do ato", de M. Heß (sentido apropriado por Marx e expresso como programa nos *Cadernos de Paris*). Ou seja: não se entende aqui por "atividade" um tipo de produção ideal, proposto para uma sociedade futura, em que o "gênero" humano se expressaria graças a um trabalho "desalienado" e "prazeroso" (em que haveria uma identificação do sujeito produtor com seu objeto produzido, e, além disso, dos diversos produtores entre si). A noção de "atividade", agora, não é componente de um programa "socialista verdadeiro". Ela faz referência a "prática revolucionária" ou a "atividade social" (como "vida social", meramente produtiva e reprodutiva, independentemente de saber se é "alienada" ou "desalienada"). Não há mais uma "filosofia do ato" idealista, mas a consideração de que é a atividade *cotidiana* que cria a efetividade. O termo não abarca um futuro desejado, mas *o presente que se desenrola sob nossos olhos*.

[973] *Idem, ibidem*, p. 21. A grafia alemã antiquada segue o original de Marx.

Isso tudo se expressa numa linguagem falha, pois há referência a "essência humana". A despeito da clara negação do conceito de "gênero" [*Gattung*] – um significativo avanço intelectual –, Marx se expressa favorável a uma "humanidade social" [*gesellschaftliche Menschheit*]. Como vimos, isso deve ser compreendido sobretudo em sua forma *metafórica e didática*, visando a expressar uma metodologia inversa à de Feuerbach. Todavia não deixa de ser – a nosso ver – um registro da *dificuldade de expressar um novo conteúdo por meio de um instrumental conceitual antiquado*.

Engels parece-nos correto ao afirmar que as teses são "o primeiro documento em que está depositado o gérmen genial [*geniale Keim*] da nova visão de mundo [*Weltanschauung*]"[974]. Preferimos entretanto a metáfora da porta que se abre. Marx está em sua soleira. A porta não contém tudo o que vem depois (diferentemente do que dá a entender a metáfora naturalista do "gérmen"). Ela apenas permite deixar o velho ambiente para trás e adentrar o novo. Marx e Engels adentrarão o novo na virada de 1845 para 1846, e, para apreendê-lo, terão de criar uma *série de novos conceitos*. Veremos na análise da chamada *Ideologia Alemã.*

[974] ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*. *In MEW*, vol. 21, *op. cit.,* p. 264. O termo "visão de mundo" não é dos melhores, justamente porque contém a ideia de "contemplação" [*Anschauung*], criticada nas próprias teses.

Capítulo 13 – Introdução à chamada *Ideologia Alemã*

A partir de abril de 1845, Engels e Heß também se instalaram em Bruxelas (Bélgica), em residências vizinhas e próximas à do casal Marx. Seu intuito era o de desenvolver, em diversos sentidos, junto com Marx (e possivelmente Feuerbach, aguardado em Bruxelas, como vimos), concepções comunistas-humanistas.

Entretanto, não é possível dizer que as relações entre Marx, Engels e Heß fossem já das mais harmônicas possíveis. Comentamos no capítulo anterior que Marx, ao final do primeiro semestre de 1845, iniciou a elaboração de críticas sérias às noções feuerbachianas de "gênero", "essência" e "homem". Engels, que à época finalizava seu importante livro *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, parecia mais interessado em *descrever* as condições de vida do proletariado urbano do que em registrar filosofemas demarcados por amor e humanismo[975]. Datam daí, curiosamente, alguns problemas menores entre Engels e Heß[976].

Mas se havia nesse momento certas tensões entre Marx e Engels, de um lado, e os representantes do "socialismo verdadeiro" (como Heß), de outro, elas não eram profundas o suficiente para impedir um trabalho comum. Pelo contrário, em toda parte buscava-se a cooperação, como se vê pela frente de trabalho estabelecida entre Marx, Engels, Heß, Grün, Püttmann e Lüning.

Tais condições favoráveis, entretanto, começaram a ser minadas. Destaque-se, quanto a isso, os acontecimentos da segunda metade do segundo semestre de 1845. Entre julho e agosto de 1845, Marx e Engels foram à Inglaterra para fins de pesquisa – no caso de Marx, sobretudo visando à produção da obra de crítica da "economia nacional" e da política,

[975] *Die Lage der Arbeitenden Klasse in England* [A situação da classe trabalhadora na Inglaterra] foi publicada no primeiro semestre de 1845 em Leipzig, pela editora de O. Wigand. Ainda que focada em retratar as condições de vida dos trabalhadores ingleses – sem grande especulação filosófica, portanto –, a obra apresenta um prefácio à primeira edição com teor feuerbachiano.

[976] Heß criara, ainda em solo alemão, uma revista chamada *Gesellschaftsspiegel* [Espelho da Sociedade]. Tal revista foi publicada até 1846 e contou com 12 edições. Engels foi convidado desde o primeiro momento a editá-la conjuntamente. Dela participaram, além do "socialista verdadeiro" H. Püttmann, também Rudolf Matthäi (ambos serão criticados na chamada *Ideologia Alemã*) e o socialista Heinrich Bürgers (1820–1878) (que terá importante atuação durante a Revolução de 1848, ao lado de Marx, e papel de destaque na Liga dos Comunistas), entre outros. Já o primeiro editorial da *Gesellschaftsspiegel* (janeiro de 1845) foi motivo de disputas entre Engels e Heß, pois o segundo intentava dar mais destaque a um romantismo humanista de tipo feuerbachiano (o "verdadeiro socialismo") e o primeiro – no exato momento em que escrevia carta a Marx elogiando algumas críticas de Stirner ao humanismo feuerbachiano – pretendia destacar apenas as condições de vida dos trabalhadores. Após as discussões em torno do editorial, apenas Heß manteve-se como editor da revista.

combinada com o editor Leske – e estabelecimento de contatos políticos. Na biblioteca de Manchester, além de W. Petty, Thomas Tooke (1774–1858), Thomas Cooper (1759–1839) e William Cobbet (1763–1835), Marx e Engels leram também, pela primeira vez, o "ricardiano de esquerda" W. Thompson. Data daí, inclusive, a adesão dos autores à chamada "teoria do valor", antes criticada por eles mesmos (veja-se o nosso capítulo sobre os *Cadernos de Paris*)[977]. Serão fundamentais também algumas das leituras sobre a formação histórica do capitalismo (a partir, sobretudo, de Frederick Morton Eden [1766–1809] e de John Wade [1788–1875]). Em Londres, Marx e Engels estabelecem contato com o líder cartista de esquerda George Julian Harney (1817–1897) (com quem tentarão, no início de 1850, criar uma organização comunista propriamente internacional), bem como com W. Weitling e demais dirigentes da Liga dos Justos (que depois se tornará Liga dos Comunistas, onde Marx e Engels militarão até o início dos anos 1850). Ao que parece, na Inglaterra eles têm contato com um movimento do operariado fabril bastante mais avançado do que o francês (ainda espalhado em pequenas empresas e envolto em teias do artesanato)[978].

Tudo isso, entretanto, apesar de importante, não nos parece suficiente para explicar o afastamento de Marx e Engels em relação ao "socialismo verdadeiro". Algo que pode ter precipitado o afastamento é a série de artigos jovens-hegelianos na revista *Wigands Vierteljahrsschrift* [Trimestral de Wigand]. Já nos valemos *en passant* de alguns desses artigos, ao final do capítulo sobre Stirner. A revista trimestral de Wigand publicou, em julho de 1845, um frágil texto de Feuerbach em resposta a *O Único,* de Stirner[979]. Após isso, em setembro de 1845, a mesma publicou um ácido artigo de Bauer contra Feuerbach (o já referido "Características de Ludwig Feuerbach"), mas também repleto de críticas a Heß e com um item dedicado apenas à resposta a *A Sagrada Família*, de Marx e Engels[980]. Stirner, no mesmo terceiro volume da revista de Wigand (setembro de 1845), rebateu com relativa

[977] A adesão à chamada "teoria do valor", particularmente em sua forma derivada da teoria de D. Ricardo, permitiu a Marx e a Engels entender que entre salário e lucro há uma relação inversamente proporcional. Ainda que ambos possam crescer em *absoluto* conjuntamente, todo aumento nos salários implica *relativamente* uma diminuição dos lucros capitalistas, e vice-versa.

[978] A organização que Marx e Engels tentarão criar com Harney (pela ala à esquerda dos cartistas ingleses) e Adam e Vidil (pelos blanquistas franceses) se chamaria SUCR (Sociedade Universal dos Comunistas Revolucionários). Apesar de esboçados seus estatutos, tal sociedade não foi efetivamente estabelecida devido à explosão da Liga dos Comunistas em 1850 (conflito de Marx e Engels com a fração Willich-Schapper). Ver DRAPER, H., *Karl Marx's Theory of Revolution.* Volume 3, parte IV, capítulo 12, New York: Monthly Review Press, 1986.

[979] Ver FEUERBACH, L., "Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'". *In Wigands Vierteljahrsschrift*, segundo volume, *op. cit*.

[980] Ver BAUER, B. (publicado anonimamente), "*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*". *In Wigands Vierteljahrsschrift*, terceiro volume, *op. cit.*

facilidade as resenhas a seu livro (particularmente a de Feuerbach, acima comentada, mas também a de Heß, *Os Últimos Filósofos*, comentada por nós, e a de Szeliga)[981].

Todos esses elementos reabriram uma discussão pública (ao menos entre os meios radicais alemães). Diferentemente do que pensaram Marx e Engels, seus antagonistas estavam vivos no debate[982]. No artigo "Características de Ludwig Feuerbach", Bruno Bauer, mesmo divergindo de Stirner, apoiou-se nele para atacar de uma só vez Feuerbach, Heß, Marx e Engels. O fato de terem sido nomeados parece ter forçado Marx e Engels à tréplica. É aí que parece se delinear o projeto do que (muito depois) será chamado de *Ideologia Alemã*.

13.1. Para a história de produção da chamada *Ideologia Alemã*

Na realidade, o plano inicial de Marx, Engels e Heß – talvez concebido antes dos artigos publicados na revista de O. Wigand – consistia no estabelecimento de uma revista trimestral própria, para propagar o comunismo. Não sabemos como seria denominada[983]. Ao final de 1845, Heß foi à Alemanha em busca de editores para tal revista e obteve o compromisso de dois vestfalianos de uma mesma casa editorial: Julius Meyer (1814?–1878) e Rudolph Rempel (1815–1868), simpáticos ao "socialismo verdadeiro". Nos últimos dois meses de 1845, Marx e Engels passaram a trabalhar com afinco em suas críticas a Bauer e a Stirner (logo veremos melhor a cronologia disso).

Para a crítica de Marx e Engels a Bauer, poucas palavras pareciam necessárias imediatamente. Afinal, muito já fora dito em *A Sagrada Família* (e a tréplica dos autores, na nova revista, apareceria quase como um tipo de extensão do livro). Quanto a Stirner, entretanto, toda uma nova análise, cuidadosa e criteriosa, acabou se impondo. Em meio à resposta a Bauer, ao que parece, Marx e Engels julgaram ser necessário enfrentar de vez

---

[981] Ver STIRNER, M. [Anônimo], "Rezensenten Stirners". *In Wigands Vierteljahrsschrift*, terceiro vol., *op. cit.*

[982] Em carta de 17 de março de 1845 a Marx, Engels afirmou que *A Sagrada Família* desferira tal golpe contra os irmãos Bauer que estes "não conseguiriam responder uma palavra". Engels tratara-os por *caput mortuum.*

[983] As cartas trocadas entre Marx, Engels, Heß, G. Weerth, R. Daniels, Bernays e Weitling elucidam que todos produziam então artigos para essa revista a ser fundada. Decisivos para a compreensão do projeto de revista trimestral de Marx, Engels e Heß foram estudos de G. Golowina, publicados em 1980 (ver, quanto a isso, BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History of the Editions of Marx and Engels's "German Ideology Manuscripts"*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 94 *et ss*).

Stirner[984]. Este, como vimos, assombrava Marx e Engels há meses (quase um ano). Ao menos por duas vezes – como também vimos – a pena de Marx falhou ao ter de lidar publicamente com as críticas de Stirner à "essência humana".

Talvez por essa dificuldade frente ao "problema Stirner" o que hoje conhecemos como *Ideologia Alemã* seja, em grande medida (no quesito extensão, número de páginas), uma resposta a *O Único*. Cerca de dois terços da chamada *Ideologia Alemã* tratam de Stirner. A resposta de Marx e Engels a Stirner *é inclusive maior do que o já longo livro do próprio Stirner*[985]*!*

---

[984] Como já apontamos no início do capítulo sobre Stirner, a própria esposa de Marx comentou que o estímulo principal para a produção da chamada *Ideologia Alemã* foi a necessidade de responder a *O Único*, de Stirner.

[985] Apesar disso, a maioria dos comentadores brasileiros da obra de Marx não dá importância à produção de Stirner e à longa resposta de Marx e Engels. Com isso, perde-se a própria possibilidade de compreensão correta do desenvolvimento intelectual e político de Marx e Engels. O que estes criaram na *virada de 1845 para 1846* aparece à maioria dos estudiosos como um raio em céu azul. Dá-se portanto uma abordagem dogmática frente à própria obra de Marx e Engels. Veja-se por exemplo a recente biografia de Marx de autoria de José Paulo Netto. Segundo este, Marx e Engels teriam criticado Stirner em... *A Sagrada Família*. Cf. NETTO, J. P., *Karl Marx, uma biografia.* São Paulo: Boitempo, 2020, p. 133. Em *A Sagrada Família*, entretanto, Stirner não é citado uma única vez (e, curiosamente, Marx e Engels apoiam-se no jornal *Couleur Berlinense*, no qual Stirner publicava, para criticar Bauer e seu grupo. Stirner estava rompido com Bauer desde 1843. Possivelmente temos na *Sagrada Família* mais uma "frente única" de Marx e Engels com Stirner do que uma crítica). Há muitas décadas, entretanto, estudiosos internacionais da obra de Marx chamam a atenção para a importância do diálogo intelectual entre Marx e Engels, de um lado, e Stirner, de outro, no desenvolvimento da "concepção da história" apresentada na chamada *Ideologia Alemã*. Pioneira foi a análise de H. Arvon, no início da década de 1950 (ARVON, H., "Une polémique inconnue: Marx et Stirner". *In Les temps modernes*, v. 7, 1951). Após isso, destaque-se o fulcral artigo (já citado) de Lobkowicz, "Karl Marx and Max Stirner", publicado em 1969. No mesmo ano, D. McLellan lança o seu estudo *The Young Hegelians and Karl Marx*, também já citado por nós, onde a questão é valorizada no capítulo sobre Stirner. Em seguida, Paul Thomas se dedica ao problema, em artigo homônimo ao de Lobkowicz (THOMAS, P., "Karl Marx and Max Stirner". *In Political Theory*, vol. 3, n. 2, Sage, 1975). Em 1981 foi realizada, pela primeira vez, uma análise geral da chamada *Ideologia Alemã a partir de sua ordem de redação* (iniciativa possibilitada pela edição "Probeband", de 1972). Tal análise, que deu grande destaque à polêmica entre Marx e Stirner, coube aos Sozialistische Studiengruppen [Grupos de Estudos Socialistas] (ver SOST, *Die Deutsche Ideologie, Kommentar*. Hamburgo: VSA, 1981). Em 1982, na introdução à sua própria edição inglesa da chamada *Ideologia Alemã*, C. Arthur deu atenção ao debate com Stirner. No mesmo ano, W. Eßbach publicou o possivelmente mais extenso trabalho sobre a polêmica Marx-Stirner: ESSBACH, W., *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt/ Materialis, 1982. Também a especialista I. Taubert, em 1990, num importante artigo na revista da Karl-Marx-Haus, apontou para a questão (ver TAUBERT, I., "Wie entstand die Deutsche Ideologie von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte". *In Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, n. 43, Trier, 1990). Ao final da década de 1990 deve ser destacado o importante livro de M. Heinrich *Ciência do Valor* (particularmente, nesse quesito, seu quarto capítulo. Ver HEINRICH, M. *Die Wissenschaft vom Wert*. *op. cit*.). Agora, em 2020, acaba de ser publicado um livro de U. Pagel, resultado de sua tese de doutorado (defendida em 2015) sobre relações entre o *Único*, de Stirner e a *Ideologia Alemã.* Ver PAGEL, U., *Der Einzige und die Deutsche Ideologie*. Berlim/ Boston: De Gruyter, 2020. No entanto, apesar de há setenta anos o tema ser motivo de debates internacionais, não há análise consistente na esmagadora maioria dos comentadores brasileiros da obra de Marx. Exceção louvável é o livro de SOUZA, J. C., *A Questão da Individualidade..., op. cit*. (muito embora não numa ótica marxista). Menos ainda há vestígio da questão nas apresentações editoriais às publicações brasileiras da chamada *Ideologia Alemã.* O colega e doutorando do IFCH Olavo Ximenes também está estudando o tema e em breve nos trará importantes contribuições em sua tese.

É provável que o que hoje entendemos pela *Ideologia Alemã* tenha sido concebido inicialmente (após idas e vindas) apenas como o trecho conhecido como "Concílio de Leipzig". O nome da cidade – Leipzig – é referência irônica ao local-sede da editora de O. Wigand, responsável pela publicação (em edição de alta qualidade) de *O Único*, bem como dos diversos artigos de Bauer e Stirner na citada revista trimestral[986]. Assim como em *A Sagrada Família* Marx e Engels buscaram demonstrar o caráter "sagrado" da família Bauer, no "Concílio de Leipzig" seria demonstrado o caráter "sagrado" das concepções de Stirner. Eis por que o primeiro autor é chamado (novamente) de "São Bruno" e o segundo, pela primeira vez, de "São Max". Eis por que temos, ainda hoje, na chamada *Ideologia Alemã*, tanto a abertura textual quanto o epílogo dramáticos de um tal "concílio" em Leipzig[987].

Algo entretanto parece ter se passado *no decorrer* da escrita desse "concílio", algo da maior importância. Marx e Engels, ao que tudo indica, *avançaram intelectualmente – no próprio processo de redação contra Stirner e Bauer – a outras posições, conceitualmente novas*. Da luta inicial contra Bauer e sobretudo da luta contra Stirner, nossos autores *passaram à crítica completa a Feuerbach e a todos os "socialistas verdadeiros"*; estabeleceram, assim, propriamente, pela primeira vez, uma *crítica ao conjunto do jovem-hegelianismo*. Resultou que, para além do "Concílio de Leipzig", nossos autores buscaram realizar uma "seção" ou "capítulo" de crítica a Feuerbach (apenas esboçada) e redigiram também, por completo, uma crítica incisiva ao chamado "socialismo verdadeiro" (particularmente a H. Püttmann, K. Grün e R. Matthäi, mas também, indiretamente, a Heß – todos aliados de poucos meses antes!).

Deve ser considerado o seguinte: a parte correntemente conhecida como "Capítulo I – Feuerbach", da chamada *Ideologia Alemã*, consiste sobretudo em *trechos retirados dos manuscritos sobre Bauer e Stirner*, com frágil coerência entre si. Trata-se, na realidade, de ao menos sete fragmentos distintos, redigidos em períodos diferentes, completamente novos ou retirados de trechos diversificados. Não se sabe se seriam meramente descartados ou

[986] Apesar do visível suporte dado por Otto Wigand a Stirner, seria exagerado taxá-lo pura e simplesmente de partidário de Bauer e do autor de *O Único*. O sujeito publicara, além de artigos de Feuerbach, também *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, de Engels.

[987] Ver, quanto à hipótese de que a obra se chamasse apenas "Concílio de Leipzig" (caso se ativesse à crítica a Bauer e a Stirner), BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History..., op. cit.*, p. 71.

valorizados. Assim, o chamado "Capítulo 1 – Feuerbach", a rigor, não existe, pois não foi propriamente escrito ou finalizado (embora os autores tivessem intenção de produzi-lo)[988].

Tais elementos talvez fiquem mais claros ao tratarmos da *ordem cronológica* de redação das diversas partes da chamada *Ideologia Alemã*. Para isso, seguiremos quase que literalmente as informações apresentadas por Carver e Blank (em certa medida, baseados em Inge Taubert). Com o perdão da redundância, vejamos num grau de detalhe um pouco maior as possíveis etapas de produção desse trabalho por Marx e Engels.

Em primeiro lugar teria sido redigido por Marx o pequeno artigo "*Gegen Bruno Bauer*" [Contra Bruno Bauer], publicado no nº VII (20 de novembro de 1845) da *Gesellschaftsspiegel* de Heß. Trata-se de uma resposta ao artigo já citado "Características de Ludwig Feuerbach", de Bauer (particularmente ao trecho que trata de *A Sagrada Família*). Ou seja: a motivação inicial de Marx e Engels era a mera tréplica a Bauer. Curiosamente, nesse texto de Marx, do final de 1845, ainda se vê certa defesa de Feuerbach.

Em seguida, ao saberem que Heß lograra acordar com os já referidos editores vestfalianos a publicação de uma nova revista, Marx e Engels decidiram passar a uma crítica mais desenvolvida a Bauer. Ao que parece, os manuscritos dessa primeira crítica conjunta se perderam parciamente (o que restou permite inferir que tinham o pequeno artigo de Marx na *Gesellschaftsspiegel*, comentado acima, como base geral).

Em meio à redação dessa crítica conjunta e mais desenvolvida a Bauer, Marx e Engels parecem ter chegado à conclusão de que seria necessária uma crítica detida a Stirner (pois o artigo de Bauer, na realidade, era apenas coadjuvante na principal disputa filosófica de

[988] Que pretendiam fazer um trecho, item, capítulo ou seção *inicial* sobre Feuerbach é atestado em diferentes momentos (por exemplo, carta de 19 de agosto de 1846 de Engels a Marx). É verdade que editorialmente deve ser respeitada a vontade dos autores de iniciar a "obra" com uma seção sobre Feuerbach. Entretanto, isso não significa que tal seção estava elaborada (nem que aqueles fragmentos destacados de diferentes partes do manuscrito seriam todos utilizados), como depois se deu a entender. Desde a primeira publicação do "capítulo" sobre Feuerbach, em 1926 (pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, sob a direção de D. Riázanov), buscou-se costurar artificialmente os sete fragmentos visando a criar um todo homogêneo (a burocracia moscovita da década de 1930, pós-Riázanov, chegou até a inventar arbitariamente redações para ocupar as "lacunas"). Surgiu aí a ideia de um capítulo bem elaborado e praticamente em versão final. A despeito da seriedade do trabalho de Riázanov à frente do referido instituto, consideramos que equivocou-se editorialmente nesse quesito. Os manuscritos deveriam ter sido publicados, ao máximo possível, conforme encontrados (à frente apresentaremos mais elementos para uma possível acurácia editorial). Somente com a edição "Probeband" ["Volume de Teste", com um intuito acadêmico um pouco mais rigoroso] de 1972, da *MEGA2* – graças às pesquisas de Inge Taubert e Johanna Dehnert –, pôde-se compreender que se tratava propriamente de sete manuscritos diferentes (bem como foi possível inferir uma cronologia geral dos textos da chamada *Ideologia Alemã*). Ver, quanto a isso, BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History..., op. cit.*, p. 86 *et. ss*.

então, entre Feuerbach e Stirner[989]). Nossos autores partem então, em seguida, para a crítica a Stirner (ao que tudo indica, a partir de *janeiro de 1846*). Provavelmente aí chegam à ideia de trabalhar conjuntamente as críticas a Bauer e a Stirner enquanto um "Concílio de Leipzig" (do qual também faria parte um artigo de Heß contra Arnold Ruge, chamado por eles de "Dottore Graziano"). Dentro dessa crítica a Stirner se registram os primeiros trechos em que se pode identificar propriamente a nova "concepção de história" dos autores.

Ao final da redação do (enorme) "São Max", Marx e Engels chegam à conclusão de que teriam de *retrabalhar* todo o "Concílio de Leipzig". Em parte porque o "São Max" era seis vezes maior do que o trecho escrito conjuntamente sobre Bauer. Em parte porque o "São Max" estava longo demais *por si só* e poderia ser abreviado. Em parte – o mais importante – porque Marx e Engels chegaram em concepções novas ao longo do próprio processo de redação crítica a Stirner. O manuscrito anteriormente redigido sobre Bauer passa então a ser retrabalhado a partir dessas conclusões. Marx e Engels (e aqui Weydemeyer parece lhes ter auxiliado) retiraram então dois trechos longos do "São Max", seja para meramente diminuir seu tamanho, seja para guardar para elaboração futura. Tais trechos são destacados de alturas diferentes do manuscrito sobre Stirner e não formam um todo com nexo necessário ou completo entre si.

Após isso, uma vez mais os autores passam à revisão do trecho escrito (meses antes) sobre Bruno Bauer. Marx faz diversas emendas ao texto e adiciona subdivisões referentes, especificamente, a "Feuerbach", "História" e "Bauer". A última subdivisão, "Bauer", foi utilizada na redação do "São Bruno", conforme conhecemos hoje. Nesse período, tal trecho ainda se denominava "I. São Bruno" (ou seja, seria a *primeira parte*, ou capítulo inicial, do "Concílio de Leipzig", sendo seguido pelo "II. São Max". Não era concebido ainda um "capítulo" ou "item" inicial sobre Feuerbach)[990].

No manuscrito-base sobre Bauer (elaborado antes, conjuntamente), Marx riscou todos os trechos que serviram à redação do "São Bruno". Restaram nele, portanto, apenas os trechos com subdivisões denominadas "Feuerbach" e "História". Marx separou (destacou) tais trechos do resto do manuscrito geral e os juntou àqueles retirados do "São Max" (ao todo,

[989] Marx e Engels chegam mesmo a afirmar, ali, que Bauer já estava esquecido – ou seja, ultrapassado – frente à polêmica Stirner-Feuerbach.

[990] Apenas *depois – após os planos editoriais imediatos da revista naufragarem* – os autores definiram que a crítica específica a Feuerbach teria de abrir o conjunto da obra, agora já concebida como possível livro (não mais revista). Criaram então a enumeração "I. Feuerbach" (o "São Bruno" passou a ser o II e o "São Max" o III). O fato de decidirem então tratar de Feuerbach em primeiro lugar diz muito sobre o que estamos desenvolvendo nesta tese.

formaram três fragmentos de manuscritos). Para que não fossem misturados, Marx reenumerou todas as suas mais de setenta páginas. É daí que advém o longo "trecho" – que consta em todas as edições de *A Ideologia Alemã* – chamado de "Feuerbach e História". É o chamado "manuscrito principal" sobre Feuerbach. Como se nota, ele é um amalgama de trechos diferentes.

Marx e Engels deixaram de lado esses manuscritos reunidos (com paginação reenumerada) e dedicaram-se a finalizar o "Concílio de Leipzig" (partes "I. São Bruno" e "II. São Max"). Isso constituiria o "primeiro volume" da obra que pretendiam publicar (o que seria em seguida concebido como "segundo volume" conteria a crítica aos "socialistas verdadeiros". A obra ainda não teria a crítica a Feuerbach). Weydemeyer foi enviado à Alemanha com esse "primeiro volume" ("Concílio de Leipzig") pronto, para entregá-lo aos editores outrora combinados com Heß.

Todavia, nesse ínterim muito transcorreu. Sobretudo, a relação entre Marx e Engels, de um lado, e Heß, de outro, azedou, à medida que os dois primeiros, com novas concepções, decidiram se voltar mais incisivamente contra Feuerbach e os "socialistas verdadeiros". Assim, o artigo "Dottore Graziano", de Heß, foi retirado do "Concílio de Leipzig", e, como resultado geral das desavenças, Heß deixou Bruxelas ao final de março de 1846.

Com a saída de Heß minguou a relação com os editores vestfalianos (que, afinal, eram próximos dos autores do "socialismo verdadeiro"). As tentativas de busca de novos editores por Weydemeyer não deram frutos. Marx e Engels voltaram-se mais claramente contra os "socialistas verdadeiros" e concluíram a redação do "segundo volume" da pretendida obra. Ao final de maio ou início de junho de 1846, Weerth foi enviado à Alemanha com o manuscrito desse "segundo volume" já pronto, também em busca de editores (igualmente não obteve sucesso). Somente após a partida de Weerth rumo à Alemanha é que Marx e Engels finalmente decidiram se dedicar à redação de um "capítulo", "seção" ou "parte" sobre Feuerbach. É daí que advêm as três aberturas de capítulo (escritas entre junho e julho de 1846) sobre Feuerbach, que constam nas edições correntes da chamada *Ideologia Alemã* (às vezes nem mesmo indicadas em suas variantes). Nesse ínterim, Marx e Engels souberam do fracasso de todas as tentativas de publicação na Alemanha. Apenas após tudo isso é que refletiram sobre a obra em seu conjunto, concebendo-a enquanto um livro grande, dividido em três partes – sendo a primeira sobre Feuerbach, a segunda sobre Bauer e a

terceira sobre Stirner (a parte dedicada aos "socialistas verdadeiros" se tornaria então algo como um apêndice). Somente aí Marx escreveu o conhecido "prefácio" à obra (anunciando já um conteúdo contra Feuerbach, Bauer e Stirner), que consta em todas as edições[991].

É difícil saber exatamente o porquê de Marx e Engels terem demorado tanto para redigir (ou tentar redigir) o trecho sobre Feuerbach. Somente em meados de 1846 parecem ter se dedicado claramente a isso. Desde que, por meio da crítica a Stirner, desenvolveram novas concepções, poderiam tê-lo feito. Por que se decidiram a finalizar antes uma crítica completa aos "socialistas verdadeiros" (e somente depois escrever – ou tentar escrever – algo diretamente *contra* Feuerbach)?

Uma hipótese é que constataram que o mais urgente seria fazer a disputa *política* com os que tiravam conclusões práticas ("socialistas") da filosofia de Feuerbach. Não à toa, nesse mesmo período – ou seja, no exato momento em que chegavam em novas conclusões – Marx e Engels criavam o importante Comitê de Correspondência Comunista (uma espécie de proto-organização comunista internacional, a primeira dirigida por eles). Afastar a influência dos "socialistas verdadeiros" na Alemanha e na França talvez lhes parecesse tarefa fundamental para o desenvolvimento desse comitê[992].

Outra hipótese, não menos plausível (e que não nega a anterior), é a de que aguardassem uma nova obra de Feuerbach, já anunciada. Com ela poderiam verificar em que medida o autor teria avançado ou não. Ou, no mínimo, poderiam fazer uma crítica mais abrangente e atualizada ao antigo mestre. Esse anunciado novo livro de Feuerbach era *Das Wesen der Religion* [A Essência da Religião], publicado em meados de 1846. Já comentamos, ao final do capítulo sobre Stirner, que Feuerbach, nessa nova obra, sem nomear o autor de *O*

[991] Até esse ponto da exposição da cronologia, seguimos *em linhas gerais* o apresentado por Carver e Blank em *A Political History..., op. cit.*, pp. 144-47.

[992] Expliquemos um pouco mais os propósitos de tal Comitê. Ele foi uma forma encontrada por Marx e Engels para estabelecer um enlace organizativo com socialistas e comunistas ingleses, franceses e alemães. Dele decorreria um intercâmbio de ideias e discussões, tendo em vista o estreitamento de laços, e, sobretudo, a divulgação das novas concepções de Marx e Engels (agora desenvolvidas). A sede do Comitê era Bruxelas (sob a direção de Marx). O resultado prático imediato mais importante foi a ampliação da influência de Marx e Engels sobre a Liga dos Justos, cuja direção (K. Schapper e J. Moll, sobretudo) estava refugiada em Londres. Marx e Engels já tinham estabelecido contato com estes quando de sua passagem pela Inglaterra, em meados de 1845. A influência de Marx e Engels sobre a Liga dos Justos foi tal que esta os convidou a conformar sua direção. Daí, em congresso de "refundação" da Liga dos Justos, nasce a Liga dos Comunistas, em 1847, para a qual Marx e Engels escreveram seu manifesto de fundação, o *Manifesto do Partido Comunista*. O lema humanista-fraternal da Liga dos Justos – "Todos os homens são irmãos!" – foi mudado para o famoso "Proletários de todo o mundo, uni-vos!", da Liga dos Comunistas. Segundo Engels, em *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten* [Para a História da Liga dos Comunistas], Marx teria afirmado que "há muitos homens dos quais eu não gostaria de ser irmão". Não era mais possível admitir o humanismo supraclassista anteriormente defendido.

Único, admitiu relativamente algumas das críticas à sua filosofia. Sobretudo, aceitou a acusação de que procedia em forma muito "abstrata" (eufemismo para "essencialista"). Feuerbach buscou então, no novo livro, demonstrar suas posições em um grau superior de "concretude", com mais empiria. Todavia, *não abandonou nenhuma das posições anteriormente defendidas*. O cerne de sua filosofia foi mantido. Engels – que em 15 de agosto de 1846 saíra de Bruxelas rumo a Paris, para nela organizar a seção do recém-fundado Comitê de Correspondência Comunista – recebeu o novo livro de Feuerbach, leu-o rapidamente e escreveu a Marx o seguinte:

> "Eu folheei no epígono 'A Essência da Religião', de Feuerbach. Tirando alguns bons *aperçus* [vislumbres, *insights*], a coisa é completamente antiquada. No início, quando se restringe à religião natural, é forçado a se ater a uma base mais empírica, mas depois fica eclético. De novo, essência [*Wesen*], Homem [*Mensch*] etc. Vou ler com atenção e fazer trechos das principais passagens para você o mais rápido possível, se forem do seu interesse, para que você possa usá-las no [capítulo sobre] Feuerbach."[993]

Em seguida, Engels dá como exemplo alguns pequenos trechos sobre "essência humana" [*menschlichen Wesen*], nos quais Feuerbach mostrava-se preocupado em diferenciar tal essência da "natureza".

Aí já estamos em agosto de 1846. Entretanto, após isso, Marx e Engels *não terminam a redação do "capítulo" sobre Feuerbach*, o qual resta inacabado. Na falta de editor, a obra toda é deixada temporariamente de lado e os autores dedicam-se ao trabalho político de construção do Comitê de Correspondência Comunista. Pouco depois, Marx recebe de Proudhon seu novo livro, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* [Sistema de contradições econômicas ou filosofia da miséria] (publicado em outubro de 1846). Proudhon tinha sido pouco antes convidado por Marx a participar do Comitê de Correspondência Comunista, mas declinara. E mais: Proudhon associara-se mais estreitamente ao feuerbachiano Karl Grün, do qual já era amigo[994]. Grün tornara-se uma espécie de concorrente de Marx entre o movimento de operários alemães radicados na França. A ruptura de Marx e Engels com Grün – no bojo da ruptura com todos os "socialistas

[993] Cf. ENGELS, "Friedrich Engels an Karl Marx in Brüssel. Paris, 19. August 1846". *In MEGA2* III.2. Berlim: Dietz, 1979, p. 27. "No epígono" talvez seja referência à casa do comunista E. Cabet (tratado, na carta, em parágrafo anterior ao citado), onde Engels então esteve. Ao que parece, leu rapidmente na casa de Cabet a nova obra de Feuerbach.

[994] Grün, editor de parte da obra de Feuerbach, inclusive traduziu a *Filosofia da Miséria*, de Proudhon, para o alemão.

verdadeiros" – leva também à ruptura com Proudhon (para o quê, é claro, propósitos teórico-políticos não faltariam). Marx decide então, em dezembro de 1846, escrever uma crítica detida do novo livro de Proudhon, o que o ocupa até abril de 1847. É assim que nasce a *Miséria da Filosofia* (1847), o "anti-Proudhon" de Marx, publicado em junho de 1847. Tal livro contém, *pela primeira vez*, uma *exposição clara* e *pública* da nova concepção de história desenvolvida por Marx e Engels na chamada *Ideologia Alemã*.

Em abril de 1847, Marx publica no n. 28 do *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* [Jornal Germano-Bruxelense]) um "Esclarecimento contra Karl Grün". O texto breve trata de algumas críticas suas a esse "socialista verdadeiro". Nele também é anunciado que outro jornal, o *Das Westphälischen Dampfboot* [O {Barco a} Vapor da Vestfália] logo publicará uma parte da crítica já elaborada por Marx e Engels contra Grün (é uma referência ao "apêndice" da *Ideologia Alemã* que trata dos "socialistas verdadeiros")[995]. Marx escreve o seguinte, ainda nesse "Esclarecimento contra Karl Grün":

> "essa resenha [contra Grün] forma parte do apêndice do trabalho escrito conjuntamente por Engels e por mim, sobre 'A Ideologia Alemã' [*"Die deutsche Ideologie"*] (crítica da mais nova filosofia alemã, como exposta por seus representantes Feuerbach, B[runo] Bauer e Stirner, e do *socialismo alemão* como exposto por seus diferentes profetas)."[996]

É daí – e apenas daí – que se tirou posteriormente (a partir da edição soviético-alemã de 1932) o título para a obra. Em nosso caso, dado que tal título restou afinal aberto, referir-nos-emos – como já notou o leitor – a "a chamada *Ideologia Alemã*".

13.2. Sobre o problema das edições da chamada *Ideologia Alemã*

Aqui não nos ateremos à longa história das edições da chamada *Ideologia Alemã* (altamente vinculadas às vicissitudes políticas do século XX). O leitor interessado no assunto deve se voltar à incontornável obra de Carver e Blank, já referida[997]. Pontuemos apenas que, afora o trecho acima comentado (crítico a Grün), nenhum outro manuscrito da chamada *Ideologia Alemã* foi publicado durante a vida de Marx e Engels. Isso não significa que os

[995] O trecho contra Grün, que consta na seção crítica ao "socialismo verdadeiro" da chamada *Ideologia Alemã*, aparece nas edições de agosto e setembro de 1847 do *Das Westphälischen Dampfboot.*

[996] MARX, K., "Erklärung gegen Karl Grün". *In MEW*, vol. 4. Berlim: Dietz, 1977, p. 38.

[997] BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History of the Editions of Marx and Engels's "German Ideology Manuscripts"*, *op. cit*.

alvos de suas críticas tivessem desaparecido. Pelo contrário, o "socialismo verdadeiro" (mesmo que não sob essa alcunha) manteve-se vivo. Pouco após a morte de Engels, novamente só o trecho contra Grün foi republicado, tendo em vista necessidades práticas do Partido Social-Democrata da Alemanha (combater os redivivos e renascentes "socialistas verdadeiros"). Na virada do século XIX para o XX, e na década de 1910, foram publicados excertos ou o conjunto do "São Max". Na década de 1920 foi publicado o "Concílio de Leipzig" ("São Bruno" e "São Max"). Somente graças à iniciativa de Riázanov foi possível pela primeira vez acessar os trechos destacados para o pretendido capítulo sobre Feuerbach[998]. Assim foi possível publicar, em 1932, pela primeira vez, uma edição completa em alemão, na primeira *MEGA*, então sob responsabilidade de Adoratski (dado que Riázanov fora mandado pela burocracia stalinista para um campo de concentração na Sibéria, onde passou fome, foi condenado e fuzilado, como já comentamos)[999].

A incompletude do trecho sobre Feuerbach da chamada *Ideologia Alemã* é algo importante de ser destacado. Basta lembrar que o chamado "materialismo histórico" foi alçado (junto com o "materialismo dialético") a uma espécie de religião oficial da URSS burocratizada. Em grande medida, para tal "religião" – como ocorre com todas – buscou-se um ato místico fundacional (uma "narrativa inaugural"). Para isso infelizmente serviu o trecho "Feuerbach" da *Ideologia Alemã*, como se Marx e Engels (sobretudo o primeiro) tivessem tido uma espécie de revelação divina e escrito um capítulo integral e acabado em pouco tempo, contendo toda uma nova "ciência" da história. Como mostram Blank e Carver, a burocracia soviética chegou até a redigir pequenos excertos para melhor vincular alguns manuscritos – independentes entre si – da parte sobre Feuerbach. Cobria-se certas lacunas para reforçar a impressão de uma obra bem-acabada. O tratamento dogmático frente ao texto de Marx e Engels foi reforçado pelo desprezo à disputa intelectual com Stirner. Assim, quanto menos compreendido o *processo*, mais mística tornou-se a abordagem.

Aqui cabe-nos destacar, sobretudo, que um estudo preocupado em compreender *o processo de desenvolvimento teórico e político de Marx e Engels* tem de considerar

[998] O manuscrito completo estava sob poder de E. Bernstein, membro de destaque da social-democracia alemã e executor testamentário de Engels. Ciente de que conhecimento é poder, Bernstein buscou, ao máximo possível, impedir o acesso dos comunistas soviéticos (à frente deles, Riázanov) aos originais.

[999] Mas V. V. Adoratski na realidade pouco ou nada modificou do trabalho de Riázanov para a publicação de *A Ideologia Alemã*. Ver, quanto a isso, o capítulo 3 de BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History..., op. cit.* Para as diversas publicações de trechos da chamada *Ideologia Alemã* desde meados do século XIX, ver o "Apêndice A" da referida obra de Blank e Carver. Sobre o destino trágico de Riázanov, recomendamos novamente MARIE, J.-J., "Riázanov, o dissidente vermelho", *op. cit.*

necessariamente *a cronologia de produção da obra*. Só assim resta clara a importância do diálogo intelectual dos autores com Max Stirner; bem como se compreende melhor o sentido e a profundidade da negação a Feuerbach.

O leitor realmente interessado em compreender tal desenvolvimento, entretanto, é hoje obrigado a ler as atuais edições da *Ideologia Alemã* como se estivesse dentro de um verdadeiro quebra-cabeça (avançando e retornando múltiplas vezes entre as diversas partes). Por isso, consideramos interessante a defesa, por parte de Carver e Blank, de uma "edição contextualizada" da chamada *Ideologia Alemã*, para propósitos analíticos/acadêmicos (ou seja, para um público restrito de estudiosos). Essa edição contextualizada teria de ser ordenada pela 1) cronologia de produção das diversas partes dessa obra (exigindo sobretudo que o trecho esboçado sobre Feuerbach seja lido *após* o "São Bruno" e o "São Max"); 2) *reinserção* dos trechos referentes a Feuerbach em suas partes originais (ou seja, dentro do manuscrito inicial sobre Bauer e do manuscrito do "São Max"). Tais trechos, na realidade, teriam de aparecer *duas vezes*, isto é, uma vez em seu local original (para compreender o desenvolvimento da argumentação) e outra vez reagrupados ao final, sob o intentado e abandonado capítulo "I. Feuerbach"; e 3) distinção, ao máximo possível, entre o que é redigido por Marx e o que é redigido por Engels (tendo em vista compreender possíveis diferenças entre os autores).

Sintetizam assim Carver e Blank:

> "Somente se a ordenação antiquada das várias críticas (“I. Feuerbach”, “II. São Bruno”, “III. São Max” etc.) dos manuscritos de 1845-46, [somente se] a ordenação antiquada dos vários fragmentos (I/5–3 a I/5–9) do chamado capítulo sobre Feuerbach, e [somente se] o banimento antiquado de variantes de texto para o *apparatus criticus* for superado será possível compreender totalmente tanto a gênese quanto o significado da 'concepção de história' de Marx e Engels."[1000]

No apêndice "C" de seu livro, Carver e Blank apresentam um esquema geral ou proposta de ordem dos textos para uma possível "edição contextualizada" da chamada *Ideologia Alemã*. Tal esquema pode servir de guia ao estudioso brasileiro (e, talvez, iluminar editores interessados numa nova edição). Carver e Blank propõem a seguinte *ordem geral* para edição e leitura:

[1000] BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History..., op. cit.*, p. 140.

> **"Uma 'edição contextual' da *Ideologia Alemã* deve compreender:**
>
> – O artigo de Marx 'Contra Bruno Bauer';
> – O que restou do artigo conjunto de Marx e Engels sobre Bauer [como se sabe, muito se perdeu, *RP*];
> – A crítica 'São Max':
> – antes que o manuscrito fosse diminuído ('estágio estendido');
> – depois que o manuscrito foi diminuído ('estágio reduzido'; sem os parágrafos excedentes);
> – O que restou, mas agora na forma revisada, do artigo do conjunto de Marx e Engels sobre Bauer;
> (Apresentando as correções/emendas de Marx e de Engels [distinguindo-as] e a divisão do artigo em 'Feuerbach', 'História' e 'Bauer' etc.);
> – A crítica 'São Bruno' (juntamente com alguns dos fragmentos do texto 'Bauer', retirados do que restou da versão revisada do texto conjunto de Marx e Engels sobre Bauer);
> – O 'manuscrito principal' [em geral chamado de 'Feuerbach e História', *RP*], conforme paginado por Marx;
> (Os fragmentos revisados 'Feuerbach', 'História' e assim por diante, do artigo conjunto de Marx e Engels sobre Bauer [sem os fragmentos do texto 'Bauer'] mais os parágrafos excedentes revisados do 'São Max');
> – As críticas aos 'socialistas verdadeiros';
> (Os períodos exatos de produção devem ser investigados)
> – Karl Grün;
> – A Introdução [da parte] 'O socialismo verdadeiro';
> – 'I. *Die 'rheinischen Jahrbücher'*' [O 'Anuário Renano'];
> – As três aberturas [de capítulo] para 'I. Feuerbach', bem como o 'Fragmento 1' e o 'Fragmento 2';
> – O 'Prefácio' de Marx."[1001]

Nos próximos capítulos, em nossa análise expositiva da chamada *Ideologia Alemã*, seguiremos *ao máximo possível* a ordem de edição e leitura sugerida acima por Carver e Blank. Caminharemos na linha geral desse esqueleto, buscando melhor compreender o que dele resulta conceitualmente. Optamos por não realizar uma apresentação de cada trecho por "temas" ("concepção de história", "humanismo", "relação sujeito-objeto", "consciência" etc.). Isso forneceria uma exposição muito mais cômoda, mas conteria a tendência a recortes arbitrários e dificultaria a compreensão do *processo* de desenvolvimento do pensamento dos

[1001] Cf. *idem, ibidem*, pp. 157-58. Somente em 2018 foi publicada, em alemão, por G. Hubmann e U. Pagel (editores da chamada *Ideologia Alemã* na *MEGA2*, juntamente com C. Weckwerth), uma edição em ordem cronológica dos textos. Ela infelizmente *não é completa* (tem apenas 178 páginas; contendo "excertos-chave"). Ver MARX, K., ENGELS, F. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie (Manuskripte in chronologischer Anordnung)*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. Trata-se de um importante avanço. Entretanto, algo com a acurácia editorial que propõem Carver e Blank ainda está para ser feito.

autores. Aqui temos, por excelência, *um pensamento em processo*, e gostaríamos de tentar expressá-lo.

Esse método optado por nós para apresentação do texto traz evidentemente o problema da *redundância*. O próprio texto de Marx e Engels *é redundante* (sobretudo quando os autores seguem passo a passo a exposição de Stirner, a qual, como vimos, caracteriza-se pela circularidade). Surge conjuntamente o risco do delongamento. Tendo em vista evitar ao máximo possível tais riscos, realizaremos naturalmente saltos e sínteses. Mas o imperativo analítico geral de ler o trecho "III. São Max" e o "II. São Bruno" antes do "I. Feuerbach" será sempre respeitado. Além disso, os trechos do "I. Feuerbach" (particularmente, os que compõem o chamado "manuscrito principal"), provenientes originalmente de outras partes ("III. São Max" e "II. São Bruno"), *serão restituídos ao lugar de onde saíram*, onde então serão analisados.

Apenas após o (longo) "São Max" e o "São Bruno" retornaremos a alguns elementos gerais, restantes, do "capítulo" sobre Feuerbach. Por fim, trataremos do adendo contra o "socialismo verdadeiro".

Capítulo 14 – A chamada *Ideologia Alemã* – a parte "III. São Max"

Seguindo a ordem cronológica de produção das partes da chamada *Ideologia Alemã*, iniciemos nossa análise pelo "III. São Max"[1002]. A redação desta possivelmente se iniciou, como afirmamos, em janeiro de 1846.

Embora possua trechos um pouco enfadonhos – devido ao caráter às vezes particular, circunspecto e carregado da polêmica –, a parte "III. São Max" em seu conjunto ostenta passagens que em nada devem ao trecho depois celebrado de crítica direta a Feuerbach.

Dado que a parte "III. São Max" é bastante grande – na edição alemã da *MEW*, por exemplo, percorre mais de 330 páginas –, teremos de dividir sua análise em dois momentos principais, conforme o original de Marx e Engels: em "Antigo Testamento: O Homem" e "Novo Testamento: 'Eu'"[1003].

14.1. Crítica a "Antigo Testamento: O Homem"

O início da crítica de Marx e Engels a Stirner se dá pela discussão de sua teoria da história (ou seja, pelo próprio início expositivo de *O Único*). Vimos no capítulo n. 11 como Stirner de certa forma se baseou – talvez em modo um pouco jocoso – na noção de história universal (*Weltgeschichte*) de Hegel. Stirner seria, para Marx e Engels, o que mais longe teria ido nesse delírio hegeliano. Em primeiro lugar, Stirner apresentou, vimos, a analogia com "uma vida humana" (períodos da infância, adolescência e vida adulta). Em seguida, tal analogia foi demonstrada enquanto uma suposta história vivificada em "eras" (negroide, mongoloide e caucasiana, ou, sob outra forma, realista, idealista e egoísta [a última, a se realizar], ou, ainda, antiga, moderna e "pós-moderna" [a se realizar]).

[1002] Com isso, pulamos conscientemente o pequeno artigo de Marx denominado "*Gegen Bruno Bauer*" [Contra Bruno Bauer], publicado na *Gesellschaftsspiegel* de janeiro de 1846. Tal pequeno artigo busca sobretudo demonstrar que Bauer nem mesmo lera *A Sagrada Família* (quando a criticou, em seu "Características de Ludwig Feuerbach"); Bauer apenas copiara um frágil comentário de outro resenhista.

[1003] As duas partes estabelecidas por Marx e Engels no "São Max" correspondem (como ironia) às duas partes estabelecidas por Stirner em *O Único*, o qual, por sua vez, como vimos, baseou-se ironicamente nas duas partes registradas por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo.*

Aqui veremos como, frente à *concepção idealista de história* apresentada por Stirner – apoiada, por sua vez, na concepção hegeliana –, Marx e Engels *contrapõem outra "concepção de história"* [*Geschichtsauffassung*]. Portanto, sua nova "concepção de história" não nasce do nada, mas claramente enquanto *negação da concepção stirno-hegeliana*[1004].

Marx e Engels demonstram que a ideia de que o "espírito" se desenvolveria entre as fases infantojuvenil, adolescente e adulta da vida humana seria demonstrada, por Stirner, com uma série de "escamoteações" [*Eskamotagen*] pseudo-hegelianas sobre história: 1) o "enriquecimento" do Espírito na história, por meio de 2) a "autodiferenciação" ou "diferenciação interna" (desse mesmo Espírito), e, derivado disso, 3) o surgimento de um espírito ideal, rico, perfeito, que 4) se corporificaria num sujeito (ele mesmo, Stirner). Por fim, 5) esse sujeito-Espírito-corporificado-individualista se compreenderia como única certeza, em negação a toda transcendência. De tal forma, por meio de um procedimento *totalmente idealista*, Stirner teria chegado ao seu fundamento: o Ego imanente.

Marx e Engels comentam que Stirner estaria correto ao buscar algo aquém de qualquer transcendência (sem noção de "Homem", "Essência", "Ser" etc.), mas apresentam detalhadamente que o procedimento de Stirner na busca disso seria falso. A partir daí, nossos autores expõem em seu favor alguns argumentos similares aos já apresentados nas teses *Ad Feuerbach*. Por exemplo, dizem eles que

> "[o] homem que, quando jovem, colocou todo tipo de coisas estúpidas na cabeça – sobre os poderes e relacionamentos existentes, como o Imperador, a pátria, o Estado etc. – e só as conheceu em sua própria 'fantasia delirante', na forma da sua representação [*Vorstellung*], *destrói efetivamente tais poderes, segundo São Max,* ao tirar de sua cabeça [*aus dem Kopf*] a opinião errada sobre eles."

E seguem, no mesmo trecho, defendendo sua nova posição:

> "Inversamente, ao não ver mais o mundo pelos óculos da sua fantasia, ele agora teria de se preocupar com sua [do mundo] relação prática [*praktischen Zusammenhang*], para conhecê-la e orientar-se segundo ela. Ao

[1004] Marx e Engels não usam nunca, no texto, a expressão "concepção materialista da história". Menos ainda o esquemático "materialismo histórico". O que aparece aqui é sempre o aparentemente singelo "concepção de história" [*Geschichtsauffassung*], usado tanto em referência às ideias de Stirner e Hegel quanto às novas ideias que buscam desenvolver. Para tal nova concepção, como vimos, fundamentais foram também as reflexões sobre história apresentadas na resenha de Marx sobre a obra de List – com destaque para a questão do desenvolvimento das forças produtivas – e sua crítica ao *a-historicismo* do autor da *Essência do Cristianismo* (nas teses *Ad Feuerbach*). Tudo isso, entretanto, já se deu no contexto da disputa geral com Stirner.

> destruir a corporeidade *fantasiosa* que ele [o mundo] tinha para si, encontra-se a corporeidade fora da fantasia."[1005]

Aqui já se anuncia grande parte do que virá. No primeiro trecho é sintetizado o procedimento de Stirner: "tirar da cabeça" as falsas representações. Disso resultaria – como Marx e Engels buscarão demonstrar à frente – um pensamento ainda adstrito a uma filosofia da consciência. Para além de tal procedimento stirneriano, defendem nossos autores, seria necessário voltar as atenções à "relação prática". Nisso, como falamos, vê-se o eco das teses *Ad Feuerbach* (particularmente, da quarta tese).

Stirner é também um teórico do *indivíduo*, da consciência; Marx e Engels são teóricos da *relação* (mas, veremos à frente, não de qualquer abstrata "relação"). Stirner é um teórico da "imanência", mas da imanência circunscrita à lógica da identidade – focada num suposto *Ego* insubmisso. Marx e Engels se apresentarão, contrariamente, como teóricos de outro tipo de imanência (baseada na lógica contraditória materialmente posta, aquém de qualquer juízo subjetivo). Stirner é ainda um filósofo da contemplação individual (relação sujeito-objeto), Marx e Engels se tornarão teóricos de um processo objetivo sem sujeito (ou, ao menos, sem sujeito conforme compreende a tradição greco-ocidental).

***

Em seguida, Marx e Engels iniciam a análise de algumas das "eras" históricas concebidas por Stirner. Nisso, os autores se intrometem numa discussão entre Feuerbach e Stirner a respeito da Antiguidade Clássica. O primeiro afirmara que "para os antigos o mundo é uma verdade". O segundo criticou-o dizendo que os antigos, em determinado momento, "procuraram a *inverdade*" (isto é, procuraram algo além dessa "verdade" do mundo). Stirner, além disso, sustentou que em determinado momento os antigos "efetivamente encontraram-na [a inverdade]". Ou seja: o autor de *O único* argumentou – vimos no capítulo n. 11 – que os antigos iniciaram *a superação da sua própria "era" realista*. Para ele, do momento em que o mundo era "transparente", não alegórico, ter-se-ia caminhado rumo à duplicidade, a um mundo mais profundo, onde se buscaria compreender o que haveria por trás das coisas, onde se perscrutava além do que meramente aparecia.

[1005] Ambas passagens em MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*. *In MEW*, vol. 3, Berlim: Dietz, 1978, p. 109.

Frente a tal concepção de Stirner, Marx e Engels argumentam ironicamente mais ou menos o seguinte: que bela constatação, mas nada disso explica a *passagem efetiva* de uma situação a outra (da Antiguidade ao que veio depois); faltou explicar *por que o mundo antigo realmente acabou*. Para Marx e Engels, o mundo antigo "se desintegrou em si mesmo por meio de colisões práticas [*praktische Kollisionen*] – e demonstrar empiricamente esse desenvolvimento materialista [*diese materialistische Entwicklung empirisch nachzuweisen*] seria a única coisa interessante"[1006].

A Antiguidade, pensam Marx e Engels, não desapareceu porque os sujeitos começaram a procurar significados mais profundos nos diversos elementos mundanos, mas devido a um conflito prático (que, entre outras coisas, mudou a forma com que os sujeitos se portavam frente aos elementos mundanos). Não demonstrar isso seria operar com uma teoria de história que efetivamente não existe nem existiu. Eis por que, nesse ponto, Marx e Engels acusam Stirner (como tantas outras vezes o farão) de "colocar a realidade de ponta-cabeça [*die Wirklichkeit auf den Kopf gestellt*]"[1007]. Stirner estaria, assim, nos conhecidos limites do hegelianismo.

Entre outros motivos, é por isso que Marx e Engels acusam Stirner de não abandonar uma concepção contemplativa, ou seja, *o ponto de vista da relação entre sujeito e objeto* frente aos problemas. Dizem eles:

> "Desde o início, [com Stirner] apenas aprendemos o que os antigos supostamente pensavam de seu mundo; eles são confrontados como dogmáticos ao seu próprio e velho mundo, em vez de aparecerem como produtores [*Produzenten*] dele. Trata-se apenas da relação da consciência com o objeto [*das Verhältnis des Bewußtseins zum Gegenstande*], a verdade. É assim apenas uma relação filosófica entre os antigos e seu mundo – a história da filosofia antiga toma o lugar da história da antiguidade (e, ainda assim, apenas conforme São Max a imagina, seguindo Hegel e Feuerbach)."[1008]

Antes de tudo, vale ressaltar que Marx e Engels aproximam Stirner de Feuerbach (enquanto variações de filosofias da consciência). A reflexão frente à obra de Stirner parece ter levado os autores a novas concepções, justamente as que permitiram criticar Feuerbach de

---

[1006] *Idem, ibidem*, p. 120.
[1007] *Idem, ibidem*, p. 121.
[1008] *Idem, ibidem*, p. 121. Apesar de Marx e Engels usarem aí *Gegenstande* para "objeto" – que melhor seria compreendido como "realidade efetiva", conforme vimos nas teses *Ad Feuerbach* –, é claro o caráter de algo dado à mera apreciação subjetiva (da "consciência").

um novo patamar e, agora, também o jovem-hegelianismo *in toto*. Além da crítica à perspectiva derivada da relação sujeito-objeto, apresenta-se também na citação, pela primeira vez, a ideia de que *não existe uma "história da filosofia antiga"*. Veremos adiante desdobramentos desse tipo de afirmação em outros saberes.

***

Ainda assim, até esse momento estamos, em linhas gerais, no terreno conceitual contido nas teses *Ad Feuerbach*. Apenas se negou a visão contemplativa de mundo (o que, evidentemente, não é pouco). É necessário entretanto contrapor a essas concepções históricas idealistas *outra* – e isso exige um instrumental não apresentado, por exemplo, nas teses *Ad Feuerbach*. Aí reside boa parte do desenvolvimento propiciado pela chamada *Ideologia Alemã.*

É isso que começam a desenvolver agora Marx e Engels. A primeira concepção importante que eles apresentam rumo a uma nova concepção de história é uma proposição *antiteleológica* (não escatológica). A teleologia aplicada à história seria, segundo os autores, uma necessidade da concepção idealista. Em Hegel, como se sabe, o fim último da História – a realização plena do Espírito, identidade rica com seu objeto, o Absoluto – estaria assentado desde o surgimento desse mesmo sujeito (o Espírito). Na história universal de Stirner dar-se-ia o mesmo, a tal grau que ele conceberia o "liberalismo" como *a realização da noção de "Homem" supostamente preexistente no cristianismo*. Como vimos no capítulo de n. 11, em *O Único* Stirner analisou três formas de "liberalismo": o "político", o "social" e o "humano" (correspondendo no geral, respectivamente, a posições como as contratualistas de Rousseau, ao "socialismo verdadeiro" e à filosofia "crítica" de Bruno Bauer). Para Stirner, todas essas formas de "liberalismo" teriam em comum a manutenção de generalidades abstratas (ora o Estado, a Sociedade ou a Autoconsciência). Tudo isso seria, para ele, *continuidade do "idealismo" surgido ao final do mundo antigo* (ou seja, com o início do mundo "mongol", religioso-cristão, na passagem da Antiguidade à Idade Média). Assim, o "liberalismo" seria somente o ponto mais alto do que teria se iniciado, grosso modo, com o cristianismo. Marx e Engels citam a seguinte frase de Stirner: "Agora, *depois* que o liberalismo proclamou *o homem*, pode-se dizer que *apenas se realizou*, com ele, *a consequência última* do cristianismo, e que este, *desde o início*, *não se propôs outra tarefa* [...] senão realizar *o*

homem"[1009]. Como se o cristianismo tivesse desde o início almejado criar o liberalismo! Trata-se de uma descrição totalmente delirante da história.

Marx e Engels apresentam uma posição que insistirão ao longo do livro: *é fácil*, a posteriori, *apresentar algo anterior como tendo lhe precedido necessariamente*. Todavia, isso é uma concepção arbitrária sobre a história. Tais supostas esferas – o "cristianismo" da Antiguidade e o "liberalismo" moderno, por exemplo – não têm, a rigor, *qualquer relação real entre si*. Afirmam o seguinte os nossos autores, contra tal concepção teleológica de história:

> "Depois que a consequência final [*letzte Konsequenz*] do cristianismo foi supostamente realizada, pode-'*se'* afirmar que ela foi realizada. Assim que os posteriores [*Späteren*] remodelaram o anterior [*Frühere*], 'pode-*se* afirmar' que os anteriores 'desde o início', a saber, *'na verdade'*, em essência, no céu – como judeus escondidos – 'não se propuseram outra tarefa' senão a de serem remodelados pelos posteriores. Para *Jacques le bonhomme* [Stirner], o cristianismo é um sujeito que se autopõe [*sich selbst setzendes Subjekt*], o Espírito absoluto, que 'internamente' define seu fim [*Ende*] como seu começo. Ver a Enciclopédia de Hegel etc."[1010]

E, pouco adiante, sintetizam novamente contra a teleologia histórica:

> "Dessa forma, é infinitamente fácil fazer passeios 'únicos' pela história, bastando descrever sempre o resultado mais recente como 'a tarefa' que 'ela em verdade se propôs originalmente'. E assim os tempos anteriores chegam até nós numa forma bizarra, sem precedentes. Isso impressiona e não demanda altos custos de produção."[1011]

***

[1009] *Idem, ibidem*, p. 129.

[1010] *Idem, ibidem*, p. 129. No primeiro itálico ("-se") nota-se como Marx e Engels ironizam um artifício de Stirner. Stirner abusa do índice de indeterminação do sujeito (o "-se", em alemão *Man*), o que é coerente com sua concepção idealista da história. É como se as coisas "se fizessem". Nunca se entende como os homens produzem as relações do mundo, apenas como elas "se fazem", ou seja, surgem do nada. "Jacques le Bonhomme" é um apelido jocoso que Marx e Engels dão a Stirner a essa altura do texto. Trata-se de referência ao camponês francês. Na França de então (e dos séculos anteriores) usava-se tal denominação para tratar, de uma forma um tanto paternalista, do camponês simples e ignorante, um tanto inocente, parvo (um pouco como às vezes utiliza-se, na cultura brasileira, o termo "joãozinho"). Daí o termo "*jacquerie*" para as famosas revoltas camponesas ocorridas a partir do final da Idade Média. À frente, Marx e Engels se referirão também muitas vezes a Stirner enquanto "Sancho" ou "São Sancho", como menção ao ridículo personagem Sancho Pança, do livro *Dom Quixote de la Mancha*, de M. de Cervantes.

[1011] *Idem, ibidem*, p. 130.

Marx e Engels argumentam então que Stirner assume como verdadeiros e existentes os delírios idealistas de Hegel ou Feuerbach ("Espírito" e "Homem"). O grande combate de Stirner seria contra fantasmas, "moinhos de vento" (motivo pelo qual à frente chamarão Stirner de "Sancho" ou "São Sancho"). "Stirner vê espíritos" [*Stirner sieht Geister*], sintetizam. E fazem uma importante afirmação no sentido da nova concepção de história que buscam formular:

> "O ponto de vista de alguém que se contenta com tais histórias de espíritos é em si mesmo religioso, porque se baseia na religião, interpreta a religião como *causa sui* [causa de si mesma] (pois 'autoconsciência' e 'Homem' também são religião), em vez de explicá-la com base nas condições empíricas [*empirischen Bedingungen*] e demonstrar como certas condições industriais e relações de troca estão necessariamente conectadas umas às outras em certa forma de sociedade, portanto numa certa forma de governo e de consciência religiosa. [...] *'O Cristianismo'* não tem história nenhuma [*keine Geschichte hat*] [...]."[1012]

Assim, se teorizar sobre "o Homem" (Feuerbach) ou a "Autoconsciência" (Bauer) é uma atitude religiosa – *no que literalmente Marx e Engels concordam com Stirner* –, combater tais fantasmas, em si mesmos, não seria menos religioso. Não haveria por que combater o "cristianismo", afinal, este não existiria em si e *nem mesmo teria história*. Dever-se-ia combater *as condições materiais e históricas que teriam dado base* ao surgimento de algo como o cristianismo (e, além disso, apenas as condições materiais que estruturariam o cristianismo *em sua forma atual, presente*[1013]).

Digno de comentário também é o termo "empírico" na citação acima. Cremos que ele *não* deve ser compreendido – e isso ficará mais claro à frente – na linha das correntes filosóficas anteriores (como, por exemplo, os empiristas ingleses, elogiados em *A Sagrada Família*). Aqui temos um novo conteúdo, mas, como costuma ocorrer, muitas vezes o novo nasce sob forma antiquada (o conteúdo está além da forma). Por "empírico", aqui, Marx e Engels buscam se referir a algo imanente (não transcendente), expresso em relações materiais de produção. Não se trata da aquisição de experiência por parte de um sujeito, com base na

[1012] *Idem, ibidem*, p. 137.

[1013] Isso significa que não existe um "cristianismo" trans-histórico. O cristianismo de hoje, a rigor, *não tem relação* com o da Idade Média ou com o da sociedade romana – senão apenas na aparência.

recorrência de fenômenos que se dão a seu complexo analítico-psicológico-perceptivo. À frente veremos um pouco melhor do que se trata essa "imanência" relacional e material[1014].

Nossos autores então acusam uma vez mais Stirner de crer nos fantasmas que combate, como o "Ser Supremo", a "Essência", o "Deus-Homem", o "Homem", o "Espírito" etc. (listam, ao todo, dez fantasmas). E, após isso, fazem, como exemplo, uma importante historicização da noção de "Homem" (claramente caracterizada como burguesa). Afirmam eles que "nos tempos modernos"

> "a livre concorrência e o mercado mundial produziram o cosmopolitismo hipócrita, burguês, e o conceito de Homem [*den Begriff des Menschen*], mas, inversamente, a construção filosófica posterior do Homem produziu essas relações [livre concorrência etc., *RP*] como suas 'revelações'."[1015]

***

Após apresentarem o conceito de "Homem" como um *produto da sociedade burguesa* (algo que consta nas teses *Ad Feuerbach*), Marx e Engels introduzem um novo e importante elemento constituinte da concepção de história que buscam desenvolver. Dá-se quando discutem o fenômeno do "estranhamento" ou "alienação" religiosos. Então, dizem eles que

> "[i]sso [a alienação], por sua vez, não deve, de forma alguma, ser explicado por conceitos como 'autoconsciência' e besteiras semelhantes, mas por todo o modo de produção e de troca [*Produktions- und Verkehrsweise*] até aqui existente, que é tão independente [*unabhängig*] do conceito puro quanto são independentes da filosofia hegeliana a invenção da *self-acting mule* e o uso de estradas de ferro."[1016]

Aqui aparece com destaque o conceito de "modo de produção" [*Produktionsweise*]. É a partir dele que se deveria explicar todas as noções (inclusive a de

[1014] Talvez tendo em vista apontar a fragilidade de termos como "empiria" (e se diferenciar das correntes empiristas até então existentes), Marx e Engels logo em seguida retornam às suas críticas ao problema da relação sujeito-objeto; comentam que este é derivado da "bíblia" dos jovens hegelianos: a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ainda assim, Marx e Engels demorarão bons anos para afastar a noção de empiria. Marx registra de forma clara tal afastamento apenas em 1857, no trecho conhecido como "Método da economia política", item 3 da suposta "Introdução" aos chamados *Grundrisse* (manuscritos de 1857/58).

[1015] *Idem, ibidem*, p. 143.

[1016] *Idem, ibidem*, p. 143. A "*self-acting mule*" é uma máquina de fiar largamente utilizada na indústria têxtil a partir do final do século XVIII.

"alienação"). É verdade que não é a primeira vez que "modo de produção" surge na obra de Marx e Engels, *mas o termo, aqui, pela primeira vez, trabalha com o conjunto da nova concepção de história que desenvolvem*. Assim, a nosso ver, é aqui, no "São Max", que aparece pela primeira vez o conceito de "modo de produção" no sentido depois utilizado por Marx e Engels[1017].

É fundamental destacar ainda o central da citação acima: tal modo de produção (e de troca) é *independente* do conceito, da "consciência" (ou "autoconsciência") e do resto do "besteirol" jovem-hegeliano. As noções de "autoconsciência" e "Homem", na realidade, seriam meras representações carentes da objetividade do mundo. Dizem, quanto a isso:

> "Todos os [dez] 'fantasmas' que passamos em revista eram representações [*Vorstellungen*]. Tais representações, além de sua base real (que Stirner abstrai, de qualquer modo), enquanto representações dentro da consciência [*Bewußtseins*], enquanto pensamento na cabeça das pessoas, tiradas de sua objetividade [*Gegenständlichkeit*] e inseridas no sujeito [*Subjekt*], elevadas da substância [*Substanz*] à autoconsciência [*Selbstbewußtsein*], são – a *obsessão* ou *ideia fixa*."[1018]

Como se vê, nossos autores voltam contra Stirner as flechas que este lançara aos jovens hegelianos, sobretudo aos feuerbachianos (acusando-os de "obsessivos", "assombrados", tomados por "ideias fixas").

Em suma, importa o seguinte: Marx e Engels argumentam que Stirner, tanto quanto Bauer e Feuerbach, ainda é refém de uma *filosofia da consciência*, numa perspectiva meramente de contemplação individual.

***

Nossos autores, esbanjando redundância, retornam ao problema da concepção de história universal (tratando Stirner como um copista de má qualidade da obra de Hegel). Curiosamente, Marx e Engels não se mostram em princípio contra toda concepção de história universal, *mas particularmente contra a idealista, teleológica, artificial, de Hegel e*

[1017] *Idem, ibidem*, p. 143. Em *A Sagrada Família*, como vimos, apareceu pela primeira vez o termo "modo de produção". Entretanto, nem de longe ele continha o que começa a aparecer aqui. Era uma proto-forma do conceito. Assim, a rigor, cremos ser difícil afirmar que se trata exatamente do *mesmo conceito*.

[1018] *Idem, ibidem*, p. 143.

Stirner[1019]. Após isso, retornam ao central da discussão nesse trecho do manuscrito: o problema da consciência. Como se formaria a consciência dos sujeitos? Em que medida tal consciência seria "ideológica" – ou seja, sustentada meramente por ideias e ideais, representações individuais?

Marx e Engels explanam melhor suas concepções e, uma vez mais – num novo ataque a Feuerbach – insistem que noções como as de "Homem", "essência humana" e "natureza do homem" seriam plenamente ideológicas, produzidas justamente por uma sociedade em que as condições de produção se impõem aos indivíduos singulares como independentes deles mesmos:

> "As ideias e pensamentos [*Ideen und Gedanken*] dos homens eram, é claro, ideias e pensamentos sobre si mesmos e suas relações, [eram] sua consciência de *si mesmos*, *dos homens*, porque eram uma consciência não apenas da pessoa singular, mas da pessoa singular em conexão com toda a sociedade e de toda a sociedade em que viviam. As condições independentes, dentro das quais eles produziram suas vidas, as formas necessárias de intercâmbio, as relações pessoais e sociais dadas por elas, tiveram de assumir a forma de condições ideais e relações necessárias, na medida em que foram expressas em pensamento, [ou seja, tiveram de aparecer] como advindas do conceito *de* Homem, de essência humana [*menschlichen Wesen*], de natureza do Homem [*Natur des Menschen*], *do* Homem [...]."[1020]

Ou seja: tais fantasmas genéricos – "Homem", "Ser Humano", "Essência Humana", "Natureza Humana" etc. – *só surgem porque a situação material que condiciona as vidas dos sujeitos é independente deles mesmos*. Isso significa que no processo de desaparecimento das relações de produção e de troca capitalistas, em vez de serem reafirmadas, *as noções genéricas de "homem" ou "essência humana"* ***desapareceriam***. Tais noções – antes tidas como base "verdadeira", projetada inversamente no processo de "alienação" – agora aparecem como *a verdadeira alienação*. Trata-se de uma posição *diametralmente oposta* à que o próprio Marx defendera em 1844.

É mais ou menos nessa altura do manuscrito que nossos autores retiram do "São Max" o intervalo de texto que depois conformará uma parte do "manuscrito principal" do "I. Feuerbach". Temos então de tratar desse intervalo *como continuidade de tudo o que veio*

[1019] Pouco à frente, afirmam: "Em vez de história universal [*Statt der Weltgeschichte*], São Max nos dá alguns comentários extremamente pobres e tortos sobre a história da teologia e da filosofia alemãs". Cf. *Idem, ibidem*, pp. 167. O problema de Stirner consistiria mais no fato de que, como bom pequeno-burguês provinciano, confunde Berlim com o mundo e a história de Berlim com a história do mundo.

[1020] *Idem, ibidem*, p. 167.

acima (inserindo-o no contexto do "São Max"). Para melhor compreensão do desenvolvimento dos autores, faremos abaixo uma nova subdivisão, registrando que trataremos do intervalo destacado. À frente registraremos da mesma forma o retorno ao "São Max".

Rascunho das pp. 30-35 do "manuscrito principal" da parte "I. Feuerbach"[1021]

Tal intervalo é iniciado pelo problema da consciência da classe dominante. Marx e Engels apresentam de pronto uma frase similar à que depois registrarão celebremente no *Manifesto do Partido Comunista*: "[o]s pensamentos da classe dominante são os pensamentos dominantes em todas as épocas, *i.e.*, a classe que é o poder material dominante da sociedade é ao mesmo tempo seu poder *espiritual* dominante"[1022]. Outras importantes afirmações são apresentadas: "Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal [*ideelle Ausdruck*] das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes apreendidas [*gefaßten*] como pensamentos". E, insistem eles, os pensamentos dominantes são "condições que permitem a uma classe dominar, isto é, são os pensamentos de seu governo"[1023].

[1021] Especificamente, o intervalo é retirado do subitem "D) A hierarquia" (interno ao item "4. Os modernos", por sua vez parte do longo trecho "Antigo Testamento: O Homem", do "III. São Max"). Desse subitem sobre "A hierarquia" é retirado especificamente o intervalo depois denominado "B" (por Inge Taubert), que comporá o chamado "manuscrito principal" do "I. Feuerbach". Com a letra de Marx, suas páginas foram numeradas da 30 à 35. Na importante edição alemã de 2004 (a primeira a distinguir *editorialmente* os três manuscritos componentes do "manuscrito principal" do "I. Feuerbach"), o intervalo é encontrado em "*Feuerbach und Geschichte*" ["Feuerbach e História"], "*Entwurf und Notizen*" ["Rascunho e Notas"], como "*Entwurf S. 30 bis 35*" ["Rascunho da p. 30 à p. 35"]. Ver MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlim: Akademie, 2004, p. V. Também a edição brasileira da Boitempo contém essa diferenciação no "manuscrito principal", pois baseou-se na alemã de 2004. Ver MARX, K., & ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

[1022] Para uma mais fidedigna reprodução dos trechos reunidos em "I. Feuerbach", usaremos a edição de 2004 já citada (Marx-Engels-Jahrbuch). Cf. MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 40. Para um bom comentário especificamente do "capítulo" "I. Feuerbach", ver outra importante obra de BLANK, D. & CARVER, T., *Marx and Engels's "German Ideology" Manuscripts, Presentation and Analysis of the "Feuerbach Chapter"*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2014.

[1023] Todos os trechos em MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 40. "Governo" deve ser entendido aí não na forma estrita, como a instituição – por exemplo, o Poder Executivo –, mas em sua noção ampla, ou seja, como *domínio de classe*. Ainda assim, como nota corretamente M. Heinrich, tais frases sobre os pensamentos e as ideias da classe dominante têm de ser tomadas com ressalva. O domínio da burguesia não é estabelecido pessoalmente (diretamente), mas factualmente, por meio de relações objetificadas, fetichizadas, reificadas. Assim, a ideologia da burguesia não é um tipo de conspiração política sustentada diuturnamente para a dominação do proletariado, mas algo que corresponde objetivamente à sua condição de classe dentro das relações reificadas capitalistas (e, inclusive, tem validade social na irracionalidade capitalista). Cf. HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, *op. cit*., p. 140.

Apesar de as condições materiais determinarem as consciências *independentemente* das suas vontades, os indivíduos das classes dominantes têm, a seu modo, consciência, o que lhes garante a dominação:

> "Os indivíduos que constituem a classe que domina têm, entre outras coisas, consciência [*Bewußtsein*], e, assim, pensam; na medida em que governam como uma classe e determinam todo o escopo de uma época, nem é preciso dizer que fazem isso em toda a sua extensão, ou seja, também governam como pensadores, como produtores de pensamentos [...]."[1024]

A divisão do trabalho, segundo nossos autores, "expressa-se também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material", de modo que no interior da classe dominante "uma parte aparece como seus pensadores, como seus ideólogos conceituais ativos, que fazem do desenvolvimento da ilusão dessa classe sobre si mesma seu meio de subsistência", ao passo que outra parte, a do trabalho material, aparece como "mais passiva e receptiva aos pensamentos e ilusões porque na realidade é composta pelos membros ativos dessa classe"[1025]. Tais partes da classe dominante podem até se chocar entre si, mas se unem sempre contra a classe que têm de dominar.

***

Marx e Engels, agora, apresentam brevemente (e ainda insatisfatoriamente) o modo de surgimento das *ideias revolucionárias*. Aqui eles nos fornecem a seguinte explicação, que soará familiar a quem tenha lido capítulos anteriores:

> "[Historicamente,] prevalecem cada vez mais pensamentos abstratos, *i.e.*, pensamentos em forma cada vez mais universal. Pois cada nova classe que toma o lugar da que governou antes é compelida a cumprir seu propósito, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade."[1026]

Aí temos uma concepção geral que, embora com um fundo filosófico diferente, aparecera nos *Anais Germano-Franceses*, particularmente no artigo "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução". É a ideia de que a classe revolucionária aparece em cena como representando toda a sociedade, como aquela que, aglutinando todas as forças da tensão

[1024] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 40.
[1025] Todas citações em *Idem, ibidem*, p. 41.
[1026] *Idem, ibidem*, p. 42.

social contra um só ponto – contra a classe governante –, expressa interesses universais. Tal classe revolucionária, por isso, quando conquista o poder, *eleva* conjuntamente a condição de toda a sociedade. Mas, nesse processo, também se amplia a *base* sobre a qual essa nova classe governa (ou seja, a estrutura social das classes se simplifica), com o que somente se prepara um novo e mais agudo conflito.

Agora, entretanto, muito diferentemente do que constou na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", não se comenta qualquer característica positiva ou humanista contida no ventre da nova classe revolucionária, o proletariado. Pelo contrário, a função histórica desta é apresentada apenas como uma *negação radical* de tudo o que está dado. Afirmam Marx e Engels que, à medida que se amplia a base sobre a qual uma classe domina, "a luta a ser travada contra essa nova classe dominante trabalha no sentido de uma negação [*Negation*] mais decisiva e mais radical das condições então existentes do que qualquer classe anterior em luta pela dominação pôde fazê-lo"[1027].

Aqui as ideias revolucionárias poderiam ser caracterizadas, em linhas gerais, por dois elementos: apresentam-se socialmente como *mais universais* e *negam* radicalmente a classe que domina. Mas falta-nos entender ainda, a fundo, *como surge materialmente esse processo de negação*. Se nos ativéssemos a este ponto, a negação proletária da ordem estabelecida ainda se manteria, em linhas gerais, como um imperativo ético condizente com discursos sobre universalidade (como alguém que diz "a minha universalidade é maior do que a sua"). Veremos à frente que não é disso que se trata.

Nossos autores terminam o intervalo (depois reagrupado no "manuscrito principal" do "I. Feuerbach") com uma recapitulação geral sobre como surge a ideologia hegelo-stirneana. O "artifício" [*Kunststück*] da concepção de história de Hegel e Stirner seria constituído em três passos: 1) as ideias dominantes devem ser separadas dos indivíduos dominantes (e assim aparecerem como autônomas, como ideias em si mesmas); 2) deve-se criar uma *conexão mística* entre todas as ideias dominantes de todas as épocas, possibilitando assim uma ordenação geral e uma filosofia da história escrita *a posteriori*; e 3) deve-se tentar concretizar esse processo místico em conceitos – como "autoconsciência" ou "O Homem" – ou em pessoas, pensadores, filósofos etc. (os ideólogos de cada época), para ocultar o caráter marcadamente arbitrário do recorte.

[1027] *Idem, ibidem*, pp. 43-4.

Procedendo assim, sintetizam Marx e Engels, "todos os elementos materialistas são removidos da história e pode-se soltar as rédeas do corcel especulativo". Tal historiografia, afirmam por fim, caracterizar-se-ia por "acreditar, em cada época, nas palavras que ela diz e imagina de si mesma"[1028].

Finda-se assim o intervalo retirado do "São Max" (reagrupado dentro do "manuscrito principal" do "I. Feuerbach"). Voltemos à estrutura expositiva do "São Max".

Retorno à primeira parte do "São Max" ("Antigo Testamento: O Homem")[1029]

Na sequência da exposição do "São Max" veremos os autores introduzirem determinações das mais importantes em sua concepção de história e em sua caracterização do comunismo. É nesta altura que Marx e Engels rebaterão alguns dos ataques de Stirner às ditas formas de "liberalismo" (político, social e humano). Como vimos no capítulo n. 11, entre essas formas, particularmente a chamada de "liberalismo social" equivaleria, para Stirner, ao "comunismo" ou ao "socialismo".

Antes de avançar, registremos que é aqui que nossos autores utilizam pela primeira vez um *novo conceito*, que se mostrará fundamental: o de "relações materiais de produção" [*materiellen Produktionsverhältnisse*][1030].

Marx e Engels rebatem nessa altura as acusações de Stirner ao que chama, em *O Único*, de "liberalismo social". Entretanto, por esse termo Stirner entende, em última instância, algo similar ao "socialismo verdadeiro", isto é, a forma de socialismo humanista, especificamente alemã, que se alastrava feito praga em seu meio. Marx e Engels terão aqui de rebater as acusações de Stirner e ao mesmo tempo se diferenciar do "socialismo verdadeiro". Farão isso, curiosamente, de uma forma em certa medida similar à célebre defesa do comunismo no capítulo 2 do *Manifesto do Partido Comunista*.

A primeira acusação que rebatem é a ideia stirneriana de que o comunismo transformaria todos os indivíduos da sociedade em "vadios" [*Lumpen*]. Para Marx e Engels, tal concepção adviria da enorme confusão estabelecida pela noção abstrata de "ter" empregada por Stirner. Ao ouvir falar que "a sociedade terá tudo", Stirner teria concluído que

---

[1028] Últimas duas citações em *idem, ibidem*, p. 46.

[1029] Após o subitem "D) A hierarquia".

[1030] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*. *In MEW*, vol. 3, *op. cit.,* p. 178. Como se vê, é novamente dentro do "III. S. Max" – ou seja, em meio à resposta a Stirner – que surge o segundo conceito fundamental da *Ideologia Alemã* (o primeiro foi o de "modo de produção").

nada restaria às individualidades. Stirner não compreende que se trata apenas de propriedade coletiva de meios de produção (afinal, nem mesmo fez uma diferenciação satisfatória entre meios de produção e meios de consumo individuais).

Além disso, Stirner considerou limitada a ideia comunista de que os indivíduos poderiam ter "tudo de que necessitam". Contra isso, defendeu que "[e]u tenho que ter tudo de que sou capaz de me apropriar". Afinal, questiona Stirner, quem definiria o quanto eu "necessito", senão eu mesmo? Se sou definido por outro, pela sociedade, quanto às minhas necessidades, então sou limitado em minha individualidade. Marx e Engels rebatem-no com uma boa dose de realismo: onde quer que Stirner viva – seja a sua associação ideal de egoístas ou qualquer outro lugar –, ele sempre só "se apropriará" do que pode ser apropriado. O que pode ser apropriado de forma alguma "depende apenas dele, mas das relações de produção e de troca [*Produktions- und Verkehrsverhältnissen*] em que ele vive"[1031]. Queira ele ou não. E mais: Stirner *já seria incoerente com o que pregava*, afinal – argumentam ironicamente os nossos autores – viveria "se apropriando" apenas das ideias miseráveis que a sociedade berlinense lhe permitia[1032].

***

Outro ataque de Stirner ao "comunismo" centrou-se na defesa, por parte deste, dos "Direitos Humanos". Marx e Engels, aqui, não desenvolvem o tema, mas não à toa remetem o leitor à seção final da própria obra então produzida – ou seja, ao final da *Ideologia Alemã*, particularmente ao apêndice, a respeito do "socialismo verdadeiro" – e parcialmente também a "Para a Questão Judaica" (publicada em 1844 nos *Anais Germano-Franceses*, onde grandes críticas aos Direitos Humanos foram apresentadas por Marx). À frente analisaremos melhor as críticas de Marx e Engels ao "socialismo verdadeiro", mas, como se vê desde já, eles *concordam parcialmente com Stirner* (ao menos quanto à necessidade de criticar a noção de Direitos Humanos).

[1031] *Idem, ibidem*, p. 190. Dessa citação, talvez o mais importante seja o fato de que o termo "relações de produção" aparece pela primeira vez na obra dos autores.

[1032] Ainda assim, é evidente que existe algo louvável na concepção de que, numa sociedade de grande abundância, os indivíduos poderiam "se apropriar" ao máximo livremente de tudo o que quisessem. É isso que o próprio Marx defende ao final da *Crítica do Programa de Gotha* (1875), quando trata da segunda fase – fase superior – do comunismo. Lenin, ao final do seu *O Estado e a Revolução*, comentando essa "segunda fase" do comunismo, defende a mesma concepção de apropriação livre.

Isso se vê também no outro elemento apresentado por Stirner: a questão do amor e da noção de "comunismo" derivada da de "comunidade". Stirner afirmara, criticamente, que "o princípio da comunidade [*Gemeinschaft*] culmina no comunismo [*Kommunismus*], e por isso comunismo é = 'a glória do Estado do amor' [*Liebesstaats*]"[1033]. Curiosamente, Marx e Engels se limitam a se afastar de toda concepção de "amor" e a afirmar que o "Estado do amor" é uma expressão delirante, como a de um Estado que desenvolvesse serviços sociais de caridade e filantropia. Não dizem mais do que isso. Ora, aqui temos de, por justiça, conceder que Stirner estava certo. Afinal, não era o "socialismo verdadeiro" o grande defensor do "amor" entre os homens, entre os produtores "desalienados"? Não é exatamente isso que vimos na análise dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos", nos *Cadernos de Paris*, particularmente nos excertos sobre Mill, todos escritos em 1844 por Marx? Não consta a defesa do amor *mais de trinta vezes* em apenas *um único capítulo* de *A Sagrada Família*? A rapidez pela qual Marx e Engels tratam aqui da questão, *sem respondê-la adequadamente*, fala por si.

***

Nossos autores sintetizam uma vez mais os ataques de Stirner ao comunismo e passam então a uma importante contraposição. Segundo eles, os comunistas, longe de representarem *o velho* (como dava a entender Stirner), expressariam o novo. Em vez de delirarem com base em *ideias* e *ideais*, os "proletários comunistas" almejariam "colocar as relações de produção e de troca sobre uma nova base"; "estão determinados a mudar as circunstâncias [materiais]". É aí que Marx e Engels expressam uma das suas mais famosas frases: "Na atividade revolucionária, a transformação de si coincide com a transformação das circunstâncias"[1034]. Ao mudar as circunstâncias materiais, os proletários se tornariam, eles próprios, algo novo. Aqui temos, como se vê, a noção da *praxis*, expressa antes, por Marx, nas teses *Ad Feuerbach*. Mas Marx e Engels irão além disso, no trecho imediatamente seguinte.

Tendo de se confrontar uma vez mais com a acusação, por parte de Stirner, de que o "socialismo" ou o "comunismo" teriam por base a noção de "Essência", Marx e Engels buscam se afastar desta. Curiosamente, isso ocorre num trecho em que Stirner, com base em

[1033] *Idem, ibidem*, p. 191.
[1034] Todas as citações acima em *idem, ibidem,* p. 195.

sua defesa do "ter", zomba das noções de "ser" expressas pelos "socialistas verdadeiros". Stirner emulara o argumento "socialista verdadeiro", com as seguintes palavras:

> "A nossa essência [*Unser Wesen*] [...] não consiste no fato de sermos todos filhos do Estado [...] mas no fato de estarmos todos aí uns para os outros [*füreinander da sind*]. Somos todos iguais nisso: em que estamos todos uns para os outros, em que cada um trabalha para o outro [...]."[1035]

Como vimos, o "ser-um-para-o-outro" *pelo trabalho* – derivado da ideia feuerbachiana da relação entre um Eu e um Tu – é o cerne da filosofia do "socialismo verdadeiro" (desenvolvida por M. Heß em 1843 e copiada por Marx, sobretudo nos *Cadernos de Paris,* em 1844). Como também vimos, esse "ser-um-para-o-outro" seria expresso por meio do trabalho na medida em que, numa objetificação (produção) não alienada, expressar-se-iam o "amor", o "gênero" e, assim, a "comunidade humana" (veja-se mormente o comentário de Marx sobre a obra de J. Mill, nos *Cadernos de Paris*). Aqui, *em vez de defenderem suas velhas posições*, Marx e Engels aceitarão as críticas de Stirner; afirmarão que comunismo não consistiria em nada disso; que isso é o que *Stirner entende por comunismo*. Assim como, pouco acima, em vez de defenderem as noções de "Essência" ou "Gênero" ou "Homem" (outrora sustentadas por eles mesmos), Marx e Engels argumentaram que combater tais coisas, como fazia Stirner, era algo vazio, mero delírio (pois partia da aceitação dessas noções enquanto reais, subsistentes); da mesma forma, agora, Marx e Engels afirmam que o socialismo ou comunismo que Stirner combate não existiria de fato; seria um socialismo completamente idealista, portanto, falso. Em parte, nossos autores estão se movendo *sem reconhecer aberta e publicamente a mudança*. O que importa, entretanto, é que estão se movendo além do que defendiam antes e *além de Stirner*. Dizem eles:

> "Com Stirner, o 'comunismo' sempre começa procurando pela 'essência' [*Wesen*] [...]. Que o comunismo seja um movimento altamente prático, que tem fins práticos, perseguidos por meios práticos, e que, no máximo, na Alemanha, graças aos filósofos alemães, possa se envolver em algum momento com 'a Essência' [*das Wesen*] – naturalmente nada disso diz respeito ao nosso Santo [Stirner]. Esse 'comunismo' de Stirner, que tanto anseia pela 'Essência' [...], só se enquadra numa categoria filosófica, a do 'ser-um-para-o-outro' [*Füreinandersein*] [...]."[1036]

[1035] *Idem, ibidem*, p. 196.
[1036] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 196-97.

Como se vê, Marx e Engels criticam (embora de outra forma) o mesmo que Stirner criticara. A rigor, Marx, Engels e Stirner estão numa certa "frente única" contra o essencialismo.

A citação acima contém uma das concepções mais importantes apresentadas na *Ideologia Alemã*: o comunismo não é orientado por um ideal, uma essência, um *telos*; ele nada tem de transcendente; é algo completamente prático e já presente, imanente – um movimento material negativo que se desenvolve sob os nossos olhos.

Se aqui temos, por um lado, um desenvolvimento em relação às teses *Ad Feuerbach* – onde, como vimos, ainda se resvalava, equivocadamente, na noção de "essência humana" –, carecemos, por outro lado, de uma melhor explicação desse "movimento prático" existente na realidade. Como e por que ele surge? Esse tipo de questão a chamada *Ideologia Alemã* ainda buscará responder.

***

Antes de esboçar uma primeira resposta, entretanto, Marx e Engels ainda passarão em revista algumas acusações de Stirner contra o comunismo; esclarecem que parte dessas acusações caberiam na realidade ao *socialismo*, não ao comunismo[1037]; argumentam que é falso afirmar que os comunistas estão preocupados com fraseologias sobre direitos e deveres sociais[1038]; e que é um senso-comum *burguês* julgar que os comunistas querem suprimir a individualidade[1039].

[1037] Num trecho (entretanto suprimido) do manuscrito, os autores afirmam que "[na] França, todos os comunistas acusam os saint-simonianos e os fourieristas de pacificsmo e diferem deles principalmente no abandono de todas as 'soluções amigáveis', assim como na Inglaterra os cartistas diferem dos socialistas principalmente no mesmo critério". Cf. *Idem, ibidem*, p. 207. Isso se dá no ponto em que Stirner acusa os "comunistas" de buscarem "soluções amigáveis" com os proprietários.

[1038] Dizem Marx e Engels que as noções de "dever", "dever social", "direito social" etc. são exatamente as de P. Buchez, republicano burguês e ideólogo do socialismo cristão. Este, segundo Marx e Engels, responsabilizaria cotidianamente o comunismo por abandonar tais noções. Cabet, orgulhosamente, escarnecia da preocupação de Buchez. Ver *idem, ibidem*, p. 209. Como já notamos, o desprezo de Marx e Engels a respeito das fraseologias sobre "direitos" e "deveres" se manterá por toda a vida, como pode ser visto no período da atuação deste na Primeira Internacional.

[1039] Aqui, noutro trecho similar ao que depois aparecerá no *Manifesto do Partido Comunista*. "Quando o burguês tacanho" – esclarecem Marx e Engels – "diz aos comunistas: ao tomar posse da minha propriedade, isto é, da minha existência como capitalista, como proprietário de terras, como fabricante, ao abolir a sua existência como trabalhador, vocês abolem a minha individualidade". Ver MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 210. O burguês, afirmam Marx e Engels, acredita que só é possível ter individualidade sendo burguês... e suprimindo a individualidade do grosso da população, que trabalha.

Após isso, Marx e Engels iniciam, muito timidamente (do nosso ponto de vista), a apresentação de um problema fundamental. Este aparece pela primeira vez, ainda de modo lateral, sem que os autores tirem as conclusões necessárias do que apresentam. Quando discutem a concepção stirneriana (e também burguesa) de que a supressão da propriedade privada equivaleria à supressão da individualidade, Marx e Engels afirmam que

> "renda, lucro etc., os modos reais de existência da propriedade privada, são relações sociais que correspondem a um determinado estágio de produção [*bestimmten Produktionsstufe*], e 'individuais' apenas enquanto não se tornaram grilhões [*Fessel*] das forças produtivas [*Produktivkräfte*] existentes."[1040]

Da nossa parte, interessa sobretudo destacar que é aí que aparece, *pela primeira vez na obra de Marx e Engels, a concepção de que determinadas relações sociais se tornam, em certo momento, travas ou "grilhões" para o desenvolvimento das forças produtivas então existentes*[1041]. É assim que começa a surgir a noção fundamental da *contradição entre forças produtivas e relações de produção*, que tamanha importância terá nessa e em demais obras dos autores.

***

Noutro sinal de redundância, Marx e Engels retornam ao argumento de que Stirner acreditaria nos fantasmas e espíritos criados por Hegel e Feuerbach. A essa altura, curiosamente, fazem uma relativa autocrítica (insuficiente) a respeito do que produziram nos anos anteriores. Pela vacilação (receio de dar destaque aos próprios equívocos), resta evidente que eles desenvolvem de forma insegura, *no próprio processo crítico*, suas novas ferramentas teóricas. Vejamos o trecho em partes.

Ele se inicia com algo que remonta às teses *Ad Feuerbach*:

> "O comportamento empírico e material das pessoas não pode, é claro, ser compreendido com as ferramentas teóricas herdadas de Hegel. Quando Feuerbach mostrou o mundo sagrado como a ilusão do mundo

[1040] *Idem, ibidem*, p. 212.

[1041] Como se vê, outra noção fundamental, que surge *pela primeira vez* dentro do trecho "III. São Max" (e não no trecho separado para compor o "I. Feuerbach"). Na citação, vemos também a ideia de que determinados *estágios* de produção são delimitados em determinadas relações. Em parte, isso aparecera desde a crítica a List, mas agora em forma mais desenvolvida.

> terreno – o que nele mesmo ainda é só uma *fraseologia* – surgiu automaticamente, para os teóricos alemães, a questão não respondida por ele: como é que as pessoas 'metem na cabeça' essas ilusões?"[1042]

Se essa questão realmente "surgiu automaticamente" para "teóricos alemães" *logo após a leitura de Feuerbach*, não sabemos. É possível. Mas o fato é que ela só foi *realmente expressa e enfrentada* por Marx nas teses *Ad Feuerbach* (fim do primeiro semestre de 1845). Na sequência do trecho temos mais informações sobre como eles supostamente teriam começado a superar Feuerbach:

> "Para os teóricos alemães, essa própria questão [como as pessoas colocam as ilusões em suas cabeças?, *RP*] pavimentou o caminho para uma visão de mundo [*Anschauung der Welt*] materialista [*materialistischen*], não *sem pressupostos* [*nicht* voraussetzungslosen], mas com efetivos pressupostos materiais enquanto tais, uma visão empiricamente atenta, e, portanto, realmente crítica do mundo."[1043]

Quão claramente nossos autores oscilam teoricamente – expressando um *pensamento em processo* – vê-se pela utilização da noção de "visão de mundo" [*Weltanschaunng*]. Ela será aos poucos abandonada (mais notadamente por Marx), sobretudo porque contém em si a ideia de "contemplação", *Anschaunng*, já criticada desde as teses *Ad Feuerbach*.

Contrariamente ao que pretendia Stirner, a nova teoria de Marx e Engels não seria "carente de pressupostos" (à frente veremos melhor de quais pressupostos se trata). Mas também não seriam pressupostos "materiais" no sentido do que queria Feuerbach[1044]. É aqui que observamos então, finalmente, a autocrítica (insuficiente, cremos) em relação ao que outrora escreveram. Dizem nossos autores, no trecho imediatamente seguinte, que

> "[e]sse percurso [filosófico] já estava indicado nos '*Anais Germano-Franceses'*, na *'Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução'* e em *'Para a Questão Judaica'*. Dado que isso ainda era

[1042] *Idem, ibidem*, p. 217.
[1043] *Idem, ibidem*, p. 217.
[1044] Stirner em última instância pretendia atingir, como vimos no capítulo sobre sua obra, uma filosofia não conceitual (talvez uma não filosofia). Por isso, defendeu um pensamento carente de pressupostos. Nesse proceder aparentemente "pós-moderno", Stirner se relacionou à tradição hegeliana, afinal o início da *Ciência da Lógica* (pelo Ser e pelo Nada) seria supostamente carente de pressupostos, como o próprio Hegel aí afirma. Feuerbach, como vimos, argumentara que a filosofia deveria partir sim de pressupostos, os pressupostos sensíveis do gênero humano. Tais pressupostos, para ele, estavam sempre assentados na relação contemplativa entre sujeito e objeto.

> expresso com a fraseologia filosófica [*philosophischer Phraseologie*] vigente, as expressões filosóficas costumeiras, que então escaparam – como 'Essência Humana' [*menschliches Wesen*], 'Gênero' [*Gattung*] etc. –, deram a [outros] teóricos alemães o pretexto para entenderem mal o percurso [filosófico] real e acreditarem que era só mais uma apresentação dos seus velhos e desgastados casacos teóricos [...]."[1045]

Marx e Engels evidentemente ocultam aí o processo *real* pelo qual passaram. É verdade que tinham, desde a época dos *Anais Germano-Franceses* (virada de 1843 para 1844), reservas a Feuerbach (particularmente registradas por Marx, que queria se imiscuir mais na *política*, algo recusado por Feuerbach). Mas nem de longe isso é suficiente para afirmar que os artigos produzidos por Marx para os *Anais Germano-Franceses* continham em 1844 concepções materialistas baseadas em pressupostos reais (apenas "mascaradas" pela fraseologia filosófica feuerbachiana sobre "essência humana"). Poder-se-ia dizer que no artigo de Engels para os *Anais* – o "Esboço de Crítica da Economia Nacional", não citado aí – é possível ver um trato com conceitos fundamentais para a análise posteriormente estabelecida. Ainda assim, evidentemente, o mero nomear de tais conceitos não significa sua utilização na combinação rica que agora se intenta. O fato é que Marx e Engels nadavam completamente na substância filosófica feuerbachiana e só começaram a sair desse pântano ao longo do primeiro semestre de 1845. Nossos autores têm dificuldade para reconhecer os próprios equívocos. Não é honesto dizer que essas expressões meramente "escaparam", um tanto sem querer, por vício de redação. Elas foram empregadas consciente e conscienciosamente. Tentar esconder o erro diz muito sobre o que buscamos desenvolver.

É mais ou menos nessa altura que acaba a primeira parte do "São Max" (o "Antigo Testamento: O Homem").

14.2. Crítica a "Novo Testamento: 'Eu'"

A primeira parte de *O Único*, como vimos, tinha como propósito apresentar suas críticas às concepções genéricas (sobretudo as feuerbachianas). Em seu texto, Marx e Engels seguiram as posições de Stirner passo a passo, esclarecendo que nosso radical "anarquista", delirando, tomava como verdadeiros os fantasmas – moinhos de vento – animados por Hegel e Feuerbach. A segunda parte de *O Único* volta-se à apresentação de um conhecimento mais

[1045] *Idem, ibidem*, pp. 217-18.

"positivo", à apresentação das suas ideias sobre egoísmo e o possível vislumbre de uma "associação de egoístas". Marx e Engels seguirão agora também passo a passo as posições de Stirner.

Já nas primeiras páginas do trecho "Novo Testamento: 'Eu'", Marx e Engels esclarecem que Stirner centra suas preocupações numa mera mudança de *consciências*. Para Stirner, os burgueses práticos e os liberais (políticos, sociais ou humanos) seriam todos, no fundo, egoístas, mas "involuntários", "inconscientes", "inocentes". Por vergonha de assumir isso para si, revestiam sua fraqueza com a manta do "Homem", dos "Direitos" e da "Consciência". De tal forma que, para Stirner, a primeira coisa necessária seria *o reconhecimento de seu próprio egoísmo.* Assim tais sujeitos poderiam passar de um egoísmo inconsciente a um egoísmo consciente, afirmado. Resulta disso, como se vê, que Stirner crê na possibilidade de mudar o mundo por uma mudança nas consciências ("conscientização"). Paradoxalmente, ele próprio, que se manifestara contra toda hierarquia professoral, toda pedagogia, assumia uma posição professoral e doutrinária de transformação das consciências, rumo ao "egoísmo" consciente. A filosofia de Stirner se mostrava então como mais uma componente das filosofias da consciência. E, para piorar, afirmam Marx e Engels, "o verdadeiro egoísta [*wahre Egoist*] aparece aqui como um ideal inatingível [*unerreichbares Ideal*] para a maioria dos indivíduos"[1046]. É uma filosofia da consciência e é idealista.

Stirner acredita que esse caminho rumo ao "verdadeiro egoísta" seria realizado pelo indivíduo que se esforçasse, que se criasse a si mesmo, que, sendo um policial de sua própria consciência (não se deixando cair em tentação), desenvolvesse uma tal reflexão interna em seu pensar que este, dividindo-se, permitiria um *desenvolvimento multilateral*. Com um tal "virtuosismo do pensar", os indivíduos poderiam se desenvolver *omnilateralmente*.

Marx e Engels então contrapõem-se a esse delírio de Stirner, afirmando que as possibilidades de um desenvolvimento multilateral dos indivíduos não dependem, em momento algum, de um "virtuosismo do pensar", mas das condições reais, materiais, efetivamente dadas. Expressam eles as seguintes sentenças, depois tornadas célebres (e muitas vezes analisadas de forma superficial):

> "Ela [a possibilidade de desenvolvimento do indivíduo] reside não na *consciência* [Bewußtsein], mas – no – *ser* [Sein]; não no pensamento,

[1046] *Idem, ibidem*, p. 243.

> mas na vida [*Leben*]; reside no desenvolvimento empírico e na expressão de vida do indivíduo, que por sua vez dependem das circunstâncias do mundo. Se as circunstâncias sob as quais esse indivíduo vive permitem que ele desenvolva apenas uma propriedade às custas de todas as outras, [se] elas lhe dão material e tempo para desenvolver apenas essa propriedade, esse indivíduo desenvolve apenas um lado, [é] aleijado."[1047]

Desse importante trecho às vezes se destaca apenas a noção presente de "ser". Haveria supostamente aí uma prova – a despeito de todo o livro apresentar visão contrária – da permanência de um traço ontológico no pensamento dos autores. Como já falamos na análise das teses *Ad Feuerbach* (ver análise da sexta tese), trata-se de uma interpretação equivocada. Marx e Engels não estão propondo a existência de um suposto ser trans-histórico e vivo, um "ser social"; estão apresentando uma metodologia inversa à das filosofias da consciência. Trata-se de um recurso expositivo, não de uma teoria sobre o "ser". O trecho acima deve ser compreendido mais como um recurso didático e metafórico, visando *a diferenciar claramente o pensamento dos nossos autores do de Stirner e companhia*. Em vez de a análise partir das consciências, dos indivíduos, deve-se partir do ser, da sociedade, da vida produtiva materialmente existente. É apenas uma forma sintética de dizê-lo. Os homens *são conforme produzem*, não conforme pensam que são. Assim como as formas de produção mudam historicamente, também os homens. Não há por isso uma identidade ou essência humanas, menos ainda uma ontologia que as explique. A noção abstrata, universal e trans-histórica de "ser" não dá qualquer resposta relevante às questões que os autores levantam aqui. Para algum tipo de ontologia seria necessária a apresentação dos *pressupostos teóricos desse ser "social"*, o que não existe e, a rigor, nem é tema da *Ideologia Alemã.*

Além disso – e será melhor apresentado à frente –, no que está dado (no que *é*, no que vige) existe também o que o nega, o que não-é: o não-ser. Uma ontologia – já dizia seu fundador, Parmênides – caracteriza-se sobretudo por compreender o ser enquanto unitário, ou seja, não contraditório, identitário. A nova concepção que apresentam nossos autores visa a compreender, *no que é* (dentro do existente) *o que não é*, portanto, a *contradição*. Mais do que uma ontologia, nossos autores buscam certa *koino-logia* (um *lógos* do *koinón*, ou seja, um *lógos* do que é comum, enquanto transpassamento de gêneros antagônicos num mesmo instante) para assim compreender a contradição real, determiná-la e superá-la[1048].

[1047] *Idem, ibidem*, p. 245

[1048] Quanto à noção de *koino-logia*, ver BENOIT, H., "Da lógica com um grande 'L' à lógica de *O Capital*, *op. cit.*

***

Na sequência do texto, Marx e Engels criticam novamente a concepção teleológica de história apresentada por Stirner[1049]. Após isso, contrapõem-se à noção de *negatividade* contida em *O Único*, tratada por simplista e artificial (meramente lógica, e, por isso, adaptada por Stirner a cada oportunidade, em cada momento do seu livro)[1050]. Na sequência, entram no interessante problema da "tarefa", "vocação" ou "missão" históricas do proletariado.

Como vimos, Stirner criticara os socialistas ou comunistas por viverem "convocados" por um ideal, por uma missão a realizar na terra – um messianismo. Marx e Engels não negarão que existe uma "missão" ou "vocação" do proletariado, mas tratarão de determiná-la materialmente, como não teleológica e *inscrita no real apesar da consciência dos próprios proletários*. É digno de nota que justamente quando discutem esse tema nossos autores apresentam o proletariado como *parte das forças produtivas sociais*. Dizem eles:

> "O proletário, por exemplo, que tem a vocação [*Beruf*] de satisfazer suas necessidades (como qualquer outra pessoa) [...], que é obrigado a trabalhar catorze horas da mesma forma que um animal de carga [...], tem a posição de força produtiva [*Produktivkraft*] como a única que lhe resta, e é substituído por outras forças produtivas mais poderosas – esse proletário tem a tarefa [*Aufgabe*] de revolucionar suas relações [*seine Verhältnisse zu revolutionieren*]."[1051]

Se o proletário tem alguma vocação, ela deriva do fato de *ser ele próprio uma força produtiva* (não o abstrato "homem"). Como veremos à frente, quando Marx e Engels afirmam que *as forças produtivas estão em contradição com as relações de produção* – que as forças produtivas tendem a *ultrapassar* as relações de produção –, isso significa, entre

[1049] Dizem eles que Stirner opera em sua análise histórica "com elaborações de contexto e na combinação de diferentes épocas, onde cada etapa histórica se reduz a uma única palavra, e, no final, o resultado é que o último elo da série histórica não está um milímetro mais longe do primeiro, e todas as épocas da série podem finalmente ser resumidas em uma única categoria abstrata, como idealismo, dependência de pensamentos etc. Se a aparência de progresso deve ser trazida para a série de aposição histórica, isso é feito de forma a conceber a proposição final como a conclusão da primeira época da série, e os elos intermediários como estágios de desenvolvimento em ordem crescente até a última proposição, completa.". Cf. *Idem, ibidem*, p. 256. Como se vê, a concepção de história de Stirner – para Marx e Engels – caracterizar-se-ia por uma mera (e frágil) diacronia teleológica.

[1050] *Idem, ibidem*, pp 259-262.

[1051] *Idem, ibidem*, p. 270.

outras coisas, *que os proletários tendem* ***materialmente*** *a ultrapassar as relações de produção existentes*. Essa *tendência* é, portanto, posta por sua própria condição material de existência e vida (não por qualquer ideal ético ou moral, pela disjunção em relação à "essência", como n'*A Sagrada Família*). Ela é objetiva, muito antes de estar na consciência messiânica de qualquer um.

Não à toa, na sequência, Marx e Engels – discutindo o problema da "missão" histórica e sua relação com a formação das individualidades – trabalham o caráter propriamente *negativo* dessa "vocação" revolucionária do proletariado. Nada haveria de positivo, ideal ou messiânico nela, mas puramente de *expressão do processo contraditório do real*. O proletariado teria sim um tipo de "vocação", mas uma "vocação negativa". Conforme nossos autores:

> "O que se afirma aqui sob a forma de uma vocação [*Beruf*], de uma determinação, é precisamente a negação [*die Verneinung*] da vocação até agora criada na prática pela divisão do trabalho, a única vocação realmente existente – isto é, negação [*Verneinung*] da vocação em geral."[1052]

***

Tendo agora compreendido que a classe trabalhadora é uma *força produtiva* e que ela se expressa justamente como *negação* dentro das relações atuais, Marx e Engels trazem novamente o problema da contradição entre forças produtivas e relações de produção, determinando-o mais em relação ao que antes apresentaram. Aqui aparece pela primeira vez a compreensão de que *no momento histórico em que surge essa contradição* – e também a *ação revolucionária dos trabalhadores* – a consciência burguesa assume objetivamente um caráter *escamoteador*, de criação de ilusões conscientes (em suma: torna-se *ideológica*). Dizem eles:

> "Quanto mais a forma normal das relações da sociedade, e, com ela, as condições da classe dominante, desenvolvem sua oposição [*Gegensatz*] às progressivas forças produtivas [*fortgeschrittenen Produktivkräfte*], maior é o impasse entre a própria classe dominante e entre ela e a classe dominada, mais falsa [*unwahrer*] se torna a consciência originalmente correspondente a essa forma de intercâmbio (ou seja, deixa de ser a consciência que lhe corresponde); e tanto mais as representações

[1052] *Idem, ibidem*, p. 273.

> [*Vorstellungen*] tradicionais anteriores dessas condições de intercâmbio (nas quais interesses pessoais reais etc. são expressos como gerais) caem sob frases idealizadoras [*idealisierenden*], em ilusões conscientes [*bewußten Illusion*] e hipocrisia [*Heuchelei*] deliberada."[1053]

Vê-se aí que a classe burguesa vivifica as relações materiais burguesas (formas de produção, circulação, propriedade), que são um entrave ao desenvolvimento das forças produtivas (vivificadas, entre outros elementos, na classe trabalhadora).

Mas talvez o mais interessante a se destacar aí seja o surgimento de uma noção mais complexa de *ideologia* (se comparada à fragilmente exposta em *A Sagrada Família*)[1054]. Nesse momento, *ideologia* é apresentada como algo mais rico do que meramente "ideias dominantes das classes dominantes". Como vimos, cada classe dominante teria, necessariamente, uma representação própria, que emanaria objetivamente de suas condições materiais de produção e troca. Mas pode-se dizer que "[e]nquanto a contradição [entre forças produtivas e relações de produção] não surge", as ideias dominantes são *não apenas as da classe dominante*, como também as *do progresso histórico de toda a sociedade*. Outra coisa ocorreria "quando surge a contradição" – aí as "representações tradicionais" de uma época *deixariam de corresponder à sua (agora contraditória) base material.* Então surgiria a *ideologia*, o fenômeno que ocorre quando as ideias da classe dominante tornam-se propriamente "ilusões conscientes", "hipocrisia deliberada" etc. A *ideologia* seria, portanto, um tipo de adulteração das ideias da classe dominante – uma mudança de sentido operada dentro dessas mesmas ideias, como se um novo conteúdo adentrasse as velhas formas –, tendo em vista *ocultar a contradição* materialmente posta[1055].

***

Um pouco à frente – e agora damos um salto maior –, nossos autores retornam ao problema das condições para o surgimento das concepções revolucionárias (da "vontade" de estabelecimento de uma nova sociedade, para usar o linguajar de Stirner). Tal "vontade",

---

[1053] *Idem, ibidem*, p. 274.

[1054] A rigor, vale aqui o mesmo que comentamos sobre o conceito de "modo de produção". Este apareceu formalmente pela primeira vez em *A Sagrada Família*, mas ainda dentro de uma concepção geral idealista (feuerbachiana). Assim, dificilmente se poderia dizer que se trataria *do mesmo conceito* presente na chamada *Ideologia Alemã*. No caso da noção de *ideologia*, como vimos, apareceu em *A Sagrada Família* a partir da discussão em torno da obra de Destutt de Tracy. Seu conteúdo, entretanto, aqui, é diferente.

[1055] Disso tudo resulta, diga-se de passagem, que não existiria uma "ideologia proletária" sob o capitalismo.

argumentam, nem mesmo surgiria se não houvesse a contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção. Dizem eles que

> "enquanto as forças produtivas ainda não estiverem suficientemente desenvolvidas a ponto de tornar supérflua a concorrência [...], as classes dominadas desejarão o impossível [*Unmögliche*] se tiverem a 'vontade' [*Willen*] de abolir essa concorrência [...]. A propósito, só mesmo na imaginação do ideólogo essa 'vontade' surge antes de que as condições para produzi-la estejam desenvolvidas."[1056]

Temos aí uma concepção que Marx e Engels não abandonarão. É conhecido o trecho do prefácio a *Para a Crítica da Economia Política* (1859), onde Marx afirma que "a humanidade só se propõe tarefas que pode resolver, pois, se você olhar mais de perto, notará que a tarefa só surge quando as condições materiais para a sua solução já estão presentes ou pelo menos em processo de vir a ser"[1057].

***

Na sequência imediata, nossos autores repetem, com base em sua nova concepção, que "não existe história das ideias" nem "história do Direito" (assim como antes afirmaram que não existe "história do cristianismo", e, poderíamos dizer, não existe "história da filosofia" e de tantos outros saberes supostamente autônomos)[1058].

Depois, diante da defesa – da parte de Stirner – de que os camponeses alemães poderiam saltar a fase histórica burguesa diretamente para a "egoísta" ou "comunista", Marx e Engels esclarecem que "um movimento comunista jamais poderá partir do campo" e que os camponeses "são incapazes de se organizar"[1059]. Na sequência, esclarecem também que a concepção de Stirner a respeito do Estado está – como tudo nas ideias do autor – invertida. Destaquemos um pouco isso.

Dado que é função do Estado resguardar a propriedade privada, Stirner considera que os proprietários privados só o seriam por algum tipo de *cessão do Estado*. Ou seja: em última instância, apenas o Estado é proprietário privado. Os proprietários individuais teriam

---

[1056] *Idem, ibidem*, p. 312.
[1057] Cf. MARX, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, *op. cit.,* p. 9.
[1058] Ver MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 312.
[1059] *Idem, ibidem,* p. 338. Como se sabe, tal questão retornará de forma clara no *Dezoito de Brumário de Luis Bonaparte*, escrito por Marx na virada de 1851 para 1852. Trata-se de posição mantida por toda a vida.

um tipo de *posse* do que é *cedido* pelo Estado. Isso seria, para Marx e Engels, uma ilusão jurídica produzida *a posteriori* (depois das relações reais já terem engendrado as formas jurídicas). Nessa altura, então, Marx e Engels explicitam pela primeira vez, de forma clara, sua nova concepção sobre o Estado: o Estado, dizem eles, é "a constituição do domínio comum, enquanto poder público, da classe dominante"[1060].

Trata-se de uma nova concepção de Estado pois a anteriormente apresentada, sobretudo por Marx – veja-se seu *Manuscrito de Kreuznach* (1843), seu artigo "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" (1844) e, parcialmente, seus artigos no *Vorwärts!* sobre a revolta dos tecelões silesianos (1844) –, continha a ideia de que o Estado *era a alienação da essência genérica do homem*. Assim, ainda que o Estado fosse considerado por Marx, em 1843 e 1844, algo parasitário, ele era uma projeção do que haveria de bom ou positivo no ser genérico do "homem". O Estado, portanto, manifestaria inversamente (alienadamente) a "comunidade", "a coletividade", o "bem público", a "cidadania" etc. humanos. E, nesse mesmo processo, o ser do homem ficaria esvaziado de tais determinações. Agora, na *Ideologia Alemã*, nada dessa concepção ideológica restará; o Estado moderno não terá traços de "bem público" ou "comum" de um ente genérico invertido: será o "bem público" ou "comum" *de uma classe na luta para dominar outra*[1061].

[1060] *Idem, ibidem*, p. 339.

[1061] Para sermos rigorosos, temos de destacar que Marx, no início da década de 1850, compreende que o Estado como órgão de dominação de classe é uma característica das sociedades ocidentais (ou seja, desde a Grécia Clássica). Marx compreende, no início da década de 1850, que o Estado não foi sempre essencialmente um organismo *político* (ou seja, mais de controle de pessoas do que de administração de "coisas" produzidas). Na realidade, *na maior parte do tempo (milênios)*, entre as civilizações com modo de produção já desenvolvido, o Estado foi sobretudo um órgão comunitário de administração da produção. É o caso das comunidades pertencentes ao que Marx chamou, já no começo da década de 1850, de "modo de produção asiático" (por exemplo, entre os povos mesopotâmicos, egípcios, cretenses, micênicos, incas, maias, astecas, chineses e outros). Em tais comunidades ainda não havia classes (apenas castas), nem propriedade privada dos meios de produção. Nelas, por isso, grassavam formas sociais não dinâmicas, quase estacionárias; a divisão do trabalho estava "paralisada", enrijecida, numa quase-harmonia entre forças produtivas e relações de produção. *O campo era, de fato, a base real, de moradia e de trabalho*, da maioria da população (os produtores diretos), restando às cidades palacianas funções burocrático-administrativas externas aos núcleos produtores. No geral – embora houvesse, naturalmente, muita diferença entre as formações concretas –, a estrutura palaciano-burocrático-citadina servia *para coletar impostos e organizar/dirigir obras comuns de grande monta*, **sem as quais *a própria comunidade (vilas, aldeias) desapareceria*** *frente às intempéries naturais*. Em geral se via grande preocupação com a gestão da água (para o que eram criados enormes aquedutos), tendo em vista irrigar os núcleos diretamente produtivos (aldeias e vilas). Assim, a estrutura estatal-citadina, por mais que criasse um corpo *parasitário* (ou seja, separado do núcleo diretamente produtivo e vivendo dele por meio de impostos *in natura*), era uma necessidade para a existência de toda a comunidade e sua produção. Ela se valia, é claro, de controle (político) de pessoas, para obtenção de excedentes e realização de sobre-trabalho; continha formas severas de trabalho compulsório e castigos de toda sorte, mas tudo isso era uma necessidade subordinada à de administração da produção para manutenção dos núcleos comunais não citadinos. Marx às vezes não chama a estrutura palaciana de "Estado", mas de "unidade geral mais abrangente". Poderíamos dizer que é um proto-

Entre a primeira concepção de Estado e a segunda *manifestou-se nada menos que a luta de classes*. Ela estava *bloqueada* pela teoria genérica sobre o homem. A primeira concepção, por não pressupor a luta de classes, também não atribuía qualquer função ao "Estado" numa possível transição ao comunismo. Na segunda concepção, por já pressupor a luta de classes, o "Estado proletário" – entendido estritamente como força *política* concentrada da classe proletária para controlar a burguesia – passa a ter uma função negativa; atua como uma alavanca para a *negação* do presente capitalista, uma alavanca na transição histórica ao comunismo. A primeira concepção, por negar absolutamente o Estado e a política, parece mais "anarquista" ou "radical", mas na realidade é apenas pequeno-burguesa, pois em sua generalidade *atrapalha a compreensão da forma de uso do poder* ***político*** *na superação da ordem capitalista* (a ditadura do proletariado). Nessa exata medida, a primeira concepção, humanista, auxilia a própria burguesia. A segunda concepção é a que Marx e Engels não abandonarão depois, muito embora ela ainda tenha de passar por *muitos ajustes*, até encontrar sua forma *política* plena – negativa, como um "*não Estado*" – no conselhismo da Comuna de Paris[1062].

Na sequência imediata da análise, Marx e Engels explicitam a ignorância de Stirner a respeito da economia política[1063] e, uma vez mais, insistem em como o autor de *O Único* seria refém de uma mera filosofia da consciência[1064]. É nessa altura do manuscrito que um novo intervalo é retirado para conformar o chamado "manuscrito principal" do "I. Feuerbach". Aqui temos, então, de passar à análise desse outro importante intervalo.

Estado. Seu conteúdo não coincide com o do Estado ocidental. Já arrolamos bibliografia a respeito do conceito de modo de produção asiático em nota do nosso capítulo oitavo, dentro do item 8.2.

[1062] Para entender um pouco mais a análise de Marx e Engels sobre o Estado a partir da Revolução de 1848, ver, de ambos autores, a "Mensagem do CC à Liga dos Comunistas [de março de 1850]". Nela já aparece a *estratégia da dualidade de poder* (a necessidade de um poder proletário paralelo, que derrube o Estado oficial). Ver também a análise clássica de Marx sobre a Comuna de Paris (1871) em *Guerra Civil na França* (particularmente, a terceira mensagem da AIT). Ver, ainda, o livro fundamental de Lenin, *O Estado e a Revolução* (1917). Alguns comentários nossos talvez possam ajudar, em PADIAL, R., "Como o Dezoito de Brumário completa o balanço da revolução de 1848?", *op. cit.*; PADIAL, R., "Marx e a posteridade do antigo conceito de Conselhos das 'Leis'". *In* BENOIT, H.; TARDIN, I.; SILVA, G. J. (Org.). *Linguagem e Pensamento: dos antigos à posteridade*. São Paulo: Annablume, 2019. PADIAL, R., "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx"*, op. cit.* Bom comentário sobre a Comuna de Paris como "não Estado" pode ser encontrado em BALIBAR, E., *Sur la dictature du prolétariat.* Paris: F. Maspero, 1976. Note-se que *não* há em Marx, sobretudo à medida que absorve as experiências da Revolução de 1848 e principalmente a da Comuna, a defesa de "estatização". Sua perspectiva é a da criação do poder proletário (ditadura do proletariado), contraposto ao Estado burguês oficial. Para uma posição aparentemente radical, dita "anti-estatista", mas que afasta a noção de ditadura do proletariado, veja-se Mészáros e seu *Para além do capital.*

[1063] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 340 *et ss*.

[1064] *Idem, ibidem*, p. 350 *et ss*.

Rascunho das pp. 36-72 do "manuscrito principal" da parte "I. Feuerbach"[1065]

Tendo já desenvolvido, *no próprio processo de embate com Stirner*, novas ferramentas para compreender a célula básica da vida social – as noções de "modo de produção", "força produtiva", "relações de produção", "ideologia", e, agora, a de "instrumentos de produção"[1066] –, Marx e Engels passam a uma primeira aplicação desse instrumental numa análise propriamente histórica. Para isso, serão importantes os estudos realizados pouco antes por eles em Manchester, na Inglaterra (hoje reunidos sob o nome de "Manuscritos de Manchester"), particularmente das obras de F. M. Eden e J. Wade. Aqui não nos alongaremos ponto a ponto, com citações, a respeito de cada elemento histórico apresentado. Apenas passaremos em revista o que nos parece central.

Marx e Engels iniciam sua descrição de processos históricos dando valor fundamental à questão da *divisão do trabalho*. Todo aprofundamento da divisão do trabalho é visto como um *desenvolvimento de forças produtivas*. Assim, a *primeira* e mais importante divisão do trabalho apresentada é aquela entre campo e cidade ("na passagem da barbárie à civilização", dizem os autores[1067]). Com a cidade surgem as necessidades administrativas, policiais e de cobrança de impostos. Aqui vemos, pela primeira vez, dizem eles, "a divisão da população em duas grandes classes" e "a cidade já é o fato da concentração da população", ao passo que "o campo é o fato oposto, do isolamento e da solidão"[1068]. Como se nota, trata-se da passagem do que chamam de "barbárie" diretamente para a forma greco-romana ("civilização"). O mínimo que podemos dizer, por ora, é que tal análise está equivocada, como depois compreenderão os autores, sobretudo Marx[1069].

[1065] Especificamente, o intervalo é retirado do subitem "A sociedade como sociedade burguesa", dentro do item "5. O possuidor", na segunda parte ("Novo Testamento: 'Eu'") do "São Max". O intervalo retirado será chamado de "C" por Inge Taubert e comporá a parte final do chamado "manuscrito principal" da parte "I. Feuerbach". Ele recebeu, da mão de Marx, enumeração da p. 36 à p. 72 e pode ser encontrado em "*Feuerbach und Geschichte*" ["Feuerbach e História"], "*Entwurf und Notizen*" ["Rascunho e Notas"], como "*Entwurf S. 36 bis 71*" ["Rascunho da p. 36 à p. 71"] em MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*..., *op. cit*.

[1066] O termo "Instrumentos de Produção" [*Produktionsinstrumente*], que dará base depois à noção de "meios de produção" [*Produktionsmittel*], aparece logo no início do novo intervalo analisado, retirado do "São Max" para compor o "manuscrito principal" do "I. Feuerbach". Assim, entre todos os grandes conceitos ora criados, é o único propriamente proveniente do "trecho" ou "capítulo" destacado para compor a parte sobre Feuerbach. Todos os demais surgiram nas partes que se mantiveram "São Max".

[1067] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*..., *op. cit*., p. 49.

[1068] *Idem, ibidem*, p. 49.

[1069] Como vimos, um tanto rapidamente, em nota de rodapé pouco acima, Marx compreendeu que entre a "barbárie" e a "civilização" (forma greco-romana) existiu histórico-universalmente o que chamou de

Na sequência da descrição histórica, nossos autores tratam do surgimento das cidades no período da Idade Média; da fuga dos servos para as cidades medievais, a concorrência entre estes, a alta qualificação do trabalho exigida nas corporações (numa época em que os mestres artesãos eram ainda, também, comerciantes), a oposição entre os interesses dos vários ofícios, a desorganização da plebe "jornaleira" nas cidades (que fornecia trabalho não qualificado com remuneração diária) e do caráter patriarcal geral da produção[1070]. Todas as rebeliões na cidade, seja pela necessária desorganização da plebe, seja pela forte estrutura das corporações, falhavam. A Idade Média, por isso, teria conhecido apenas rebeliões no campo, as quais entretanto também teriam sido malsucedidas, devido à dispersão dos camponeses (derivada de sua fragmentado e isolado modo de produção).

Devido ao caráter estreito do mercado então existente, a divisão do trabalho entre as diferentes corporações também era estreita e precária, assim como a divisão do trabalho interna a cada corporação. Cada artesão era obrigado a conhecer todas as etapas de produção de seu objeto, o que, segundo Marx e Engels, às vezes adquiria um tom artístico no quesito da sua elaboração. Todavia, revelam ainda eles, isso era um sinal de submissão do indivíduo a uma divisão estreita do trabalho, e o caráter "aprazível" da relação do artesão com seu objeto apenas ocultava uma forma de servidão (à qual se contraporia a condição do trabalhador moderno, para quem seu trabalho seria indiferente).

O processo seguinte da divisão do trabalho teria consistido na separação entre a produção e o comércio (pela formação de uma classe de comerciantes). Com a expansão do mercado, ampliação da segurança pública nos meios de comunicação entre cidades e círculos comerciais, teria ocorrido uma reintegração ou religação das localidades (antes muito isoladas), e, com isso, uma divisão do trabalho entre as próprias cidades (cada qual ocupando um ramo de produção diferente). As limitações locais teriam começado a desaparecer. Marx e Engels afirmam aí que a possibilidade de manutenção das forças produtivas num determinado patamar dependeria muito da extensão do comércio. Quanto maior o localismo, maior a possibilidade de os novos inventos ou técnicas de trabalho simplesmente desaparecerem, por motivos diversos. Com a interlocução, cada nova invenção rapidamente se generalizaria. A

"modo de produção asiático", ainda carente de propriedade privada e de classes. Remetemos também os leitores a nota interna ao capítulo oitavo, dentro do item 8.2.

[1070] Para Marx e Engels, o "patriarcalismo" era o caráter geral da produção advinda da Idade Média, seja na estrutura das corporações de ofício, seja na pequena "indústria" doméstica instalada no campo. O capitalismo, para nossos autores, teria sido o maior responsável por *destruir* as "relações patriarcais", instaurando em seu lugar as fetichizadas (reificadas).

essa altura, nossos autores claramente apresentam o início da Idade Média como um retrocesso de forças produtivas em relação ao que existira na Antiguidade.

A divisão do trabalho entre diferentes cidades – com especificações em diferentes ramos produtivos – teria feito com que algumas delas, aos poucos, fugissem do esquema geral das corporações de ofício. Aquele ramo de produção que desde o início pressupunha uma máquina, mesmo que rudimentar – particularmente, a tecelagem, derivada da sua forma doméstica –, teria sido o que mais se desenvolveu, tornando-se o carro-chefe na alavancagem da *manufatura*. Dado que a manufatura de tecidos exigia já pouca qualificação, teria logrado fugir do controle das cidades corporativas, instalando-se em vilas e aldeias. Estas, ao se desenvolverem, teriam se tornado as novas cidades florescentes, as cidades manufatureiras (com destaque para cidades da Itália e de Flandres, que produziam até para o mercado externo, e cidades da França e Inglaterra, focadas sobretudo no mercado interno). As cidades manufatureiras, por isso, teriam se tornado refúgio aos camponeses, que pouco ou nada se enquadravam nas exigências das corporações. Elas os absorveram em grau superior ao das cidades corporativas, mas ainda em grau muito inferior ao necessário frente ao afluxo do campo. Lado a lado ao desenvolvimento do comércio e da manufatura teriam se dado a dissolução de diversas relações feudais e o cercamento (roubo) de terras de camponeses para pastagens de ovelhas, visando a atender à indústria de lã (processo narrado por Marx, no capítulo XXIV do livro primeiro de *O capital*, enquanto "expropriação originária", acumulação necessária ao surgimento do modo de produção capitalista). Abria-se assim, afirmam Marx e Engels, "um período de vagabundagem", no qual a massa que afluía às cidades, mesmo nas manufatureiras, ainda não encontrava trabalho a contento. Essa massa sobrante, uma superpopulação relativa, tornava-se ela própria, aos poucos, uma das peças da engrenagem da acumulação do sistema capitalista (engrengem que Marx, no capítulo XXIII do livro primeiro de *O capital*, tratará como componente da "lei geral da acumulação capitalista").

Em linhas gerais, nossos autores traçam a gênese histórica da *grande burguesia* moderna a partir da classe proprietária localizada nas cidades manufatureiras, e a gênese da *pequena-burguesia* a partir da classe proprietária localizada nas cidades corporativas.

***

Marx e Engels tratam então do que chamam de "primeiro período" após a Idade Média – o período conhecido como do mercantilismo, da adoção de tarifas alfandegárias por todos os países, quando então a indústria ainda seria submetida ao comércio. Este teria avançado muito rapidamente com a superação dos localismos, com a retomada de rotas comerciais, e, sobretudo, com as grandes navegações e o estabelecimento de colônias. A proibição da exportação de ouro e prata ainda se imporia como decisiva na manutenção da riqueza e do poder de uma nação, os quais seriam medidos pelos movimentos da sua balança comercial.

Em seguida, nossos autores passam ao "segundo período", que se estenderia de meados do século XVII até quase o final do século XVIII – propriamente o período *manufatureiro*, no qual a indústria *começaria* a submeter (sem sucesso) o comércio. Ou seja, tratam do período em que a burguesia manufatureira começaria a ultrapassar em riqueza e poder a burguesia comercial. Entretanto, tal processo ainda não seria definitivo e a nação mais poderosa – a Inglaterra – teria de manter uma supremacia nos mares (bélica) para garantir sua supremacia em tratados e na manufatura. Tratar-se-ia do período histórico em que ainda não vigeria a livre concorrência, e sim o protecionismo estatal. As cidades marítimo-comerciais ainda concentrariam os setores mais avançados da burguesia. Esse período também seria marcado pelo fim da proibição de exportação de ouro e prata, pelo surgimento do comércio de dinheiro, dos bancos, das dívidas públicas, do papel-moeda, da especulação com ações e fundos de investimento, da agiotagem etc.

Eles então explicam que a concentração do comércio e das manufaturas nas mãos de uma só nação – a Inglaterra – teria criado para esta um mercado mundial. A demanda deste não poderia ser suprida pelas forças produtivas contidas na produção manufatureira – seria necessária uma revolução em toda a indústria. Assim se criaria o que nossos autores chamam de "terceiro período", o período da grande indústria moderna, em que a burguesia industrial finalmente teria dominado e controlado os demais setores burgueses (ou, mais propriamente, quando os ciclos do capital comercial e do capital monetário teriam se tornado apenas parte integrante do ciclo geral do capital industrial). Tal seria o período da universalização da livre concorrência, da enorme aplicação da ciência à técnica produtiva, da criação do moderno sistema monetário. Nessa altura, dizem nossos autores, teria sido criada pela primeira vez propriamente uma "história mundial [*Weltgeschichte*], na medida em que cada nação civilizada e cada indivíduo nela se tornou dependente do mundo inteiro para a satisfação de

suas necessidades"[1071]. Ou seja, só a partir desse momento se poderia propriamente refletir sobre uma história universal, e, inclusive – diferentemente do procedimento idealista e ideológico hegeliano e stirneriano –, explicar diversos elementos do passado como tendo realmente precedido o presente.

Num trecho que lembra bastante o que será visto depois no *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels fazem uma grande ode ao desenvolvimento histórico propiciado pela civilização burguesa, sobretudo em sua fase de desenvolvimento da grande indústria. Ela teria sido responsável por suprimir o caráter exclusivista e natural das nações, submeter a ciência ao capital, destruir toda forma de naturalidade – na medida do possível – dentro do processo de trabalho, dissolver todas as relações naturais em frias relações monetárias (autonomizando também os indivíduos frente às suas comunidades sanguíneas, familiares, locais, nacionais, tribais etc.); criar cidades, do dia para a noite, que ultrapassaram as cidades "naturais" longamente desenvolvidas; destruir o artesanato e as formas anteriores, precárias e estreitas, de produção; completar a vitória das cidades sobre o rude campo; criar por toda a parte relações semelhantes de produção e troca, destruindo as particularidades nacionais; criar a primeira classe mundial *totalmente universal*, a classe trabalhadora. Esta, nesse quesito, ultrapassaria a própria burguesia, sempre dependente de seus próprios Estados-Nação[1072].

O leitor conhecedor da obra de Marx notará, em toda a descrição histórica acima, elementos comuns ao que consta no conhecido capítulo XXIV do livro primeiro de *O capital* (além de, é claro, outras obras importantes dos autores). Esse fato, para nós, não é de menor importância. A nova concepção de história aqui desenvolvida pelos autores será mantida em toda a sua produção futura, e, particularmente em Marx, será o fundamento expositivo de seu *O capital*. Tal obra, como já comentamos, parte aparentemente da forma presente (capitalista) da riqueza: a mercadoria. Trata-se de iniciar pelo que é imediato. Entretanto, à medida que se avança na leitura do livro, percebe-se que as categorias inicialmente apenas lógicas se historicizam. De tal forma que, ao final da obra, chega-se ao verdadeiro fundamento do sistema capitalista: a expropriação originária – com tudo o que, acima, foi apresentado. Mas essa negação da propriedade comunal mostra-se também como negação da negação, com o

[1071] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie...*, *op. cit*., p. 65-6. Daí se vê que Marx e Engels trabalham sempre com a ideia de "interdependência" entre nações. A nação mais desenvolvida, aliás, por ser a que mais depende das forças produtivas mundiais e do mercado mundial, seria a "mais dependente".

[1072] Toda essa longa exposição que ora realizamos, partindo da primeira forma de divisão do trabalho (entre cidade e campo), passando pelos períodos históricos e culminando na ode à burguesia, baseia-se em *idem, ibidem*, pp. 47-67.

que se revela que a exposição conceitual e categorial do livro não está propriamente fundamentada na expropriação originária, mas sim na *expropriação dos expropriadores*, a tendência negativa contida no presente (ver item 7 do capítulo XXIV), a *contradição* entre forças produtivas e relações de produção, a luta de classes[1073].

A nosso ver, o problema do modo de exposição de *O capital* revela que o conhecimento *só agora adquirido* por nossos autores, a partir da *Ideologia Alemã*, *serve como fundamento para o desenvolvimento de toda pesquisa futura de ambos*. Do nosso ponto de vista, a pesquisa para a elaboração de uma "crítica da economia política", por parte de Marx, só encontra chão firme *a partir desse momento*[1074].

***

Na sequência imediata do manuscrito, Marx e Engels apresentam algumas ideias de forma um tanto jogadas, como se fossem *insights*. Na maioria das edições não é possível compreender que se trata de simples anotações diversas. Elas estão separadas entre si por um espaço em branco no manuscrito. Aí temos algumas boas sínteses gerais[1075]. Por exemplo, sobre aquele que talvez seja o elemento mais importante da *Ideologia Alemã*, nossos autores trazem duas importantes sínteses, as quais reproduzimos abaixo:

> "Essa contradição [*Widerspruch*] entre as forças produtivas e as formas de intercâmbio – a qual, como vimos, já ocorreu várias vezes na história anterior, sem no entanto ameaçar seu fundamento – teve de se manifestar sempre numa revolução. Esta assumiu ao mesmo tempo várias formas subsidiárias, como uma totalidade de colisões, choques entre

[1073] Diz lá Marx: "O monopólio do capital se torna uma barreira ao modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho chegam a um ponto em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Ele é estourado. Soa a hora da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados [...] É a negação da negação". Cf. MARX, K., *Das Kapital, op. cit.*, pp. 684-85. Para a interpretação do modo de exposição dialético de *O capital*, ver BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *op. cit*.

[1074] É o que o próprio Marx afirma no famoso prefácio de 1859: "O resultado geral a que cheguei – e que uma vez obtido serviu de guia para meus estudos – pode ser resumidamente formulado da seguinte forma: [e segue numa sintética exposição similar à da *Ideologia Alemã*, *RP*]". Cf. MARX., K. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, *op. cit.*, p. 8. Na conclusão desta tese trataremos de algumas interpretações equivocadas desse prefácio de 1859.

[1075] A edição alemã de 2004, ora utilizada (Marx-Engels-Jahrbuch), separa tais textos com um espaço a mais entre parágrafos. A edição brasileira da Boitempo, já citada, que se baseia na alemã de 2004, apesar de às vezes quebrar parágrafos do original arbitrariamente, tem o mérito de registrar (por meio de um traçado) as separações contidas no manuscrito.

> diferentes classes, contradição da consciência, luta de pensamento, luta política etc. [...]"[1076]

Pela primeira vez, aí, o conflito entre forças produtivas e relações de produção (ainda chamadas de "formas de intercâmbio" [*Verkehrsform*]) é descrito exatamente pelo termo *contradição* [*Widerspruch*].

Logo em seguida, esta outra síntese importante é apresentada:

> "Todos conflitos [*Alle Kollisionen*] têm em nossa opinião origem [*Ursprung*] na contradição [*Widerspruch*] entre as forças produtivas e as formas de intercâmbio. Aliás, não é preciso que essa contradição, para levar a conflitos num determinado país, tenha de chegar ao extremo nesse mesmo país. A concorrência entre países industrialmente desenvolvidos, causada pela expansão do mercado mundial, é suficiente para gerar uma contradição semelhante em países com indústrias menos desenvolvidas [*weniger entwickelter Industrie*] (por exemplo, o proletariado latente na Alemanha, que veio à luz graças à concorrência da indústria inglesa)."[1077]

"Todos os conflitos" – vê-se assim qual importância nossos autores atribuem à concepção ora desenvolvida. Além disso, é quase desnecessário notar que o apresentado acima dá base a uma *teoria de desenvolvimento desigual e combinado* entre as nações, portanto, também a uma estratégia revolucionária mundial comum. Aqui já temos uma concepção que afasta a teorização social-democrata e stalinista a respeito da necessidade de todos os países passarem por cada "etapa" de desenvolvimento histórico para, só então, transitarem ao socialismo. Em todos os países, dada a universalização da produção capitalista, estaria instalada a contradição moderna entre forças produtivas e relações de produção (embora, evidentemente, em graus e formas diferentes).

***

Na continuidade do manuscrito, Marx e Engels retornam a uma explanação histórica geral, na busca pelos *pressupostos* necessários a uma sociedade comunista. Nessa altura, interessantemente, apresentam que uma sociedade superior à capitalista teria de se

---

[1076] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*..., *op. cit*., p. 67-68.
[1077] *Idem, ibidem*, p. 68.

basear em forças produtivas superiores às desta. Do contrário, ocorreria apenas uma socialização da pobreza[1078].

Pouco à frente, nossos autores tratam novamente da constituição das consciências dos indivíduos em meio às determinações impostas pela divisão do trabalho; explicitam que o próprio fenômeno da existência das classes atua na conformação geral das consciências. Assim, "a subsunção do indivíduo à classe [em que nasceu] se desenvolve ao mesmo tempo como subsunção a toda forma de representações [*Vorstellungen*] [dessa classe]"[1079].

A partir dessa reflexão, Marx e Engels apontam outra vez que os conceitos de "gênero" e "Homem" provêm exatamente das representações *da classe dominante*. Afirmam o seguinte, tratando da concepção delirante e idealista feuerbachiana (a mesma que defendiam em 1844):

> "Se considerarmos *filosoficamente* esse desenvolvimento dos indivíduos – nas condições comuns de existência dos estamentos e das classes historicamente sucessivas –, bem como as ideias gerais que lhes são impostas, poderemos então conceber facilmente que o Gênero [*Gattung*] ou o Homem [*Mensch*] se desenvolveram nesses indivíduos [por meio desses indivíduos, *RP*], ou que estes desenvolveram o Homem; é uma imaginação [*Einbildung*] que dá boas bofetadas na história."[1080]

***

Em novo trecho – não à toa com a esta anotação à margem: "Feuerbach Ser & Essência [*Feuerbach Sein & Wesen*]" –, nosso autores argumentam que a sociedade moderna, capitalista, com sua divisão do trabalho, teria transformado as "forças (relações) pessoais" em "relações coisificadas [*sachliche*]". Entretanto, tais relações não poderiam ser superadas apenas "tirando-as da cabeça", e sim "subsumindo tais forças coisificadas" aos indivíduos e "superando a divisão do trabalho". Isso só seria possível pelo desenvolvimento dos indivíduos numa nova forma de "comunidade" [*Gemeinschaft*], diferente da proposta por Feuerbach.

Nas sociedades até então existentes, argumentam nossos autores, somente os membros das classes dominantes teriam obtido liberdade pessoal. A sociedade moderna pareceria uma comunidade, mas isso seria ilusão pois consistiria numa "associação de uma classe contra a outra". Contra isso, Marx e Engels contrapõem uma "comunidade real". Nessa altura, cabe registrar que se valem da ideia de uma *associação de indivíduos livres*, em certo

[1078] *Idem, ibidem*, p. 70.
[1079] *Idem, ibidem*, p. 72.
[1080] *Idem, ibidem*, p. 72-3.

grau similar à proposta por Stirner. Dizem eles: "Na comunidade real [*wirklichen Gemeinschaft*], os indivíduos, graças à e por meio da sua associação [*Association*], alcançam ao mesmo tempo sua liberdade". Poder-se-ia afirmar que a diferença em relação a Stirner consiste no uso de um termo de matriz latina – *Association* – em vez do usual germânico *Verein*[1081].

Nesse trecho, Marx e Engels fazem interessantes defesas da noção de *liberdade individual*; argumentam que sob a sociedade burguesa os indivíduos parecem ter mais liberdade, mais possibilidade de ascensão ou simples mobilidade social. Isso seria um fenômeno relacionado ao caráter coisificado (reificado) da relação econômico-social existente no mundo burguês. Assim, se outrora um nobre, mesmo empobrecido, seguiria sempre sendo um nobre – ou seja, se o que ele era aparecia como inseparável de sua individualidade –, o mesmo não valeria a um capitalista ou rentista arruinado[1082]. Nas sociedades anteriores, os indivíduos seriam determinados, antes de tudo, por elementos pessoais; por relações pessoais diretas de controle, submissão e domínio. Graças às relações pessoais, determinado indivíduo teria acesso a determinados bens. Na sociedade capitalista, pelo contrário, os indivíduos seriam determinados, antes de tudo, pelo que têm. Graças ao que têm, estabeleceriam determinadas relações pessoais. Assim, se a sociedade burguesa forneceria uma maior liberdade frente ao anterior domínio pessoal (societal, comunal, tribal etc.), por outro lado restringiria os indivíduos por meio da imposição de relações coisificadas, que se estabeleceriam às suas costas e fugiriam de seu controle. Tanto as sociedades anteriores quanto a capitalista restringiriam a liberdade individual e, também por isso, deveriam ser negadas.

A supressão da divisão do trabalho, para Marx e Engels, seria um passo fundamental no desenvolvimento das *individualidades*. Mas isso significaria, em última instância, abolir os trabalhadores como trabalhadores, bem como destruir o Estado – o órgão de domínio de uma classe sobre outra:

> "[O]s proletários devem, para afirmar sua vida como pessoa [*persönlich*], superar [*aufheben*] sua condição de existência anterior, que é

[1081] Todas as citações acima, em *idem, ibidem*, pp 73-74.

[1082] Stirner diz quase que literalmente a mesma coisa: "'O dinheiro domina o mundo' é o lema básico da era burguesa. Um nobre destituído e um trabalhador destituído são igualmente 'mortos de fome' sem valor político: nascimento e trabalho nada fazem, apenas dinheiro dá validade [*Geld gibt Geltung*]". Cf. STIRNER, M., *Der Einzige.... Op. cit.*, p. 125. O jogo de palavras da expressão "*Geld gibt Geltung*" é praticamente intraduzível.

> ao mesmo tempo a de toda a sociedade anterior, o trabalho. Eles [os proletários] também estão, portanto, em oposição direta à forma pela qual os indivíduos na sociedade costumavam se dar uma expressão coletiva, o Estado, e precisam derrubar o Estado [*müssen den Staat stürzen*] para afirmar sua personalidade."[1083]

É interessante nesse trecho – mas não surpreendente – que os proletários, como *indivíduos*, devem lutar para se afirmar como *"pessoas"*. Não se usa o advérbio "humanamente". Claro, é possível que o uso de "pessoa", aí, seja uma eventualidade. Todavia, não nos parece. A nosso ver, Marx e Engels registram cada vez mais as palavras "indivíduos" e "pessoas" e menos "homens" ou "homem" (e o "gênero" ou "ser genérico", a esta altura, já desapareceram). Aqui vemos uma verdadeira defesa da noção de "indivíduo" e nenhuma da de "homem". Esta, quando aparece, é criticada por remeter aos traços essencialistas feuerbachianos. Nisso, e em sua defesa da noção de indivíduos associados, Marx e Engels aproximam-se de Stirner.

Contra a existência dos indivíduos apenas como membros de uma classe – traço que já os limita –, nossos autores opõem a existência dos indivíduos numa verdadeira coletividade:

> "No caso da comunidade dos proletários revolucionários [...], que têm sob seu controle todas as suas condições de vida, bem como as dos demais membros da sociedade, dá-se o oposto: os indivíduos participam dela como indivíduos [*die Individuen als Individuen*]. É precisamente a associação dos indivíduos [*Vereinigung der Individuen*] (com o pressuposto das forças produtivas agora desenvolvidas, é claro) que dá as condições para o livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos sob seu controle [...]."[1084]

Como se vê, aí retorna a defesa da associação de *indivíduos* livres, apresentada primeiramente por Stirner – e agora propriamente com a forma germânica do termo [derivada de *Verein*]. Para Marx e Engels, justamente porque as condições de vida dos indivíduos, na sociedade burguesa, são deixadas ao acaso (e se opõem assim aos próprios indivíduos), a divisão do trabalho se entrepõe, ocupa o vazio, cria um vínculo necessário. O ainda baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas teria sempre impossibilitado um maior desenvolvimento das individualidades. Estas sempre teriam sido talhadas por formas históricas específicas de organização do trabalho, sejam as familiares (nos diversos tipos de

[1083] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie...*, *op. cit*., p. 77.
[1084] *Idem, ibidem*, p. 78.

vínculos consanguíneos), seja a separação entre cidade e campo, sejam os estamentos, os países, as classes etc. Tudo isso sempre teria impossibilitado a criação de um indivíduo universal.

Como já explicitamos (ao final do capítulo décimo primeiro, ao discutir a proposta de associação de Stirner), Marx e Engels não abandonarão, ao longo de sua vida, o projeto de desenvolvimento *das individualidades* no comunismo. Entretanto, aqui, como vimos, já estão bastante afastados da fraseologia "humanista", concebendo-a enquanto *ideologia burguesa*. Resulta disso, cremos, que Marx e Engels são "anti-humanistas", mas não, de forma alguma, "anti-individualistas". *A fundamental separação entre as noções de "Homem" e "indivíduo" eles devem a Stirner*. Pular ou desprezar o "capítulo Stirner" no desenvolvimento intelectual dos nossos autores auxilia na retroprojeção equivocada de seu pensamento maduro ao período anterior à separação desses conceitos. E conduz por isso a discussões superficiais – como boa parte das que ocorreram ao longo do século XX e ocorrem ainda hoje – sobre a existência de um "humanismo" ou "anti-humanismo" na obra de Marx. Do nosso ponto de vista, resta evidente que existe um "anti-humanismo" na obra de Marx a partir do segundo semestre de 1845 – pois o "humanismo" é finalmente identificado a uma corrente histórica burguesa –, mas isso não significa a existência de um "anti-individualismo", uma contrariedade ao desenvolvimento das individualidades.

***

O manuscrito prossegue numa apresentação do que os autores entendem por *revolução comunista*. Para eles, o comunismo "difere de todos os movimentos anteriores porque destrói o fundamento de todas as relações anteriores de produção e intercâmbio", e porque, pela primeira vez, "trata conscientemente todos os pressupostos [*Voraussetzungen*] naturais como criados pelos seres humanos anteriores, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados [*vereinigten Individuen*]". A organização do comunismo, esclarecem ainda, é "essencialmente econômica: a produção material das condições dessa associação [*Vereinigung*]". A tarefa do comunismo consistiria em "criar o fundamento real para impossibilitar [*Unmöglichmachung*] tudo o que existe independentemente dos indivíduos [...]"[1085].

[1085] Todas as citações em *idem, ibidem*, p. 79.

Os comunistas, explicam ainda, devem considerar o que lhes foi legado pelas gerações anteriores como "condições inorgânicas" de sua individualidade. É evidente que tais condições não eram inorgânicas para as gerações passadas – as que legaram tais condições –, muito embora sejam para a atual. De forma interessante, Marx e Engels abordam esse desenrolar histórico entre gerações e tratam da possibilidade de desenvolvimento das individualidades ao longo da história. É aí que apresentam que os indivíduos, numa determinada forma social, desenvolvem-se apenas "enquanto a contradição [entre forças produtivas e relações de produção] ainda não surgiu". Dizem eles o seguinte:

> "As condições sob as quais os indivíduos interagem entre si, enquanto a contradição ainda não surgiu [*solange der Widerspruch noch nicht eingetreten ist*], são condições pertencentes à sua individualidade, nada externas a eles; [são] condições sob as quais esses indivíduos particulares [...] são os únicos responsáveis por sua vida material e por aquilo que com ela se relaciona; por isso, são as condições de sua autoatividade [*Selbstbethätigung*], produzidas por essa autoatividade. A determinada condição sob a qual produzem corresponde, enquanto ainda não surge a contradição, às suas condições reais, cuja unilateralidade só aparece quando a contradição ocorre, e, portanto, [a unilateralidade] só existe para os posteriores."[1086]

Em suma: os indivíduos que vivem organicamente sua época (como só pode ocorrer a eles), *enquanto ainda não surge a contradição entre forças produtivas e relações de produção*, desenvolvem-se em forma autoativa. Apenas quando a contradição surge historicamente o caráter unilateral dessas individualidades se manifesta. Essa unilateralidade – enquanto diferença – seria notada também, depois, pelas gerações posteriores, que resultaram da anterior.

***

Na sequência imediata, Marx e Engels tratam da sucessão de modos de produção ao longo da história; explicam que as referidas "condições", que aparecem primeiro como autoatividade e em seguida como barreiras, como contradição, desenvolveriam uma história material própria, "formam uma série coerente de formas de intercâmbio ao longo da

[1086] *Idem, ibidem*, pp. 80-81. A grafia alemã antiga em *Selbstbethätigung* segue o antiquado original.

história"[1087]. Novamente, por "formas de intercâmbio" deve-se entender o conceito, ainda não claramente empregado, de "relações de produção". A conexão entre essas formas históricas se dá pelo fato de que "a forma anterior da relação de intercâmbio, que se tornou uma trava, é substituída por uma nova forma [...], por forças produtivas mais desenvolvidas". Arrematam então da seguinte maneira:

> "Dado que essas condições correspondem em todos os estágios ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história do desenvolvimento das forças produtivas, herdadas a cada nova geração, e, portanto, a história do desenvolvimento das forças produtivas dos indivíduos [*Geschichte der Entwicklung der Kräfte der Individuen*]."[1088]

Essa é, em suma, a nova concepção de história desenvolvida por Marx e Engels: a história do desenvolvimento das forças produtivas *dos indivíduos*. Ela é perpassada, é claro, por contradições, às vezes por dispersões (perda do desenvolvimento anterior), mas também pelo progresso histórico. Não há teleologia (um fim que esteja contido desde o começo, na aurora das civilizações humanas, o qual só seria concebível partindo-se do pressuposto de uma essência humana).

Nossos autores então explicam que, como não há também um "plano geral" (uma planificação) operado por indivíduos livremente associados; como reina na história o isolamento e o acaso absoluto, existiram ao mesmo tempo, paralelamente, tantas histórias quanto são possíveis os povos[1089]. Esclarecem eles:

> "Dado que esse desenvolvimento ocorre naturalmente – ou seja, não está subordinado a um plano geral de indivíduos livremente associados –, ele procede de diferentes localidades, tribos, nações, ramos de trabalho etc., cada um dos quais inicialmente se desenvolve independentemente dos outros e apenas gradualmente se conecta a outros. Além disso, [esse desenvolvimento] prossegue muito lentamente; os vários níveis e interesses nunca são completamente superados, mas apenas subordinados ao interesse

[1087] No famoso prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política,* Marx escreve que "em largos traços, os modos de produção asiático, antigo, feudal e moderno burguês podem ser descritos como épocas progressivas [*progressive Epochen*] da formação econômico-social". Cf. MARX, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*..., *op. cit*., p. 9.

[1088] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*..., *op. cit*., pp. 81-2.

[1089] Na obra de Marx e Engels às vezes se encontra tanto a noção de "povo" quanto a de "raça" (as quais, para eles, seriam equivalentes). Nada há de biologismo em seu linguajar. Para nossos autores, um "povo" ou "raça" só seria diferente de outro se conformasse um modo de produção diferente (ou seja, se estivesse submetido a uma *temporalidade histórica* diferente). Evidentemente, haveria graus de diferenciação, a depender de cada formação econômico-social concreta.

> vitorioso, e se arrastam ao lado dele por séculos. Segue-se daí que, mesmo dentro de uma mesma nação, os indivíduos têm desenvolvimentos bastante diferentes [...]. Isso também explica por que [...] a consciência pode às vezes parecer mais avançada do que as condições empíricas simultâneas [...]."[1090]

A ampla matiz das consciências dentro de uma determinada nação ou região corresponderia ao múltiplo cruzamento de temporalidades históricas – modos de produção – numa dada localidade (possibilitando até o desenvolvimento de consciências que pareceriam avançadas demais para um determinado país).

Aqui temos de comentar tanto a noção de *diacronia* quanto a de *sincronia históricas*[1091]. Como o próprio nome esclarece, por "diacronia" compreende-se um certo "através do tempo", ou seja, uma *ordenação mais ou menos sucessiva entre os diferentes modos de produção* e que contém a noção de *progresso* (a qual tem por base o *grau de desenvolvimento das forças produtivas individuais*[1092]). Por "sincronia" compreende-se um certo "ao mesmo tempo", ou seja, a combinação instantânea entre diferentes tempos históricos.

Assim, por exemplo, conviveram lado a lado o desenvolvido modo de produção antigo, dos romanos, e o bárbaro modo de produção semicomunal, semitribal, dos povos germânicos. Da impossibilidade histórica de desenvolvimento das forças produtivas dos romanos resultou a dissolução de seu modo de produção, e, ao mesmo tempo, sua mescla com o modo de produção dos germânicos, conformando outra coisa, um novo modo de produção, *inferior* ao romano (do ponto de vista do grau de desenvolvimento das forças produtivas) e *superior* ao tribal-germânico: o modo de produção feudal[1093]. Os diferentes tempos históricos

---

[1090] *Idem, ibidem*, p. 82.

[1091] Para uma melhor compreensão do uso desses termos, ver BENOIT, H., "O *Programa de Transição* de Trotsky e a América". *In Crítica Marxista*, v. 18, São Paulo: Revan, 2004.

[1092] A melhor explicação do que é força produtiva pode ser encontrada logo no capítulo I do livro primeiro de *O capital*: "A força produtiva do trabalho é determinada por múltiplas circunstâncias, entre outras coisas pelo grau médio de habilidade dos trabalhadores, pelo estágio de desenvolvimento da ciência e sua aplicabilidade técnica, pela combinação social do processo de produção, pela extensão e eficácia dos meios de produção, e por condições naturais. A mesma quantidade de trabalho é representada, por exemplo, em 8 alqueires de trigo (com um clima favorável) e em 4 (com um clima menos favorável). A mesma quantidade de trabalho fornece mais metais nas minas ricas do que nas pobres etc.". Cf. MARX, K., *Das Kapital*, *op. cit*., p. 42. Assim, o grau da força produtiva se mede pela capacidade de um "indivíduo" (a rigor, numa média social) produzir, em determinado período de tempo, determinada quantidade de *valores de uso*. A dimensão da "força produtiva" é, evidentemente, uma noção relacional: ela é sempre maior ou menor se comparada à de outro período ou região históricas. Ver também descrições de Marx no início do capítulo X e no segundo item do capítulo XXIII, ambos do primeiro livro de *O capital.*

[1093] Sobre a relação entre Roma e os "bárbaros" germânicos, ver MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*..., *op. cit*., pp. 84 *et ss*; bem como, de Marx, os chamados

– diacronicamente separados – cruzam-se assim ao mesmo tempo e criam formações históricas únicas.

É mais ou menos assim – a despeito de nossa exposição visivelmente insuficiente das concretas formações econômicas – que uma geração transfere à seguinte as forças produtivas que empregou. Mas haveria também aparentes exceções, países que "brotariam" do nada, sem respeito pelas forças produtivas ali antes existentes. É o caso, por exemplo, dos EUA, onde uma nova civilização para o capital foi montada praticamente *sem vestígio das forças produtivas anteriormente existentes* em seu terreno, bem como *sem os laços de peso do passado ainda existentes na Europa*. Os EUA apareceram, assim, como um *território livre* para o capital. Dizem nossos autores a esse respeito:

> "Por outro lado, há desenvolvimentos de países, como a América do Norte, que começam de uma época histórica já avançada, e [por isso] progridem muito rapidamente. Esses países não têm outros pressupostos naturais senão os indivíduos que aí se instalam, e que foram induzidos a fazê-lo devido às formas de intercâmbio nos países antigos, que não atendiam às suas necessidades. Então começa-se pelos indivíduos mais avançados dos países antigos, portanto, pela forma de intercâmbio mais desenvolvida, correspondente a esses indivíduos, mesmo antes que tal forma de intercâmbio possa prevalecer nos países antigos."[1094]

Como se vê, Marx e Engels tinham clareza de que os EUA traziam consigo um conteúdo superior ao da Europa; que eram a continuidade da Europa, num patamar que esta *não podia estabelecer*[1095].

***

Na sequência – e para caminhar rumo ao fim da análise deste intervalo de manuscrito –, nossos autores comentam que a contradição entre forças produtivas e relações de produção teria chegado a tal ponto (sob sua forma capitalista) que, agora, "os indivíduos têm de se apropriar da totalidade das forças produtivas existentes, não apenas para atingir sua autoatividade, mas para assegurar, no geral, sua [das forças produtivas] existência". O objeto

---

Grundrisse, particularmente o trecho conhecido como "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen" [Formas que precedem a produção capitalista].

[1094] *Idem, ibidem,* p. 83.

[1095] O Prof. Hector Benoit trabalha também esse elemento do conteúdo superior contido na América e relembra passagens de Hegel que apontam nesse sentido. Ver BENOIT, H., "O *Programa de Transição* de Trotsky e a América", *op. cit.*

a ser apropriado é universal – as forças produtivas universais criadas pelas relações de produção mundiais –, eis por que a apropriação teria de ser universal (mundial). Não haveria, portanto, qualquer possibilidade de socialismo ou comunismo que não partisse do patamar das forças produtivas *universais* vigentes sob o capitalismo. Os proletários revolucionários, assim, ao instaurarem uma nova ordem econômica e social, inaugurariam uma etapa histórica absolutamente nova, na qual o desenvolvimento histórico individual não estaria travado por limitações da divisão do trabalho (como países e classes), e, além disso, teria por base a inter-relação mundial estabelecida pelo capitalismo. Assim se criaria a base para indivíduos universais.

Após isso, Marx e Engels apresentam outros ricos comentários sobre o que depois será chamado de relação entre "Estrutura" e "Superestrutura" (ou seja, fundamento produtivo-material, de um lado, e âmbito das ideias, da política, do Estado, de outro); apresentam novamente o Estado moderno como apenas um instrumento da classe burguesa; e reiteram, numa anotação um tanto jogada, que "não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc."[1096].

E é aí que termina o segundo intervalo destacado pelos autores para conformar o "manuscrito principal" do "I. Feuerbach".

Retorno à segunda parte do "São Max" ("Novo Testamento: Eu")[1097]

Na sequência do "São Max", é-nos apresentada uma concepção, expressa por Stirner, favorável à "revolta", mas não à "revolução". Stirner era partidário da primeira pois acreditava que a segunda continha em si a ideia de uma edificação positiva. Como sempre, buscando um negativo absoluto, Stirner argumenta contra as "revoluções" projetadas por socialistas utópicos, que concebiam de antemão constituições futuras. O mau é que, como sempre fazem notar Marx e Engels, esse "negativo" que busca Stirner é tão indeterminado que não tem base no real; não serve para nada. De que adiantaria "negar" o real se nem se sabe qual real é esse que se pretende negar? De que adianta negar radicalmente esse real se, em realidade, nega-se apenas moinhos de vento?

Nossos autores defendem então que a concepção de Stirner sobre "revolução" seria estreita, pois na realidade o próprio processo de derrubada consistiria numa edificação.

[1096] *Idem, ibidem*, p. 99.
[1097] Retornamos agora ao subitem "II. A revolta", interno ao item "5. O possuidor".

O "derrubar" e o "erguer" – numa bela contradição – não poderiam ser separados no tempo. Dizem eles: "Outra 'distinção rude', baseada uma vez mais na confusão, é a que Sancho faz entre 'derrubar' [*Umstürzen*] o existente e 'soerguer' [*Erhebung*], como se não se derrubasse ao soerguer e não soerguesse ao derrubar"[1098].

Está correta a crítica de Marx e Engels a Stirner. Entretanto, temos de nos lembrar de que, pouco antes, a mera perspectiva da derrubada de algo – como a derrubada da propriedade privada – era vista por eles mesmos como característica do "comunismo grosseiro", *por ainda estar "afetada" ou "infectada" pela contradição, pelo negativo*. Assim, para *além* dessa "mera" derrubada, Marx defendia – por exemplo, de forma clara, nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844 – a necessidade de algo *plenamente positivo*: o humanismo. Agora, para nossos autores, isso é também característico dos "construtores de sistemas". Busca-se uma negação que é edificante, mas nunca um positivo livre do negativo. Marx e Engels encontram finalmente a noção de contradição.

***

No item do "São Max" voltado à discussão da "associação" de Stirner, Marx e Engels combatem o argumento do primeiro quanto à "opressão" possivelmente realizada por uma sociedade baseada na propriedade coletiva. Nossos autores retomam aí a seguinte afirmação de Stirner: "Se a propriedade pertence à coletividade – a qual me deixa ter uma parte – ou a proprietários privados, é a mesma coação, pois Eu não posso determinar em ambas"[1099]. Marx e Engels afirmam, em seguida, que o ideal stirneriano de que todos sejam proprietários seria uma idealização da antiga forma de propriedade tribal germânica, que "concede a cada indivíduo um pedacinho de terra". Todo o plano de organização da propriedade fundiária na associação de Stirner, afirmam nossos autores, teria apenas um propósito: "nos levar de volta, por um desvio histórico, ao arrendamento pequeno-burguês e à propriedade familiar das cidades imperiais alemãs"[1100].

[1098] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 363. Como se sabe, esse soerguer que é derrubar (ou derrubar que é soerguer) caracteriza o verbo alemão *aufheben*, de difícil tradução para o português. Nesta tese, como já justificamos, traduzimos *aufheben* ora por "abolir", ora por "superar", a depender do contexto. Como sempre nota o Prof. Benoit, a noção expressa pelo substantivo feminino alemão *Aufhebung*, de uso corrente na dialética hegeliana, já estava contida no substantivo feminino grego *ἀναίρεσις* [anairesis], determinante do pensamento dialético platônico na Antiguidade.

[1099] *Idem, ibidem*, pp. 373-74.

[1100] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 374.

Tal acusação, provocadora, parece-nos um tanto impertinente, afinal Stirner em momento algum defende exatamente isso (diversas propriedades privadas da terra). Poder-se-ia dizer que Stirner, dada a confusão e o idealismo de sua obra, não sabia bem o que queria (os próprios Marx e Engels argumentam isso, na mesma altura do manuscrito). Por não saber o que queria, Stirner poderia sim tangenciar tais posições retrógradas. Todavia, talvez Stirner também desejasse algo que não podia expressar ou conceber com seu arsenal teórico limitado, idealista.

Seja como for, Marx e Engels afirmam que Stirner parece não compreender que tal forma pretérita de produção germânica (camponesa) seria também determinada pela divisão do trabalho; também limitadora dos indivíduos. Afirmam que "todo mundo percebe quão pouco os pequenos camponeses [...] são capazes de ter um Eu todo-poderoso". A observação quanto à limitação do indivíduo camponês pela divisão do trabalho é correta, mas a depreciação dos camponeses aí é desnecessária ou, em certo grau, inexata. Não só porque os camponeses autônomos, em determinado período, tiveram condições de vida superiores às dos proletários modernos ou dos nobres decadentes[1101], mas também porque foi a propriedade do trabalhador sobre seus meios de produção – condição existente entre camponeses autônomos – que deu base à individualidade. É o que afirma o próprio Marx em *O capital*:

> "A propriedade privada do trabalhador [*Privateigenthum des Arbeiters*] sobre seus meios de produção [*seinen Produktionsmitteln*] é a base da pequena empresa, a pequena empresa uma condição necessária para o desenvolvimento da produção social e da livre individualidade [*freien Individualität*] do próprio trabalhador. Esse modo de produção [a "pequena empresa" ou "propriedade privada do trabalhador", *RP*] também existe na escravidão, na servidão e sob outras relações de dependência. Mas ele só floresce, só libera toda a sua energia, só conquista sua forma clássica adequada [*adäquate klassische Form*] onde o trabalhador é o proprietário privado livre das condições de trabalho que ele mesmo administra: o agricultor do campo que cultiva, o artesão do instrumento sobre o qual ele é um virtuoso."[1102]

[1101] Claro, tratando-se de camponeses autônomos, não submetidos à servidão. Isso é o que afirma o próprio Marx no capítulo XXIV do Livro Primeiro de *O capital*. No item 2 desse capítulo, ao tratar dos camponeses autônomos e independentes (ou seja, proprietários de suas pequenas terras *após o fim da servidão*), Marx argumenta que tal condição dava base à "riqueza do povo [...] que excluía a riqueza do capital". Cf. MARX, K., *Das Kapital*, *op. cit*., p. 645. Pouco à frente, fala o seguinte sobre a yeomenry: "Nas últimas décadas do século XVII, a yeomenry, um campesinato independente, era mais numeroso do que a classe arrendatária. Ela formara a principal força de Cromwell e [...] contrastava vantajosamente com os fidalgos porcalhões e beberrões [...]". Cf. *idem, ibidem,* p. 649.

[1102] MARX, K., *Das Kapital*, *op. cit*., p. 683.

Ainda em *O capital*, pouco após o trecho acima – e retomemos uma passagem já comentada por nós, noutro capítulo –, Marx argumenta que a revolução comunista "restabelece a propriedade individual" (similar a essa, expressa acima, da "forma clássica adequada", dos camponeses), mas agora "sobre o fundamento do conquistado na era capitalista: a cooperação e a propriedade comum da terra e dos meios de produção [...]"[1103]. Trata-se do restabelecimento de uma *propriedade individual* similar à dos camponeses e artesãos, mas sem o caráter *privado* e *sem as limitações que a divisão do trabalho* – que excluíam cooperação – *impôs a estes*.

A divisão do trabalho forçou o camponês clássico a estar umbilicalmente ligado à sua (sempre a mesma) terra, bem como forçou o artesão a lidar habilmnte com seu (sempre o mesmo) instrumento e a se deter apenas num ramo social de produção. Agora, a tarefa consistiria em – com base em forças produtivas muito superiores – libertar o indivíduo tanto de sua relação exclusiva com a terra (localismo), quanto de sua dependência em relação a seu instrumento e a seu objeto de trabalho, bem como, ainda, de sua delimitação por ramos específicos de produção (ofícios).

Tendo tudo isso em vista, parece-nos mais honesto afirmar que há na posição de Stirner favorável à associação de indivíduos algo que Marx e Engels, de certa forma e até certo grau, tiveram de conceder.

***

Na sequência do manuscrito surge outro importante elemento que nossos autores parecem ter desenvolvido graças a ideias de Stirner. Trata-se do problema de saber como a individualidade poderia se desenvolver, *dados os limites de tempo de trabalho* impostos como necessidade social geral.

[1103] *Idem, ibidem*, p. 685. O trecho de *O capital* uma vez mais fortalece a compreensão de que não há teleologia ou essencialismo em Marx. Este esclarece que está sendo "restabelecida", em nível superior, a "forma clássica adequada", dos camponeses. E não algum tipo de "comunismo primitivo", perdido no fundo da história, que registraria uma essência comunitária. Essa "forma clássica" é bastante datada no período final das relações de servidão na Inglaterra (séculos XIV, XV e XVI). É ela que, negada pelo capitalismo, agora é restabelecida (em outra forma) por meio de uma nova negação (negação da negação, negação determinada). Mas, claro, Marx está analisando tudo isso *a partir da Inglaterra*, onde o processo se desenvolveu de forma modelar. Em demais locais, o processo seria diferente. Se é certo que não podemos cair na teoria de "essência comunitária do Homem", é certo também que não podemos conceber a história baseados numa teoria geral e necessária aplicável igualmente a todos os países. Quanto a isso, ver nota de rodapé no capítulo 12, particularmente dentro do item 12.1, onde citamos a carta de 1877 de Marx à redação da *Отечественные записки* [*Otechestvennye Zapiski*].

Como vimos, Stirner acusava os "comunistas" (na realidade, os "verdadeiros socialistas") de fetichizar o trabalho; de crer que as pessoas se realizavam genericamente, umas para as outras, por meio do trabalho; de defender, na prática (não em discurso), que os trabalhadores fossem apenas trabalhadores, jamais indivíduos plenos. Por isso, Stirner zombava e argumentava que os "humanistas" tratavam os trabalhadores como seres humanos apenas aos domingos (afinal, nos demais dias da semana estariam esgotados pelo trabalho).

Contra esse "humanismo domingueiro", Stirner defendeu, como vimos, concepções interessantes a respeito do tempo de trabalho. Contra a ideia fourieriana de "organização do trabalho" – que visava a encontrar satisfação *por meio de um trabalho "desalienado"*, na busca por uma *ocupação prazerosa*, quase lúdica –, Stirner defendeu que o "trabalho humano" (necessário) deveria ser diminuído ao máximo, para dar lugar ao "trabalho único". Segundo ele, a "organização do trabalho" diz respeito apenas "àqueles trabalhos que outros podem fazer por nós", como "o abate de animais, a lavoura etc.". Tais eram os "trabalhos humanos". Diferentemente destes, os demais "mantêm uma natureza egoísta, pois, por exemplo, ninguém pode fazer suas composições musicais, pintar em seu lugar seus desenhos. Ninguém pode substituir o trabalho do [pintor italiano] Rafael". E Stirner afirmou ainda que seria importante haver acordo (na associação de egoístas) quanto aos trabalhos humanos, a fim de que estes "não tomem nosso tempo e esforço, como ocorre sob a [o regime da] concorrência". O autor de *O Único* questionou, retoricamente: "Mas para que devemos então ganhar tempo? [...] Sobre isso, o comunismo se cala. Para quê? Para ser feliz como único depois de ter feito as coisas como humano". Quanto a essa forma de trabalho única, Stirner argumentou ainda que, devido ao seu caráter, "ela não pode ser estimada de forma alguma", ou seja, ela não poderia ter um salário preestabelecido[1104].

A resposta de Marx e Engels a Stirner é curiosa – o acusarão de confusão e má leitura de Fourier. É verdade que Stirner é confuso; às vezes concebe que esse "trabalho único" não poderia ser remunerado e às vezes aponta que sim. Marx e Engels argumentam que caso ocorresse remuneração surgiriam enormes problemas de contabilidade na "associação egoísta". Argumentam ainda que Stirner não entende como reduzir trabalho complexo a trabalho simples (o que, dizem eles, Adam Smith já teria resolvido). E argumentam, por fim, que Stirner não teria entendido bem a proposta de "organização do trabalho" de Fourier, afinal nela haveria a divisão entre "trabalho diretamente produtivo, que

[1104] Todas as citações de Stirner a partir de MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 375 e p. 376.

se supõe organizado, e trabalho não diretamente produtivo" (que não precisa ser organizado). Ambas formas de trabalho, para os fourierianos (segundo Marx e Engels), deveriam ser concebidas de modo que "todo aquele que tem um [pintor] Rafael dentro de si possa se desenvolver sem obstáculos"[1105].

Em seguida, Marx e Engels argumentam ainda que

> "[a] concentração exclusiva do talento artístico em [poucos] indivíduos e por isso sua asfixia em meio à grande massa é resultado da divisão do trabalho. [...] Em uma organização comunista da sociedade cai a subsunção do artista à estreiteza local e nacional (que surge puramente da divisão do trabalho), bem como a subsunção do indivíduo a uma arte particular (no modo em que ele é exclusivamente pintor, escultor etc.). O próprio nome [artista, pintor, escultor, *RP*] já expressa claramente a estreiteza do seu desenvolvimento social e sua dependência da divisão do trabalho. Numa sociedade comunista não há nenhum pintor [*keine Maler*], no máximo pessoas que, entre outras coisas, também pintam."[1106]

A resposta é, certamente, bela e poética. Entretanto, não nos parece que Stirner desejasse algo muito diferente. Além disso, quando Marx e Engels falam (antes da citação) sobre a proposta de "organização do trabalho" dos fourierianos, é notório como *não tratam da questão da diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário.* Também a menção a A. Smith é inoportuna, afinal este tratara da redução do trabalho complexo a simples tendo em vista o assalariamento numa sociedade capitalista (ainda que manufatureira, não de grande indústria). Todos esses elementos, para nós, parecem indicar que Marx e Engels concordam com Stirner mas, tendo dificuldade para reconhecê-lo abertamente, dão voltas em torno da questão e apontam fragilidades (realmente existentes) na concepção do autor de *O Único.*

Treze anos depois Marx pagará certo tributo a Stirner... sem nomeá-lo. De certa forma, nosso autor alcançará ideias similares por um caminho próprio, muito mais sólido que o de Stirner. Nos chamados *Grundrisse* (manuscrito de 1857/58) é bastante conhecida a passagem a respeito da fundamentação da sociedade comunista *sobre o tempo livre, não sobre o tempo de trabalho socialmente necessário.* No capítulo oitavo tocamos no tema, *en passant*. Vejamos agora a questão, de forma um pouco mais desenvolvida.

Nesse manuscrito (*Grundrisse*), Marx argumenta que, com o desenvolvimento da grande indústria, "a criação da riqueza real torna-se menos dependente das horas de trabalho e

[1105] Todas as citações em *idem, ibidem*, p. 377.
[1106] *Idem, ibidem*, pp. 378-79.

da quantidade de trabalho empregada do que da força dos agentes colocados em movimento". Essa "força dos agentes" dependeria do "nível geral da ciência, do progresso da tecnologia e da aplicação da ciência à produção"[1107]. Em seguida, Marx explica que o trabalhador teria se tornado, com a grande indústria, muito mais um supervisor e regulador da gigantesca força produtiva que ora opera do que propriamente um ser ativo nela: "Ele [o trabalhador] fica do lado [*neben*] do processo de produção, em vez de ser seu principal agente [*statt sein Hauptagent zu sein*]". O que aí importa para o capital, afirma ainda Marx, não é "nem o trabalho imediato do sujeito, nem o seu tempo de trabalho", mas a "apropriação do seu próprio poder produtivo geral". Ou seja: o que importa para o capital é se apropriar do *poder social que o indivíduo pode colocar em movimento* (ou, em outras palavras, se apropriar do "indivíduo social", o que Marx chamará, em *O capital*, de "trabalhador coletivo"). Assim, para a acumulação capitalista, diz Marx, o "desenvolvimento do indivíduo social aparece como a pedra angular da produção e da riqueza"[1108]. O autor constata então que o mero roubo [*Diebstahl*] do tempo de trabalho alheio – extração de mais-valia – aparece "como um fundamento miserável [*miserable Grundlage*] se comparado a esse novo desenvolvimento, criado pela própria grande indústria". Assim, segue numa síntese de grande importância, "o trabalho em sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa de ser [...] sua [da riqueza] medida, e, portanto, o valor de troca [deixa de ser a medida] do valor de uso". Graças a essa perda de medida, afirma Marx, "a produção baseada no valor de troca entra em colapso"[1109].

Mas se essa medida – o tempo de trabalho – se perde, qual seria a nova medida? Avancemos para a questão do tempo livre dos indivíduos (questão que afinal nos interessa aqui). Todos esses pressupostos vistos acima, diz Marx, dão base ao "livre desenvolvimento das individualidades". Trata-se, segundo ele, nos *Grundrisse*,

---

[1107] Ambas citações em MARX, K., *Ökonomische Manuskripte 1857/58*. *In MEGA2*, II, 1.2, *op. cit.,* p. 581.

[1108] Todas as citações acima em *idem, ibidem,* p. 581. Essas passagens são melhor compreendidas se relacionadas a outras, de *O capital*, sobre maquinaria e grande indústria e sobre surgimento do "trabalhador coletivo". Ver, particularmente, itens 1 e 2 do capítulo XIII (para maquinaria na grande indústria) e capítulo XIV (para o conceito de "trabalhador coletivo").

[1109] Todas as citações acima em *idem, ibidem,* p. 581. Aí, em vez de "valor de troca", melhor seria expressar o termo "valor". Marx ainda não os distinguia bem em 1857/58 (a rigor, somente após a crítica a S. Bailey [1791–1870], nas chamadas *Teorias da Mais-Valia*, no início da década de 1860, Marx passou a fazer uma distinção clara entre tais conceitos). Ver, quanto a isso, artigo de RUBIN, I., "Para a história do primeiro capítulo de *O Capital* de marx (1929)", *in Revista Eleutheria*, v. 4, n. 07 (2019) (a segunda parte da tradução desse artigo de Rubin deve ser publicada em breve em nova edição da mesma revista).

> "da redução do tempo de trabalho necessário, não para criar trabalho excedente; mas [trata-se] sobretudo da redução do trabalho necessário geral da sociedade ao mínimo, para dar base à formação artística, científica etc. dos indivíduos, graças ao tempo e à energia que os meios criados liberaram [...]."[1110]

Marx cita então um texto anônimo do início da década de 1820, de linha ricardiana de esquerda, o qual afirmava que a riqueza não consistiria no comando sobre o tempo de trabalho excedente, mas no *tempo disponível para cada indivíduo*, tempo que *sobra além da produção imediata*. Marx está claramente trabalhando com as noções de "tempo de trabalho necessário", "tempo excedente" (mais-valia) e "tempo disponível". Uma relação poderia facilmente ser estabelecida com as noções (menos determinadas) de "trabalho humano geral" e "trabalho único", anteriormente apresentadas por Stirner.

Na sequência (ainda nos *Grundrisse*), Marx afirma que o tempo livre é o "espaço para o desenvolvimento de todas as forças produtivas do indivíduo"; que o capital, enquanto "contradição em processo", avança, *malgré lui*, criando as bases para o tempo livre e para o desenvolvimento das individualidades. Com a instauração de uma sociedade comunista, finalmente haveria uma inversão (longamente preparada pela grande indústria) na *medida* do tempo de trabalho necessário. Tal medida *deixaria de ser o tempo imediatamente empregado na produção e passaria a ser o tempo livre* do indivíduo social. A sociedade seria *tão mais rica quanto mais tempo livre criasse*:

> "Se assim se faz [se é instaurada a sociedade comunista] – e assim o tempo disponível perde sua existência contraditória –, então, por um lado, o tempo de trabalho necessário terá sua medida [*Maaß*] nas necessidades do indivíduo social, e, por outro lado, o desenvolvimento da força produtiva social será tão rápido que, apesar de agora a produção ser medida com base na riqueza de todos, crescerá o *disposable time* [tempo disponível] de todos."[1111]

E segue ainda, noutro trecho bastante importante dos *Grundrisse* sobre tempo livre numa sociedade superior ao capitalismo:

> "Pois a verdadeira riqueza é o poder produtivo desenvolvido de todos os indivíduos. É o *disposable time* [tempo disponível], e não mais o tempo de trabalho, a medida da riqueza [*das Maaß des Reichthums*]. *O*

[1110] Essa citação, assim como a imediatamente acima, em *idem, ibidem*, p. 582.
[1111] *Idem, ibidem*, p. 584.

> *tempo de trabalho como medida de riqueza* define a própria riqueza como fundada na pobreza, bem como [define] o *disposable time* [tempo disponível] enquanto um tempo existente apenas *em oposição (e através da oposição) com o tempo de trabalho excedente* [mais-valia], ou define [ainda] todo o tempo do indivíduo como tempo de trabalho. Daí a degradação dele como mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho."[1112]

Não nos parece restar dúvida de que a tendência comunista futura apreendida por Marx (ao final da década de 1850) *está assentada no aumento do tempo disponível e livre do "indivíduo social"*, ou seja, concretamente, no desenvolvimento das individualidades. Essa compreensão se baseia no (e propagandeia o) aumento lancinante das forças produtivas, com base no mais avançado da técnica e da ciência empregadas na produção. Sua preocupação maior não consiste – diferentemente dos "socialistas verdadeiros", de inspiração fourieriana – em encontrar um trabalho necessário prazeroso ("humano"), supostamente não alienado, mas em tendencialmente *abolir o trabalho* para liberar tempo. Em última instância, ao defender isso, *Marx converge com Stirner*.

***

Na sequência de sua argumentação no "São Max", Marx e Engels fazem diversas críticas a concepções específicas defendidas por Stirner para a "associação". Por exemplo, Stirner afirmara, *en passant*, ao final de *O Único*, que na associação de egoístas seguiria existindo um tipo de "dinheiro". Temos aí um prato cheio para a crítica de nossos autores, que afirmam que, ao manter o dinheiro, Stirner manteria as trocas, e, assim, reintroduziria "todas as determinações econômicas [...] [da] situação atual, da economia de classe e do domínio da burguesia etc."[1113].

A crítica é correta. Entretanto, isso aparece na obra de Stirner em uma forma muito indeterminada. Na realidade, ele também defende aí – como fará depois toda a tradição anarquista – o "fim do direito de herança", como forma de supostamente arruinar o dinheiro (algo que, evidentemente, não ocorre). Em seguida, Stirner afirma – exatamente num trecho *suprimido por Marx e Engels* na citação de que se valem: "se vocês conhecerem um melhor meio de troca [*Tauschmittel*], adotem-no; mas será 'dinheiro' novamente"[1114]. Estão corretos

[1112] *Idem, ibidem*, p. 584.
[1113] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 380.
[1114] STIRNER, M., *Der Einzige.... Op. cit.*, p. 305.

Marx e Engels ao afirmar que Stirner nada entende das relações *reais* (de troca, baseadas na propriedade privada dos meios de produção) que fazem surgir o dinheiro, mas parecem-nos inexatos ao afirmar que ele queria pura e simplesmente manter o dinheiro na associação de egoístas. Na realidade, Stirner busca uma forma de suprimir o dinheiro, alguma forma superior de "troca", de mediação de um todo social, mas não a concebe (nem poderia com seu arcabouço teórico). Stirner quer que as pessoas "paguem" aquilo de que necessitam com sua "capacidade única". Diz ele: "Não é o dinheiro que te prejudica, mas tua incapacidade [*Unvermögen*] de captá-lo. Deixe sua capacidade [*Vermögen*] trabalhar, recomponha-se e não te faltará dinheiro – o seu dinheiro"[1115]. O autor de *O Único* busca conceber algum tipo de "dinheiro único" como remuneração única para as capacidades únicas. Aqui temos talvez uma versão bastante deformada da célebre frase socialista: "de cada um segundo sua *capacidade*, a cada um segundo suas necessidades"[1116]. É possível conceber, portanto, que Stirner defendesse algum tipo de remuneração com base na *capacidade* (única) de cada um, e que, se isso se chamasse "dinheiro", tanto faria para ele. Se é realmente disso que se trata, é provável que tenhamos um possível ponto de convergência (futura) com nossos autores, ainda que em uma forma bastante mal expressa por Stirner[1117].

[1115] *Idem, ibidem*, p. 305.

[1116] Tal frase, segundo G. Cole, possivelmente foi formulada pela primeira vez pelo socialista francês Louis Blanc. Cf. COLE, G. D. H., *Socialist Thought, The Forerunners*, *op. cit.,* capítulo XV, p. 172 e p. 176. Marx defende essa frase na *Crítica do Programa de Gotha* (1875), quando trata da *segunda fase, superior, do comunismo* (na primeira fase, inferior, a repartição a cada um ainda se daria "segundo seu trabalho", não suas necessidades). À frente, na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels criticam Stirner novamente a esse respeito, e outra vez pode-se inferir que ele se aproximava do conteúdo da frase de Blanc. Cf. MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 402.

[1117] No capítulo XVIII do livro segundo de *O capital*, Marx faz alguns apontamentos interessantes sobre a forma de participação individual ("remuneração") na riqueza produzida coletivamente numa sociedade socialista. Diz ele que "[a] sociedade divide a força de trabalho e os meios de produção em vários ramos de negócios. Os produtores podem receber vales de papel [*papierne Anweisungen*], com os quais retiram dos estoques sociais de consumo uma quantidade correspondente à sua jornada de trabalho. Esses vales não são dinheiro [*sind kein Geld*]. Eles não circulam [*Sie cirkuliren nicht*]". Cf. MARX, K., *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie. In MEGA2* II.13, Berlim: Akademie Verlag, 2008, p. 332 (a grafia alemã é antiga, correspondente à da edição de 1885). A quantidade de trabalho dos indivíduos seria mensurada por seu tempo de trabalho concreto (o tempo de trabalho marcado no relógio). A rigor, não há em tal sociedade trocas (pois não há propriedade privada), e sim apenas dedução da participação individual num todo. Como não há troca, não há valor, nem sua forma de manifestação, o valor de troca, nem um desdobramento necessário deste, o dinheiro. Também não há trabalho abstrato (a ser mensurado em dinheiro) etc. Na *Crítica ao Programa de Gotha* Marx volta à questão, ao tratar da primeira fase da sociedade comunista; explica esses elementos acima (sobretudo quanto à inexistência de trocas e a participação no todo social) e apresenta que o indivíduo receberia uma "nota" ou "certificado" [*Schein*] de seu tempo de trabalho, que lhe permitiria retirar um *equivalente* do estoque de consumo social. Cf. MARX, K., "Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (Kritik des Gothaer Programms)". *In MEW*, *op. cit*, p. 20. De forma alguma se trataria, portanto, de "dinheiro", mas de algo com *outro conteúdo* (ainda que formalmente pudesse se assemelhar). Por ser outro conteúdo, melhor seria expresso por *outro termo* ("vale", "nota", "ticket", "voucher", "certificado").

***

Na sequência de sua crítica ao "São Max", Marx e Engels buscam demonstrar que ele, por manter em sua associação as propriedades (únicas), a divisão do trabalho (mesmo graças à existência de "artistas únicos", como pintores, escultores etc.) e o dinheiro (para remuneração do trabalho único), seria obrigado a manter também, necessariamente, uma forma estatal. Somente com base em noções jurídico-estatais se poderia sustentar, por exemplo, a propriedade "única". Todo o direito civil "rebrotaria" assim como direito de propriedade. Dado que um "egoísta em acordo consigo mesmo" pode ter desacordo com outro "egoísta em acordo consigo mesmo", haveria de existir um tipo de jurisdição que fizesse valer o direito coletivo dos egoístas. Stirner vira, assim, aos olhos de Marx e Engels, contratualista. E com uma jurisdição da coletividade surgiriam necessariamente medidas de coerção individual, tribunais e o recurso à violência estatal. Caso a associação egoísta não faça justiça ao indivíduo egoísta, este teria, segundo Stirner, o "direito à revolta" contra a associação. Para Marx e Engels, tudo isso seria apenas uma paródia dos "direitos humanos" da constituição radical francesa de 1793 (que também pressupunha o direito à rebelião contra a constituição). Assim, também os direitos humanos retornariam para dentro da associação de Stirner.

Como se vê, em linhas gerais Marx e Engels, com lógica implacável, evidenciam que dentro de cada indeterminação de Stirner – por mais honestas que pudessem ser – surgiriam novamente as formas do presente: propriedade, divisão do trabalho, dinheiro, Estado, direitos humanos...

Se é verdade que Marx e Engels de certa forma concordam com Stirner em diversos pontos de crítica ao jovem-hegelianismo (sobretudo ao feuerbachianismo), é também verdade que apresentam agora *algo superior*, pois *muito mais determinado*. Isso se dá graças à sua nova concepção de história.

***

À frente temos outra singular passagem da chamada *Ideologia Alemã*, particularmente interessante pois nos permite uma relação (crítica) com elementos apresentados em *A Sagrada Família.*

Ao tratar ainda da "associação" de egoístas de Stirner, Marx e Engels criticam a concepção do primeiro sobre "utilização" recíproca entre indivíduos. Para Stirner, o outro indivíduo seria, para mim (para o meu Eu), apenas algo "de que me alimento", algo de que me "utilizo" para me expandir. Os demais indivíduos, para Stirner, seriam apenas objetos antepostos ao Eu, objetos de que o Eu poderia se *apropriar* ou não, de acordo com seu interesse. Assim, como se vê, a filosofia de Stirner estaria claramente assentada numa reflexão entre sujeito e objeto.

No entanto, dado que se trata de uma filosofia baseada na relação sujeito-objeto que não recorre a qualquer "transcendência" ("gênero", "Homem", "Deus" etc.), tal filosofia tangenciaria a corrente filosófica empirista, particularmente em sua linha utilitarista. Marx e Engels notam aí algumas semelhanças. É por isso que, ao analisar o problema apresentado por Stirner, referem-se a J. Bentham, pai do "utilitarismo", e expressam ainda o seguinte:

> "Essa teoria [utilitarismo] surgiu com Hobbes e Locke, ao mesmo tempo que a primeira e a segunda revoluções inglesas, os primeiros golpes pelos quais a burguesia conquistou o poder político. [...] Helvétius e Holbach já significaram uma idealização dessa doutrina, que corresponde inteiramente à posição de oposição da burguesia francesa antes da revolução. Em Holbach, todas as atividades dos indivíduos por meio de suas relações mútuas são representadas como uma relação de utilidade e uso [...]."[1118]

O trecho é interessante porque explicita o caráter *burguês* das concepções empírico-utilitaristas (o que já fora compreendido por Marx nas teses *Ad Feuerbach*, quando tratou do erro de "todos os materialistas anteriores" e da "doutrina das circunstâncias"). O direito individual de "usar", idealizado pelo utilitarismo, seria apenas uma forma filosófica do direito burguês de "usar" – *empregar* – livremente outrem, sem a intervenção do Estado, Igreja etc. (sem transcendência). Tudo seria apenas *uma face do liberalismo*. Eis que Stirner começa a ser equiparado ao liberalismo (o que ele próprio fizera antes com Marx e Engels, sob a noção de "liberalismo social"). Nossos autores dizem, por exemplo, que a "teoria de Holbach é, portanto, a ilusão filosófica historicamente justificada da burguesia que acaba de emergir na França, cujo amor pela exploração ainda pode ser interpretado como prazer [...]"[1119]. Holbach, aquele que Marx e Engels tanto tinham elogiado em *A Sagrada Família,*

[1118] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 394. A rigor, Engels já aproximara Stiner de Bentham, na carta do final de 1844 a Marx, na qual transmitiu suas primeiras impressões de leitura de *O Único.*

[1119] *Idem, ibidem*, p. 395.

agora é o que melhor exprime a ideologia do amor pela exploração! E seguem-se agora, na *Ideologia Alemã*, cerca de três páginas reforçando o caráter eminentemente *burguês* de todos esses filósofos listados (de Bentham a Holbach, passando também pelos fisiocratas).

O que nos interessa aqui, entretanto, é notar que se trata de uma crítica clara e direta a todos os "heróis" do materialismo elencados antes por Marx e Engels (em trecho redigido pelo primeiro) n'*A Sagrada Família*, como vimos em nossa análise de tal obra. Bentham, Hobbes, Locke, Hume, Helvétius e Holbach eram então elogiados como precursores ou já expressão consciente do "materialismo" que desaguaria necessariamente no socialismo e no comunismo. Entretanto, como buscamos argumentar (na análise das teses *Ad Feuerbach*), esse "materialismo" assentado na relação sujeito-objeto é uma forma de idealismo burguês, adstrito ao individualismo metodológico, ao recorte analítico do sujeito sobre o mundo.

Aliás, Marx e Engels explicitam que a própria economia política já teria esclarecido essa deficiência do individualismo metodológico:

> "Na economia, entretanto, já foi afirmado que as principais condições de exploração são determinadas pela produção como um todo, independentemente das vontades do indivíduo e já encontradas prontas pelos indivíduos isolados [*einzelnen Individuen*]."[1120]

Dado esse desenvolvimento científico propiciado pela própria ciência econômica, teria restado ao utilitarismo apenas um campo *ideológico*. Dizem eles, na sequência imediata da citação acima:

> "Portanto, não havia outro campo de especulação para a teoria da utilidade senão a posição do indivíduo em relação a tais grandes condições [da produção material], a exploração privada de um mundo encontrado pelos indivíduos isolados [*einzelnen Individuen*]. Bentham e sua escola fizeram longas reflexões morais sobre isso."[1121]

E também por isso eles afirmam, na imediata sequência, que "o conteúdo econômico tornou gradativamente a teoria utilitarista em mera apologia do existente"[1122].

[1120] *Idem, ibidem*, p. 398.
[1121] *Idem, ibidem*, p. 398.
[1122] *Idem, ibidem*, p. 399.

Aqui, Marx e Engels se voltam *metodologicamente* contra o que defenderam antes como "materialismo", um materialismo do sujeito preocupado com a objetividade do mundo que lhe é exterior. A quebra com esse materialismo foi significativamente iniciada nas teses *Ad Feuerbach*, mas *realizada* consequentemente apenas na chamada *Ideologia Alemã*. Tal suposto materialismo será depois jocosamente lembrado por Marx enquanto "robinsonada": o procedimento do bom indivíduo inglês – não à toa – que crê na possibilidade de apreender o mundo por meio de sua consciência individual.

Aqui, na chamada *Ideologia Alemã*, o que Marx e Engels buscam desenvolver, com sua nova concepção de história, nada tem a ver com esse "materialismo" idealista. Trata-se, reforcemos, *de compreender o movimento contraditório entre forças produtivas e relações de produção*. Em última instância, não se trata de algo a ser *apreendido pelos sentidos dos sujeitos*, mas de algo a se intervir, a se atuar internamente *como classe* (afinal, a própria classe trabalhadora *é parte das forças produtivas* e as relações de produção são burguesas, portanto, a contradição entre forças produtivas e relações de produção é apenas mais *um nome para luta de classes*).

***

Vimos no décimo primeiro capítulo Stirner conceber o "não homem" ou "inumano" [*Unmensch*] como um elemento que fugiria à circunscrição do conceito de "Homem"; como aquilo que, em cada indivíduo, negaria as formas-padrão elaboradas para controle. Agora, na continuidade do "São Max", temos de verificar como Marx e Engels tratam dessa noção stirneriana de "não homem".

Se por um lado é louvável que Stirner tenha buscado uma "contradição", um "juízo absurdo" [*widersinniges Urteil*], algo "paradoxal" internamente à noção de "Homem", é também verdade que essa negatividade encontrada por ele é tão abstrata que não serve para muita coisa. Desse modo, Marx e Engels reconhecem que Stirner busca uma contradição, um não-ser – o que seria um progresso frente à ontologia feuerbachiana –, mas reforçam que a forma concebida pelo autor de *O Único* manter-se-ia idealista. Antes, o problema da negatividade deveria ser encontrado na contradição entre forças produtivas e relações de produção. Dizem nossos autores: "O juízo absurdo [*widersinnige Urteil*] dos filósofos – sobre o homem real ser um não homem – é apenas, dentro da abstração, a expressão mais universal

e abrangente da contradição universal, factual, entre as relações e as necessidades dos homens"[1123]. Além disso, reafirmam, o problema de Stirner consistiria em apenas querer "varrer da cabeça" as representações erradas do mundo, acreditando que assim também seriam varridas as relações reais.

O que sobretudo nos interessa aqui não é reforçar quão idealista é o pensamento pretensamente radical de Stirner. Esse trecho do manuscrito é importante porque, contra a frágil noção de *negatividade* expressa por Stirner, Marx e Engels apresentam uma vez mais a sua – agora de forma ainda mais desenvolvida e determinada.

Nossos autores respondem a Stirner que, na realidade, toda vez que as pessoas se "libertam" não seria seu ideal negativo que se libertaria, mas as forças produtivas existentes, então embargadas. Afirmam também que até o momento "todas as libertações foram baseadas em forças produtivas limitadas, em um nível de produção insuficiente para [satisfazer] toda a sociedade". Isso fez com que "o desenvolvimento só fosse possível satisfazendo algumas necessidades em detrimento de outras", ou seja, "com que a minoria recebesse o monopólio do desenvolvimento, enquanto os outros – a maioria – ficassem temporariamente excluídos de todo desenvolvimento". Numa passagem que anuncia um famoso trecho do *Manifesto do Partido Comunista,* afirmam que "[a]té agora a sociedade sempre se desenvolveu dentro de uma antítese, que, entre os antigos, era a de livres e escravos; na Idade Média era a de nobres e servos, e nos últimos tempos é a entre a burguesia e o proletariado"[1124]. É aqui, então, que Marx e Engels explanam o verdadeiro sentido, material, do "não humano" que ora defendem:

> "Esse assim chamado 'inumano' [*Unmenschliche*] é tanto um produto das condições presentes quanto o 'humano' [*Menschliche*]; mas é seu lado negativo [*ihre negative Seite*], a rebelião [*Rebellion*] [...] contra as relações dominantes, baseadas nas forças produtivas existentes, e [contra] sua forma correspondente de satisfação de necessidades."[1125]

É evidente que apoiam-se relativamente em Stirner para fazer uma determinação necesssária da negatividade. Imediatamente na sequência concretizam ainda mais esse "negativo", esse "não humano" que contrasta – ele sim – com a concepção feuerbachiana:

[1123] *Idem, ibidem*, p. 415.
[1124] Todas as citações em *idem, ibidem*, p. 417.
[1125] *Idem, ibidem*, p. 417.

> "A expressão positiva [*positive*] 'humano' [*menschlich*] corresponde às condições particulares *dominantes* num determinado estágio de produção, bem como à forma por ela determinada de satisfazer as necessidades; do mesmo modo, a expressão negativa 'inumano' [*unmenschlich*] corresponde à nova tentativa – posta cotidianamente por esse mesmo estágio de produção – de negar, no interior do modo de produção existente [*innerhalb der existierenden Produktionsweise*], as relações dominantes e os meios de satisfação nelas predominantes."[1126]

Temos aí, portanto, dois elementos interessantes a se notar: o primeiro consiste em reforçar a ideia, já apresentada, de que *a noção feuerbachiana (positiva) de "homem" corresponde às "condições particulares dominantes"* (isto é, burguesas); o segundo é a concepção de que, *contra tal noção feuerbachiana*, é sim necessário encontrar um *não homem, um não-ser*. Este, entretanto, não seria a contradição abstrata stirneriana, mas a negatividade "posta cotidianamente" pelo estágio de produção, e que vive "no interior do modo de produção existente".

De nossa parte, vale questionar: onde foi parar a "positividade" "humana" antes defendida por Marx? Como sustentar, frente ao elogio do "não-homem" (não-ser) que Marx seja "ontológico" na chamada *Ideologia Alemã*[1127]? Se é verdade que Marx já via a classe operária como um elemento negativo em seus textos de 1844, é verdade também que tal negatividade era então apresentada como um estágio inferior frente ao ultrapassamento positivo e humano a ser estabelecido. Agora nada além do *negativo* que *vige dentro do modo de produção é valorizado* (num plano de imanência). E o "positivo", "humano", transcendente, unitário, por sua vez, é apresentado *como* ***ideologia da classe dominante***. Trata-se de uma visível *inversão na fundamentação teórica dos autores*.

***

Na sequência imediata do manuscrito, Marx e Engels zombam da noção de "ausência de pressupostos" expressa por Stirner em *O Único*; afirmam que a obra de Stirner tem pressupostos reais, materiais, queira ele ou não, e que a pretensão de um "pensar sem

---

[1126] *Idem, ibidem*, pp. 417-8.

[1127] Nesse quesito, e apenas nesse quesito, temos de concordar com Zeleny, quando afirma que "Lukács nunca entendeu a *Ideologia Alemã*". Cf. ZELENY, J., *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*. Barcelona/Buenos Aires/Mexico D. F.: Grijalbo, 1974, p. 289.

pressupostos" seria algo característico de Hegel e seu "desejo piedoso"[1128]. Na realidade, a pretensão de "pensar sem pressupostos" seria apenas um subterfúgio daqueles que têm de esconder o princípio sobre o qual se baseiam. Tratar-se-ia de uma forma de ocultar, por um artifício teórico-filosófico, a fundamentação, tendo em vista resguardá-la de ataques ou críticas. À frente – no "São Bruno" – veremos com que escrúpulos Marx e Engels *explicitam os pressupostos de sua nova teoria*.

Os autores argumentam então que Stirner teria "um desejo piedoso" de acabar com os antagonismos de classes; que ele gostaria que o burguês não tivesse mais vantagens sobre o proletário, e sobretudo que entre os homens houvesse apenas relações pessoais (não mais reificadas, mediadas por coisas, como concorrência, dinheiro etc.). Ainda assim, esclarecem, a concepção de Stirner seria falha e idealista, incapaz de acabar com esse "domínio" das relações coisais. Isto posto, reafirmam que haveria sim uma "tarefa" ou "missão" históricas dadas ao proletariado: instaurar o domínio dos indivíduos sobre a acidentalidade das relações sociais.

***

Marx e Engels terminam o "São Max" tratando da lógica da identidade contida na noção stirneriana de "Eu"; afirmam que com a filosofia do autor de *O Único* a "unicidade [*Einzigkeit*] [...] dissolve-se na identidade [*Identität*] policialmente estabelecida da pessoa, no fato de que um indivíduo não é [ao mesmo tempo] outro"[1129]. A ideia de Stirner de que "não existe ninguém igual a mim" redundaria afinal numa banalidade "teórica" em defesa dos indivíduos. Assim, se é verdade que Stirner defendeu um plano de imanência, sem transcendência, é também verdade que atingiu afinal tal concepção por meio de uma filosofia da identidade – e por isso mesmo foi incapaz de apreender a verdadeira contradição, a materialmente existente, que determina a objetividade. Assim, seria no limite correta a crítica de que Stirner recriaria outro ser supremo, outra transcendência (o Eu). Apesar de seus esforços, e graças à sua indeterminação, na obra de Stirner todos os elementos da sociedade

[1128] Afinal, qual seria a diferença conceitual entre a pretensão hegeliana de fundar o Ser no Nada – no início da *Ciência da Lógica* – e a máxima stirneriana: "Eu baseei minha causa sobre o Nada" [*Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt*]?

[1129] MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 427.

capitalista enfim retornariam (propriedade, trocas, dinheiro, direito, Estado, um novo ser unitário-dentitário etc.).

É dessa forma que praticamente finda o trecho do "São Max". Como viram os leitores nesse longo e um cansativo processo, apesar de posições críticas nem sempre completamente justificadas (do nosso ponto de vista), há nas afirmações de Marx e Engels um *gigantesco avanço teórico*. É lícito dizer que *a maioria dos conceitos da nova "concepção de história" desenvolvida por eles nasce dentro do trecho do "III. S. Max"* (desconsiderando o destacamento de partes para conformar o "I. Feuerbach"). Temos aqui um avanço fundamental não apenas frente a Stirner e aos jovens hegelianos como um todo, mas *frente a tudo o que eles próprios, Marx e Engels, compuseram até então*. Para além do que já constara nas teses *Ad Feuerbach* – a necessidade de olhar para as contradições terrenas e revolucioná-las praticamente –, temos agora, pela primeira vez, a *compreensão teórico-conceitual dessas mesmas contradições terrenas*.

Capítulo 15 – A chamada *Ideologia Alemã* – a parte "II. São Bruno"

Sigamos em nossa análise dos textos da chamada *Ideologia Alemã* segundo a sua cronologia de produção. A parte "São Bruno" é enumerada como II (ou seja, seria apresentada antes do "III. São Max") pois Marx e Engels, ao que nos parece, tinham certa urgência em responder ao ataque de Bruno Bauer em "Características de Ludwig Feuerbach" (no qual ambos eram citados). Como vimos, antes da escrita do "São Max" nossos autores redigiram um manuscrito inicial conjunto em resposta a Bauer. Esse manuscrito inicial, após a redação do "São Max" – que trouxe consigo novas concepções –, teve de ser refeito. É desse retrabalho que resulta o "São Bruno", ora analisado.

Marx e Engels iniciam a crítica a Bauer comentando que este agora já era um ser esquecido, afinal, na luta entre Stirner e Feuerbach ele nem tinha sido "levado em consideração"[1130]. Além disso, comentam que Bauer estava apenas copiando as críticas desenvolvidas por Stirner (as quais, aliás, voltavam-se também *contra o próprio Bauer*)[1131]. Enfim, comentam ainda que a noção de "autoconsciência" apresentada por Bauer – através da qual conduzia sua luta contra a "substância" do mundo – era ela mesma no final das contas, uma forma de "substância" (ou seja: a "autoconsciência", conforme entendia Bauer, era um ser transcendental). Nisso, Marx e Engels aproximam-se da crítica de Stirner à "autoconsciência" baueriana.

Nessa altura, nossos autores analisam as críticas de Bauer ao "materialismo" de Feuerbach. Bauer acusara os materialistas de "só reconhecerem o presente, o ser real [*wirkliche Wesen*], *a matéria* [...] como ativa, em *auto*expansão, realizando-*se* na multiplicidade, como *Natureza*"[1132]. Para nossos autores, tal concepção apreenderia o conceito de matéria como algo preexistente, como um ser real, oculto, que se move por si mesmo. Haveria aí literalmente a noção hegeliana da "preexistência das categorias criativas". Marx e Engels sintetizam assim: "São Bruno toma a fraseologia filosófica [*philosophischen Phrasen*] dos materialistas a respeito de matéria como o verdadeiro núcleo e conteúdo de sua [dos

[1130] Cf. MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 120.
[1131] *Idem, ibidem*, p. 123.
[1132] *Idem, ibidem*, p. 127.

materialistas] visão de mundo"[1133]. São Bruno – um pouco à moda do "São Sancho" – combateria apenas sombras, moinhos de vento, frases filosóficas ideológicas. Sobretudo, resta claro que Marx e Engels *não compartem da "fraseologia filosófica" sobre "matéria" apresentada pelos materialistas*, sejam eles os franceses, seja ele Feuerbach. Como começa a ficar claro, para nossos autores o "materialismo" não tem a ver com a mera noção de "matéria", como algo palpável, empírico etc.

***

No item três do "São Bruno" ("3. São Bruno contra os autores da *'Sagrada Família'*"), curiosamente, Marx e Engels relembram que Bauer – no artigo "Características de Ludwig Feuerbach" – os taxara de meras "consequências" comunistas da filosofia de Feuerbach. Isso deve ter lhes impactado. Tão claramente eles querem agora se diferenciar do "socialismo verdadeiro" que lançam seu antigo amigo M. Heß aos leões! Registram assim: "'M. Heß', por cujos escritos Engels e Marx não assumem absolutamente nenhuma responsabilidade [*keine Verantwortlichkeit übernehmen*] [...]"[1134]. Heß, como vimos, é aquele de quem Marx copiou boa parte das ideias expressas nos *Anais Germano-Franceses*; é aquele listado por Marx – no "prefácio" do chamado "terceiro manuscrito" dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" – como o único (com Engels) que fez avanços reais sobre economia política em terreno alemão (analisando a "alienação do trabalho"); é aquele que no primeiro semestre de 1845 mudara-se para Bruxelas com Marx e Engels para editar uma revista "socialista verdadeira". E agora Marx e Engels "não assumem absolutamente nenhuma responsabilidade" pela linha política de Heß?!

Mais ou menos nessa altura do manuscrito um intervalo de páginas é retirado para conformar parte do chamado "manuscrito principal" do "I. Feuerbach". Trata-se da única parte destacada do "São Bruno" para conformá-lo. Passemos agora, então, à análise de tal parte e suas importantes contribuições.

[1133] *Idem, ibidem*, p. 127.
[1134] Cf. MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 135.

Rascunho das pp. 1-29 do "manuscrito principal" da parte "I. Feuerbach"[1135]

A primeira coisa desse excerto que nos parece interessante é a maneira com que Marx e Engels referem-se a si mesmos: "[...] para o materialista prático, ou seja, os comunistas, trata-se de revolucionar o mundo existente [...]"[1136]. Relacionando tal afirmação com a passagem anterior (ou seja, desconsiderando-se o destacamento dessa parte do manuscrito para conformação do "I. Feuerbach", vinculando-a ao que vinha antes, no "II. São Bruno"), fica claro que se trata de uma contraposição aos "materialistas humanistas", socialistas do tipo de Heß. A disjuntiva é entre "materialistas práticos" (comunistas) e "materialistas humanistas" (socialistas). Marx e Engels apresentam, por isso, temas similares aos contidos na primeira e na décima primeira teses *Ad Feuerbach*. Por exemplo, retornam à compreensão de que o materialismo de Feuerbach é meramente contemplativo e reforçam o caráter ideológico contido em sua noção de "Homem":

> "A 'concepção' do mundo sensível por Feuerbach limita-se, por um lado, à mera contemplação [*Anschauung*] desse mundo, e, por outro, à mera sensibilidade [*Empfindung*], substituindo o 'homem histórico real' por '*o* Homem'. Mas '*o* Homem' na realidade é 'o alemão' [*'Der Mensch' ist realiter 'der Deutsche'*]."[1137]

***

Como já vimos na análise das teses *Ad Feuerbach* (particularmente na análise da primeira tese), Feuerbach, dada a sua posição filosófica contemplativa, toma a natureza objetal à sua frente como elemento inerte. É a noção de matéria como elemento dado à sensibilidade. Feuerbach não percebe, argumentam nossos autores, que "mesmo os objetos da mais simples 'certeza sensível' [*sinnlichen Gewißheit*] só são dados a ele por meio do desenvolvimento social, da indústria e das trocas comerciais". É conhecido o exemplo apresentado por Marx e Engels: "A cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, como se

[1135] O intervalo retirado será chamado de "A" por Inge Taubert e comporá a parte inicial do chamado "manuscrito principal" da parte "I. Feuerbach". Ele recebeu, da mão de Marx, enumeração da p. 1 à p. 29. Algumas de suas páginas, entretanto, foram perdidas. Ele pode ser encontrado em "*Feuerbach und Geschichte*" ["Feuerbach e História"], "*Entwurf und Notizen*" ["Rascunho e Notas"], como "*Entwurf S. 1 bis 29*" em *idem, ibidem*, p. V.

[1136] *Idem, ibidem*, p. 7.

[1137] *Idem, ibidem*, p. 7.

sabe, foi transplantada para a nossa região há alguns séculos, pelo comércio, e somente por isso foi dada à certeza sensível de Feuerbach [...]"[1138].

Em seguida, nossos autores falam das supostas "oposições entre o homem e a natureza". Na verdade, dizem eles numa célebre passagem (e de importante valor filosófico), a natureza é histórica e a tão desejada unidade do homem com a natureza já existe (ou melhor, sempre existiu):

> "Por exemplo, a importante questão da relação do homem com a natureza (ou mesmo [...] da 'oposição entre natureza e história' como se fossem duas 'coisas' separadas, [como se] o homem não tivesse sempre frente a si uma natureza histórica e uma história natural), a partir da qual todos os 'trabalhos insondávelmente elevados' sobre 'substância' e 'autoconsciência' emergiram, [tal questão] se desintegra automaticamente ao perceber que a tão alardeada 'unidade do homem com a natureza' sempre existiu na indústria e tem existido de maneira diferente em cada época [...]".[1139]

Marx e Engels não estão aqui preocupados com ciências naturais; não estão preocupados com a compreensão de uma natureza em si (como um objeto posto para um sujeito), nem com um suposto conflito entre o homem e a "natureza" (e sua religação, religião); estão interessados em *apreender corretamente a contradição interna à sociedade humana* (entre forças produtivas e relações de produção, quando há). Quem se preocupa com as ciências naturais é Feuerbach, dada a sua postura contemplativa frente ao mundo: "Feuerbach fala do ponto de vista [*Anschauung*] das ciências naturais [*Naturwissenschaft*], menciona segredos só revelados aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria essa ciência sem indústria e comércio?"[1140]

Quão claramente Marx e Engels não estão preocupados com uma natureza desvinculada da história da sociedade humana pode ser notado nesta passagem até zombeteira:

> "A propósito, essa natureza, que antecede a história humana, não é a natureza em que Feuerbach vive, é uma natureza que hoje – com exceção de ilhas de corais australianas de formação recente – não existe mais, portanto também não existe para Feuerbach."[1141]

[1138] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 8.
[1139] *Idem, ibidem*, p. 9.
[1140] *Idem, ibidem*, pp. 9-10.
[1141] *Idem, ibidem*, p. 10.

Não se deve, segundo Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, falar de "natureza" em forma abstrata, nem de "contradição do homem com a natureza"[1142]. Em vez de se focar nas ciências naturais, dever-se-ia compreender a *contradição* existente *na sociedade humana* (que tem, é claro, consequências sobre a "natureza", ou seja, sobre a face inorgânica da existência humana)[1143].

Ao enfocar demasiadamente assim (com os óculos das ciências naturais) a "contradição" entre o "homem" e a "natureza", Feuerbach seria levado – num só e mesmo movimento – a desfocar sua visão das contradições da sociedade humana. Eis por que, na sequência imediata, Marx e Engels argumentam que Feuerbach "não conhece outras 'relações humanas' senão a 'do homem com o homem', do amor e da amizade idealizados. Não nos dá crítica às atuais condições de vida". E dizem ainda, imediatamente: "quando Feuerbach vê um amontoado de pessoas famintas, abandonadas, exaustas, consumidas, é obrigado a se refugiar na 'visão superior' e na ideal 'igualdade enquanto gênero'"[1144].

Veremos no adendo desta tese algumas possíveis consequências de tal atitude, dessa mirada contemplativa, demasiado focada nos saberes das ciências naturais.

***

Agora temos a rica passagem em que Marx e Engels, sem rodeios, apresentam os ***pressupostos*** de sua teoria. Eles se contrapõem simultaneamente a duas correntes: 1) aos teóricos idealistas do tipo de Hegel, que desenvolviam um pensamento pretensamente puro, supostamente carente de pressupostos, supostamente além do recorte analítico individual; e 2) aos teóricos "materialistas", que admitiam pressupostos do pensamento, mas para explicá-los retornavam a filosofia a uma situação anterior a Hegel (num certo *zurück zu Kant*), assentada na perspectiva contemplativa e sensível *individual* frente ao mundo (relação sujeito-objeto). Nossos autores têm agora de realizar essa *dupla negação*; têm de admitir pressupostos, mas,

[1142] Entre homem e natureza não há troca nem contradição, há uma relação metabólica. Ver, quando a isso, interessante artigo de ANTUNES, J. & CONCEIÇÃO, G. H., "Questões acerca da chamada dialética da natureza". *In Educere et Educare*, v. 3, n. 6, jul.-dez. 2008.

[1143] Assim, se "o homem está destruindo a natureza" é porque a sociedade humana está se autodestruindo; porque as forças produtivas atuais, em choque com as relações de produção burguesas, manifestam-se como forças destrutivas.

[1144] Ambas as citações em MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 11.

ao mesmo tempo, têm de comprovar que estes não teriam a ver com a pressuposição do sujeito, a sensibilidade que contempla o objeto. Haveria sim pressupostos, mas eles formar-se-iam *fora e independentemente da perspectiva analítica subjetiva*.

Vejamos de quais pressupostos se trata, numa importante síntese, para entender melhor a dupla negação que nossos autores buscam:

1. "O primeiro pressuposto [*die erste Voraussetzung*] de toda existência humana e por isso de toda a história", argumentam Marx e Engels, consistiria em que os homens "têm de ser capazes de viver para poder 'fazer história'. Mas à vida pertence antes de tudo o comer, beber, morar, vestir e outras coisas mais. O primeiro ato histórico, portanto, é a produção dos meios para satisfação dessas necessidades"[1145]. A *produção dos meios de vida* seria o primeiro ato histórico, a condição da própria história.

2. O segundo pressuposto consistiria em que "a ação de satisfação [da primeira necessidade] e o instrumento de satisfação já adquirido [pelo primeiro ato histórico] conduzem a novas necessidades"[1146]. Ou seja: o desenvolvimento propiciado pela primeira produção daria base a novas modalidades de produção. As forças produtivas preestabelecidas *permitiriam a criação de forças produtivas novas*, superiores. Ao darem base à criação de novas *necessidades*, as forças produtivas adquiridas seriam elas próprias transmitidas e expandidas.

3. O terceiro pressuposto consistiria em que "os homens [...] passam a fazer outros homens, a produzir [...] família. Essa família, que inicialmente é a única relação social, mais tarde torna-se subordinada"[1147]. "Subordinada" no sentido das ampliadas relações sociais (que ultrapassam o círculo familiar), *i.e.*, do grande aumento no número de pessoas. O terceiro pressuposto seria, por isso, propriamente a formação social, a formação de uma sociedade, ou, melhor dizendo, a criação das *relações sociais de produção*.

4. O quarto pressuposto tem de ser compreendido como *um todo* que reúne os anteriores. Ele consiste no fato de que a relação social desenvolvida envolveria, circunscreveria ou conformaria uma determinada forma de cooperação para trabalho e intercâmbio. Ou, como dizem Marx e Engels, o quarto pressuposto consiste em que "um certo modo de produção [*Produktionsweise*] ou estágio industrial [*industrielle Stufe*] está sempre

[1145] *Idem, ibidem*, p. 12.
[1146] *Idem, ibidem*, p. 13.
[1147] *Idem, ibidem*, p. 14.

unido a um certo modo de cooperação ou estágio social"[1148]. Em suma, o quarto pressuposto é o próprio conceito de *modo de produção*, que conforma um estágio histórico particular. Dentro dele dar-se-ia a relação entre forças produtivas e relações sociais de produção (como contraditórias ou não), apontadas nos pressupostos acima.

Apresentados os *quatro pressupostos*, finalmente se poderia considerar a "consciência". Dizem nossos autores: "Só agora, depois de já termos considerado quatro momentos, quatro lados das relações históricas originais, descobrimos que o homem também tem 'consciência' [*Bewußtsein*]" [1149]. Ou seja, a consciência seria sempre posterior*, a posteriori*. O *apriorismo dos pressupostos materiais* independeria dos invidíduos (no que Marx e Engels criticam consequentemente Hegel) e, ao mesmo tempo, nada teria a ver com um *apriorismo de consciência* (no que criticam consequentemente os "materialistas" anteriores, submetidos à contemplação de mundo, à perspectiva proveniente da relação sujeito-objeto). Por meio dessa dupla negação, Marx e Engels *criam algo filosoficamente novo*[1150].

***

A consciência, uma vez existindo, expressar-se-ia materialmente pela linguagem ("a linguagem é a consciência prática"). Consciência e linguagem desenvolver-se-iam com a necessidade de relação de intercâmbio com outras pessoas. Com o aumento da produtividade, entretanto, desenvolver-se-ia a divisão do trabalho, a tal grau que em determinado momento surgiria a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual. Apenas aí apareceriam as *condições para a autonomização da consciência*, graças à possibilidade de que a produção material direta e o desfrute dessa produção não incidam sobre a mesma pessoa. Desenvolver-se-ia assim não apenas a distinção social fixa (primeiro em castas, depois em classes), mas também a consciência falsificadora, que se esforçaria para *manter as forças produtivas dentro dos limites das relações de produção*. Tal consciência falsificadora, que se expressaria por meio da linguagem, conformaria a ideologia. A consciência, portanto, em determinado momento *entraria em contradição com o desenvolvimento progressivo das forças produtivas*,

[1148] *Idem, ibidem,* p. 15.

[1149] *Idem, ibidem*, pp. 15-6. Ver também comentário em HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, *op. cit.*, p. 131.

[1150] Portanto, metodologicamente não é determinante a reflexão sobre o "pôr teleológico" ou a "valoração" pelo sujeito.

mas, esclarecem os autores, isso só ocorreria *se já estivesse instalada materialmente a contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção*.

Os quatro pressupostos apresentados acima dão base ao que Marx depois chamou de "estrutura material" de um determinado modo de produção. A consciência autonomizada, a ideologia – ou seja, o poder não estrutural que luta para *manter as forças produtivas dentro de determinado patamar* –, conformará em parte o que Marx chamará depois de "superestrutura" política e jurídica de um determinado modo de produção (dentro da qual estará o próprio Estado)[1151].

***

Nossos autores explicam na sequência uma vez mais que a própria divisão do trabalho "se torna um poder estranho" ["*einer fremden* {...} *Macht wird*"] frente aos indivíduos, subjugando-os. Assim que o trabalho é dividido, cada um tem um círculo de trabalho definido e exclusivo, imposto a si, do qual não se pode sair. Cada um é ou caçador, ou pescador, ou "crítico crítico", ou professor, ou filósofo etc., e deve permanecer assim se não quiser perder os meios de vida. Aí Marx e Engels expressam uma célebre frase sobre uma possível sociedade comunista, na qual se aboliria a divisão social do trabalho:

> "[N]a sociedade comunista ninguém tem um círculo exclusivo de atividade, e [por isso uma pessoa] pode se desenvolver em qualquer ramo; a sociedade regula a produção geral e assim me permite fazer isso hoje, aquilo amanhã; caçar de manhã, pescar à tarde, criar gado à noite, criticar depois do jantar, como eu quiser, sem que nunca eu me torne caçador, pescador, pastor ou crítico."[1152]

Uma vez mais, temos uma ampla defesa do desenvolvimento do indivíduo na concepção comunista de Marx e Engels. A nosso ver, esta em nada fica atrás da apresentada por Stirner (que argumentara, como vimos, a favor dos "trabalhos únicos", ou seja, não submetidos ao que chamou de "trabalhos humanos"). Ao lado desse importante trecho, Marx e Engels adendam posteriormente ao manuscrito outra reflexão de grande importância. Contra toda concepção messiânica, teleológica ou idealista de comunismo, afirmam o seguinte:

[1151] Ver, quanto aos termos "estrutura" e "superestrutura", o já citado prefácio de Marx a *Para a Crítica da Economia Política* (1859).

[1152] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* pp. 20-1.

> "Para nós, o comunismo não é um *estado* [*ein* Zustand] que deve ser estabelecido, um *ideal* [*ein* Ideal] ao qual a realidade deve se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* [*die wirkliche* Bewegung] que supera [*aufhebt*] o atual estado [de coisas]. As condições desse movimento resultam dos pressupostos [*Voraussetzung*] já existentes."[1153]

Nada há, portanto, para nossos autores, de um ideal, de um "ser" do comunismo a ser instaurado. Há apenas um *desdobrar da contradição já efetivamente instalada* (ou, o que dá no mesmo, do choque entre as forças produtivas [o proletariado entre elas] e as relações de produção [burguesas], a luta de classes). O comunismo não é *resultado* de uma ética do sujeito, mas dos pressupostos existentes.

***

Noutro importante trecho adicionado à margem do manuscrito (logo após o acréscimo anteriormente citado), nossos autores desenvolvem um pouco como poderia se dar a superação comunista desse "poder estranho" (a divisão do trabalho). Mas, curiosamente, ao falar de "poder estranho" registram seu novo desconforto com o termo "alienação" (afinal, evoca o jovem-hegelianismo). Expressam-no da seguinte forma: "Essa '*alienação*' [Entfremdung], para sermos compreensíveis aos filósofos, certamente só pode ser revertida com base em dois pressupostos práticos [*praktischen Voraussetzungen*]. [...]"[1154]. É digno de destaque que o termo "alienação" vem entre aspas e claramente vinculado à fraseologia filosófica[1155].

[1153] *Idem, ibidem*, p. 21.

[1154] *Idem, ibidem*, p. 21.

[1155] O termo "alienação", como já comentamos em notas, consta evidentemente na obra futura de Marx (veja-se, por exemplo, capítulos II e IV, entre outras, do livro primeiro de *O capital*). Todavia, está aí desprovido das noções supra-históricas metafísicas presentes nas obras de 1844 (sobretudo as ideias de "essência humana" e de "gênero humano"). Vale ressaltar que em torno dessa questão resta polêmica. A nosso ver, dá-se algo análogo à não distinção conceitual entre as noções de "homem" e "indivíduo" (ao não serem diferenciadas, muitas vezes se desenvolveu uma polêmica falsa). Na não diferenciação das noções de alienação como "poder estranho" ou "essência projetada" reside outra parte da confusão nos debates sobre a continuidade ou ruptura no pensamento de Marx. A rigor, o termo "alienação", usado na obra madura de Marx sem a centralidade e a carga "filosófica" que consta em sua obra de juventude, ainda que *formalmente* seja o mesmo, *não se refere à mesma coisa*. Não se trata do mesmo conceito, pois seu conteúdo não equivale. A forma/aparência engana. A existência de um poder estranho e exterior aos indivíduos não pressuporá mais – na obra posterior – uma "essência" humana projetada, a ser recuperada. A "alienação", aí, deverá apenas ser aniquilada (e, nesse sentido, Marx estará mais próximo de Bauer do que de Feuerbach). Tampouco a noção de "alienação" esgota, como teoria geral, o problema da *reificação* apresentado enquanto fetichismo da mercadoria, em *O capital*. Curiosamente, na

Mas quais seriam então os *pressupostos* para a superação desse "poder estranho", ou seja, para a passagem ao comunismo? Por um lado, a criação de uma massa "absolutamente 'sem propriedade' ['*Eigentumslos*']" de meios de produção, de forma a tornar insuportável a contradição; e, por outro, o grande crescimento da riqueza e da cultura, ou seja, "um grande aumento das forças produtivas, [que] pressupõe um alto grau de desenvolvimento"[1156]. Em suma, os *dois pressupostos* da transição ao comunismo seriam: uma massa sem propriedade privada (para que se instaure uma sociedade baseada na propriedade coletiva), de um lado, e um grande aumento da força produtiva de riqueza, de outro (para que não se dê uma "socialização da miséria", um retrocesso nas individualidades).

Curiosamente, nesse rico acréscimo ao manuscrito nossos autores também apontam concepções que facilmente poderiam ser utilizadas contra aquela que se tornou a teoria oficial da burocracia na URSS – a concepção de "socialismo num só país". Dizem Marx e Engels o seguinte:

> "sem eles [os dois pressupostos acima] apenas a falta [*der Mangel*] se generaliza, e, assim, com a *necessidade* recomeça a disputa sobre o necessário, e toda a velha merda tem de ser restaurada [*die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte*], porque, além do mais, somente com o desenvolvimento universal das forças produtivas existe um intercâmbio *universal* dos homens; portanto o fenômeno das massas 'sem propriedade' é criado em todos os povos ao mesmo tempo (concorrência generalizada), cada um deles tornado dependente [*abhängig*] das revoluções do outro, e, finalmente, indivíduos empiricamente universais, *histórico-universais* [weltgeschichtliche] substituem os indivíduos locais [*lokalen*]."[1157]

Note-se uma vez mais que, para Marx e Engels, quanto mais "desenvolvidos" os países, mais "dependentes" eles são. A "dependência" é um *progresso histórico-universal*, um pressuposto para o estabelecimento da sociedade comunista. Quanto maior o localismo, mais se mantêm a miséria e a possibilidade de "restauração da merda toda" (o capitalismo).

---

seção sobre o fetiche da mercadoria (item 4 do capítulo I do primeiro livro de *O capital*) Marx não usa o termo "alienação". Não se trata de um equívoco ou lapso. Marx conscientemente se afasta de um termo que contém geralmente, no linguajar filosófico alemão, uma carga *ideológica*. Como se sabe, nosso autor era escrupuloso em suas ideias e concepções; minucioso em sua apresentação. Como conceber que o em *O capital* haja uma "teoria da alienação" como a de 1844, se ela não está aí explicitada? Michael Heinrich nos parece correto ao afirmar que "[s]em o conhecimento dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* dificilmente alguém teria chegado à ideia de procurar uma teoria da alienação em *O capital*". Cf. HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, *op. cit.,* p. 143. Curiosamente, até Lukács, em *História e Consciência de Classe* (1923), não usou o termo "alienação" (apenas "reificação"). Após a publicação dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (1932) o termo "alienação" ganhou aos poucos destaque, alçando-se a conceito supostamente "central" na obra de Marx.

[1156] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* pp. 21-2.

[1157] *Idem, ibidem*, pp. 21-2.

Na sequência imediata, sintetizam novamente:

> "Sem isso [sem o apontado na citação acima], 1) o comunismo só poderia existir localmente; 2) as próprias *forças* do intercâmbio [troca] não teriam se desenvolvido *universalmente*, e portanto [não teriam se realizado] como forças insuportáveis [...]; 3) qualquer expansão do intercâmbio [mercado] aboliria o comunismo local. O comunismo só é empiricamente possível como ação dos povos dominantes 'de uma só vez' [*'auf einmal'*] e ao mesmo tempo [*gleichzeitig*], pois pressupõe o desenvolvimento universal das forças produtivas e do intercâmbio mundial vinculado a elas."[1158]

Mais claro, impossível. E permite uma lancinante visão da história do século XX, no qual, afinal, o "comunismo local" (URSS) foi abolido devido à expansão do mercado capitalista mundial. A despeito da iniciativa histórica notável dos bolcheviques para desencadear uma revolução internacional em 1917, temos de reconhecer que comunismo ou socialismo ainda não existiram propriamente[1159].

***

Marx e Engels fazem então uma nova e mais clara contraposição à teleologia (finalidade lógica) aplicada à história. Para eles, a história não teria um fim, nem propriamente um sujeito. A história seria o resultado de gerações que transmitiriam *inconscientemente* umas às outras suas forças produtivas. A geração que recebe forças produtivas da anterior, entretanto, às vezes poderia se iludir e ver a si própria como a

[1158] *Idem, ibidem*, pp. 22-3.

[1159] Diferentemente do que dizia a cartilha stalinista, a URSS nunca foi comunista. Não propriamente por causa das formas *concretas* (não abstratas) de trabalho nela existentes, supostamente "alienadas" (como, por exemplo, o taylorismo), mas porque comunismo *pressupõe forças produtivas superiores às do capitalismo*. Comunismo, portanto, só é "instaurável" em âmbito planetário. Sem forças produtivas internacionais, generaliza-se a miséria que recria burocratismo e formas de exploração (mesmo que não capitalista) dos trabalhadores diretos. Assim, a burocracia stalinista tem de ser explicada, *antes de tudo*, pela *paralisia do processo revolucionário internacional*, pelo isolamento da URSS e pela manutenção de uma sempre baixa produtividade econômica (relação PIB *per capita*). Apresentar a questão a partir do tema das forças produtivas permite explicar e criticar o problema de um ponto de vista consequente (internacionalista). Não havia como superar o problema da "alienação" do trabalho sem a expansão da revolução. A não internacionalização da revolução necessariamente explica a chamada "alienação". Esta, não necessariamente explica aquela. Nesse "não necessariamente" – no hiato da indeterminação – apoiaram-se setores burgueses para realizar críticas unilaterais à URSS.

finalidade (propósito) da geração anterior. Para Marx e Engels, com esse procedimento errado "a história ganha *finalidades* [Zwecke] e se torna 'uma pessoa ao lado de outras pessoas'"[1160].

Explicam eles então que quanto mais as nacionalidades e os localismos são quebrados, "tanto mais a história se torna história universal [*desto mehr wird die Geschichte zur Weltgeschichte*]"[1161]. E reforçam esse tema:

> "a transformação da história em história universal [*Umwandlung der Geschichte in Weltgeschichte*] não é mero ato abstrato da 'autoconsciência' do espírito do mundo [como queria Hegel, *RP*], mas um ato material, empiricamente verificável, do qual todo indivíduo dá prova quando come, bebe e se veste."[1162]

Nossos autores então destacam que a "dependência *multilateral*" das nações, essa "cooperação histórico-mundial", transformar-se-ia, "por meio da revolução comunista, no controle e domínio conscientes dos poderes" (tais como a divisão do trabalho, o mercado etc.). Ao não se compreender essa dependência multilateral, histórico-universal, afirmam, a história seria apreendida apenas

> "de modo especulativo-idealista, ou seja, fantasticamente, como a 'autoprodução do gênero [*Gattung*]' (a 'sociedade como sujeito' ['*Gesellschaft als Subjekt*']), e, assim, a série sucessiva de relações entre indivíduos pode ser apresentada como um único indivíduo."[1163]

O trecho permite criticar as noções que concebem a "sociedade" como sujeito, como um tipo de "ser social"[1164]. Não só a noção de "gênero" é criticada como "fantasiosa", mas também toda essencialização (subjetivação, individuação) da "sociedade" [1165]. Ontologizar a sociedade equivaleria a acreditar em fantasmas, a estar "possuído" por uma essência (para usar expressões de Stirner *e* de Marx/Engels). Um "ser social" vivo e se

[1160] *Idem, ibidem*, p. 24. Nesse sentido, parece-nos correto Althusser ao afirmar que a história é um processo sem sujeito nem fim. Ver ALTHUSSER, L., "Observações sobre uma categoria: processo sem sujeito e sem fim(s)". *In Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. Ver também comentário em HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit., p. 152.

[1161] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 24.

[1162] *Idem, ibidem*, p. 25.

[1163] *Idem, ibidem*, p. 26 (como também as pequenas passagens no parágrafo imediatamente acima).

[1164] Vimos no capítulo quarto que o termo grego *hypokeímenon* (vinculado à noção de "essência" como *ousía*, presença fixa) equivale à tradução latina *subjectum*, donde "sujeito".

[1165] Na análise das teses *Ad Feuerbach*, já comentamos como há uma interpretação equivocada do termo "ser social" (usado pouquíssimas vezes por Marx, como recurso de linguagem para fins didáticos, para se contrapor à metodologia individualista de Feuerbach e do pensamento burguês). Não se tratava, da parte de Marx, de expressar um tipo de ser que é continuidade ou extensão do mundo inorgânico e orgânico.

modificando ao longo da história seria apenas uma nova máscara do Espírito [*Geist*] absoluto hegeliano[1166].

***

A continuidade do manuscrito deve ser valorizada por nela – pela primeira vez na chamada *Ideologia Alemã* – Marx e Engels afirmarem que existiria uma "consciência comunista [*kommunistische Bewußtsein*]". Esta "emana da maioria dos membros da sociedade" atual, ou seja, dos proletários modernos[1167]. Além disso, mesmo quem não pertencesse a essa classe, mas percebesse tal consciência emanada, poderia, por assim dizer, adquiri-la, romper com sua classe de origem, desclassificar-se. Entretanto, tal "consciência comunista" só poderia se generalizar entre o conjunto do proletariado *no processo prático*, de luta, e, em última instância, *apenas por meio da própria revolução comunista*. Eis o que dizem nossos autores:

> "tanto para a produção em massa dessa consciência comunista [*kommunistischen Bewußtseins*] quanto para o êxito da própria causa [*Sache*] é necessária uma mudança massiva dos homens, que só pode ocorrer num movimento prático, numa *revolução* [Revolution]. A revolução é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhum outro modo [*auf keine andre Weise*], mas também porque só numa revolução [*nur in einer Revolution*] a classe *que derruba* torna-se capaz de se livrar de toda a imundície e de fundar uma nova sociedade."[1168]

A classe trabalhadora, como um todo, não adquiriria "consciência comunista" *senão pela própria revolução comunista*. Nada parece restar, portanto, da ideia de que o comunismo dependeria de um processo de *conscientização* das massas, de uma pedagogia "proletária". A aprendizagem se daria apenas por meio dos conflitos, *da luta de classes*, e, em última instância, da própria revolução. Só esta efetivamente tornaria a classe trabalhadora apta a governar, a "se livrar de toda imundície".

***

[1166] "Marx e Engels não atacam apenas a falta de historicidade [em Feuerbach], mas, muito mais, fundamentalmente, a concepção da filosofia essencialista [*die wesensphilosophische Konzeption*] enquanto tal". Cf. HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 133.

[1167] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* p. 27.

[1168] *Idem, ibidem*, p. 28.

O intervalo retirado do "São Bruno" (pra conformar o chamado "manuscrito principal" sobre Feuerbach) é finalizado com um último e bastante interessante comentário. Marx e Engels afirmam que Feuerbach "se engana" ao "se declarar comunista" (dado que entende por isso o humanismo). Ao vincular comunismo e humanismo, Feuerbach debilitaria o caráter propriamente militante do primeiro termo. Dizem eles:

> "Esses argumentos também mostram quão errado está Feuerbach ao [...] se qualificar como 'homem comum' e se proclamar comunista, transformando-o [o termo comunista] num predicado *'do'* homem. Ou seja: a palavra comunista, que no mundo existente denota o apoiador de um certo partido revolucionário, converte-se novamente numa mera categoria."[1169]

Quão diferentes são estes Marx e Engels em relação àqueles que, cerca de um ano antes (início de 1845), comemoravam a "conversão" de Feuerbach ao "comunismo" (ou seja, ao "socialismo verdadeiro")! Tendo se afastado do "socialismo verdadeiro", Marx e Engels, agora, mais do que nunca, *querem se diferenciar de Feuerbach publicamente* (considerando-se que a chamada *Ideologia Alemã* seria publicada). Tudo o que eles menos querem é que Feuerbach seja confundido com eles, comunistas. E mais do que isso: nossos autores destacam que a defesa do "ser" por parte de Feuerbach seria algo reacionário, pois, enquanto atitude *positiva* frente ao mundo, serviria para *justificar a realidade existente*. Afirmam:

> "recordemos a passagem da *Filosofia do Futuro* [obra de Feuerbach, *RP*] onde ele afirma que o ser [*Sein*] de uma coisa ou do homem coincide com sua essência [*Wesen*]; que as condições determinadas de existência são seu modo de vida, que a atividade de um animal ou indivíduo humano é aquela em que sua 'essência' se satisfaz. Aqui, toda exceção é expressamente apreendida como um acidente infeliz [*unglücklicher Zufall*], uma anormalidade que não pode ser alterada [*nicht zu ändern ist*]. Se, portanto, milhões de proletários não se sentem satisfeitos com suas condições de vida, se o seu 'ser' [*'Sein'*] não corresponde nem remotamente à sua 'essência' ['*Wesen*'], então, de acordo com a passagem mencionada, isso seria uma desgraça inevitável [*unvermeidliches Unglück*] que teria de ser suportada com calma. Os milhões de proletários ou comunistas pensam de maneira bem diferente e o provarão em seu tempo [...]."[1170]

[1169] *Idem, ibidem*, p. 36.
[1170] *Idem, ibidem*, pp. 37-38.

A filosofia positiva, ontológica, apresentada por Feuerbach, na medida em que é a afirmação do ser (o que é), sustenta o que está dado. Mais do que *negar*, os proletários teriam de "suportar com calma" [*ruhig*] sua existência. As leis da vida social seriam extensão de leis naturais, "que não podem ser alteradas". Toda mudança seria compreendida como "acidente infeliz", "exceção". Por isso, segundo Marx e Engels, Feuerbach preocupa-se tanto com as ciências naturais ("Feuerbach nunca fala do mundo humano, e sempre se refugia na natureza externa [...]"[1171]). Os proletários teriam de aceitar sua condição de proletários, assim como os peixes simplesmente viveriam sem reclamar de suas vidas de peixes[1172].

Ao criticarem Feuerbach, Marx e Engels desaprovam um tema derivado da filosofia aristotélica – a ideia de que "o ser é um com aquilo que é", ou seja, o ser está no que existe. Com tal concepção, Aristóteles e Feuerbach afastavam a negatividade (o não-ser, equiparando-o à noção de "nada", a aquilo que "não existe" porque não nasceu). Assim, o comunismo, mais do que uma tendência efetiva dentro da sociedade (que *resulta* de seus pressupostos), é transformado em "falsidade" porque "não nasceu". Tautologicamente, afirma-se o seguinte: o comunismo, dado que não foi instaurado, não pode vir a ser. Tal base filosófica geral é agora apresentada como reacionária, por impossibilitar a emergência da negatividade proletária.

Com a demonstração do caráter *reacionário* do feuerbachianismo, finda o intervalo separado internamente ao "São Bruno" para compor o "manuscrito principal" do "I. Feuerbach". Com isso, finda também o próprio trecho "São Bruno".

[1171] *Idem, ibidem*, p. 38.

[1172] Marx e Engels fazem referência indireta ao trecho dos "Princípios da filosofia do futuro" – citado por nós no capítulo n. 4 – em que Feuerbach, aristotelicamente, afirma o seguinte: "Ser não é um conceito universal que pode ser separado das coisas. É um com o que é. [...] O Ser é a posição [ou "afirmação"] da essência [*die Position des Wesens*]. O que é minha essência, é meu ser. O peixe está na água, você não pode separar sua essência desse ser". Ver FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *op. cit.,* § 27. Marx e Engels agora zombam de Feuerbach, afirmando que este não notaria que a água do peixe poderia ser poluída ou drenada pela indústria. Note-se que Mészáros sustenta o mesmo argumento feuerbachiano – quase que literalmente copiando o autor dos "Princípios da filosofia do futuro" – ao apresentar sua perspectiva de "marxismo". Diz o húngaro: "Na realidade, 'o interesse geral' não é uma 'essência' separada, a ser contrastada com e contraposta à 'essência individual' do Homem; é só uma expressão alienada de um estado real de alienação. O homem real [...] é inseparável de sua natureza de ser social individual". Cf. MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*, *op. cit.,* pp. 202-03. É exatamente a linha da crítica de Feuerbach a Hegel.

Capítulo 16 – A chamada *Ideologia Alemã* – a parte "I. Feuerbach"

Temos agora de passar ao restante do "I. Feuerbach". Dado que já analisamos (dentro do "III. São Max" e do "II. São Bruno") o grosso do conteúdo referente a Feuerbach (o chamado "manuscrito principal", separado para conformar o "I. Feuerbach"), pouca coisa resta a ser comentada. Aqui destacaremos apenas questões novas, que contribuem para a compreensão do problema geral apresentado nesta tese. O primeiro trecho que comentaremos consiste em seis teses redigidas entre janeiro e março de 1846 – muito similares, em *estrutura e em forma* (mas não em conteúdo), às famosas onze teses *Ad Feuerbach*, escritas por Marx cerca de um ano antes. Em seguida, analisaremos parte das "aberturas de capítulo" redigidas para conformar o "I. Feuerbach" (esboçadas por nossos autores entre junho e julho de 1846).

As seis teses "Feuerbach" redigidas entre janeiro e março de 1846

Tais aforismos, denominados apenas "*Feuerbach*" (diferentemente das famosas teses de 1845, denominadas "*Ad Feuerbach*"), explicitam ricamente algumas questões filosóficas que temos tentado trabalhar. Como não se sabe se essas seis teses comporiam ou não o trecho "I. Feuerbach", temos de analisá-las aqui (devido ao tema e à cronologia de produção). Trata-se de seis teses. Cada uma é apresentada com uma letra à frente (em vez de um número, como ocorrera nas famosas teses de 1845).

A primeira tese, "A", é bastante interessante:

> "a) Toda a filosofia de Feuerbach se resume em: 1. Filosofia da Natureza [*Naturphilosophie*] – adoração passiva, ajoelhar-se em êxtase frente à glória e onipotência da natureza; 2. Antropologia, a saber, α) Fisiologia, na qual nada de novo é dito exceto o que os materialistas falam sobre unidade entre corpo e alma, não tão mecanicamente, mas um pouco mais exuberantemente. β) Psicologia, resume-se a ditirambos que fazem o mundo afundar em amor, algo análogo ao culto da natureza, nada novo. 3) Exigência moral de correspondência ao conceito de 'homem' [*des Menschen*], *impuissance mise en action* [impotência em ação]. Cf. § 54, página 81 [de *A Essência do Cristianismo*, *RP*]: 'A relação ética [*sittliche*] e racional do homem com seu estômago consiste em tratá-lo não como um animal, mas antes como um ser humano'. § 61: 'O homem ... como um ser

> moral [*moralisches Wesen*]' e a charlatanice sobre eticidade [*Sittlichkeitsgerede*] em *'A essência do Cristianismo'*."[1173]

O primeiro elemento a se destacar é a oposição à "filosofia da natureza". O ato de fundação da nova concepção de história em Marx e Engels, não à toa, *coincide* com o afastamento dos mesmos frente a uma "filosofia da natureza" ou "ciência natural" (isso, obviamente, não significa desprezar tais saberes, mas apenas afastá-los da explicação da contradição *social* que conforma a história universal, ou seja, afastá-los da explicação da luta de classes). O segundo elemento claramente negado – como derivação do primeiro – é a antropologia como saber. A antropologia se funda, justamente, na busca pela compreensão do que seria característico dos homens, à diferença dos animais. Ou seja, é a busca por uma "essência humana". Ao afastarem-se da reflexão sobre os saberes naturais, Marx e Engels afastam também o abstrato "saber humano" ("ciência humana"). O terceiro elemento que se nega – como derivação do segundo – é a exigência de uma ética ou moral (a ideia de que é imperativo adequar a organização social, a comunidade, à "essência humana"). Isso agora é visto por Marx e Engels literalmente como "impotência em ação". Curiosamente, em *A Sagrada Família* Marx e Engels afirmaram que a moral seria a *impuissance mise en action*; agora, inversamente, impotência em ação é justamente a *moral que visa à correspondência à noção de homem*. Igualmente, a busca por uma "eticidade humana" é agora tratada como "charlatanismo".

Da segunda tese, "B", não citaremos literalmente tudo, dado seu tamanho. Destaquemos que ela critica a ideia feuerbachiana de que a "comunidade" é estabelecida pela relação entre um "Eu e um Tu". Marx e Engels citam *A Essência do Cristianismo*, de Feuerbach: "o ser humano isolado, *para si* [für sich], não possui *em si* [in sich] a essência do ser humano" (ou seja, somente com os homens sendo um-para-o-outro se manifestaria o gênero humano). E citam mais uma vez Feuerbach: "a essência do homem está contida apenas na comunidade [*in der Gemeinschaft*], numa *unidade* [eine Einheit] *do homem com o homem*, unidade que apenas se sustenta baseada na *realidade* da diferença [*Unterschieds*] entre Eu e Tu [*von Ich und Du*]". Para Marx e Engels, tal concepção seria uma trivialidade, afinal em

[1173] MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 541. Note-se que na edição da *MEW* ora utilizada tais teses aparecem como sendo de autoria apenas de Engels (dado que no manuscrito está grafado com sua letra). Entretanto, no período Marx e Engels estavam produzindo literalmente em conjunto, lado a lado, sob a mesma mesa. Dificilmente, portanto, trata-se de produto apenas de Engels (ainda que a ele tenha cabido a redação). A expressão *impuissance mise en action* (grafada em francês) foi empregada antes, em *A Sagrada Família*, em trecho redigido por Marx.

todas as sociedades os diferentes indivíduos necessitaram uns dos outros. Se isso não ocorresse, não haveria ser humano no planeta (nem mesmo a reprodução biológica estaria assegurada). Curiosamente, por isso Feuerbach teria considerado a própria relação sexual entre homem e mulher, para engendramento, uma forma de dialética:

> "Essa frase [unidade entre Eu e Tu] não seria possível se Feuerbach não se referisse ao ato sexual, ao ato genérico [...]. E na medida em que sua comunidade se torna *prática*, ela também se limita ao ato sexual e à compreensão dos pensamentos e problemas filosóficos, a 'verdadeira dialética' ['*wahre Dialektik*']."[1174]

A quinta tese, "E", é bastante interessante, mas refere-se exatamente ao que tratamos pouco acima, no final do trecho de análise do "II. São Bruno". Trata-se da mesma referência feita por Marx e Engels ao § 27 dos "Princípios da filosofia do futuro", quando Feuerbach fala que "[O ser] é um com o que é. [...] O Ser é a posição da essência [*die Position des Wesens*]. O que é minha essência, é meu ser. O peixe está na água, mas você não pode separar sua essência desse ser". Assim como antes, Marx e Engels reforçam o reacionarismo de tal concepção:

> "Um belo elogio ao existente. [...] Fique feliz como porteiro de uma mina de carvão desde os sete anos de idade, trabalhando quatorze horas por dia, sozinho, no escuro, porque tal ser é tua essência [*Wesen*]. Da mesma forma [trabalhando como] *piecer* de uma *salfactor* [máquina de fiar]. Está na sua 'essência' [*Wesen*] se submeter a um ramo de trabalho."[1175]

Fica claro que a noção de "essência humana" é considerada agora, por nossos autores, uma abstração genérica que serve para eclipsar a luta de classes e dar suporte à ordem burguesa.

Se acima, na quinta tese, vimos um tema caro ao aristotelismo (a necessidade de o Ser ser particularizado em cada ente), agora, na sexta e última tese, "F", vemos Marx e Engels se voltarem decididamente contra outro elemento dessa corrente filosófica. É a ideia de que

---

[1174] Todas as citações do parágrafo em *idem, ibidem*, pp. 541-42. A essência do homem, para Feuerbach, estaria na comunidade ou sociedade. A relação social entre os homens, longe de ser considerada do ponto de vista de sua contradição interna (como luta de classes), seria apreendida pela noção de "diferença [*Unterschied*]". Esta, aí, favorece um recurso lógico que foge da lógica da contradição, apagando a negatividade. Com base no naturalismo, criar-se-ia assim uma suposta "dialética da natureza", embasada em diferenças biológicas (não contraditórias), como a que dá base à reprodução sexuada.

[1175] *Idem, ibidem*, p. 542. O trecho dá um tipo de descrição próxima das que Engels realizava sobre o capitalismo inglês.

determinações opostas só poderiam ser admitidas com um *espaço de tempo entre* elas. Dizem nossos autores (e em seguida comentaremos):

> "f) § 48, p. 73 ["Princípios da filosofia do futuro"]: 'O único *meio* de unir determinações opostas numa única e mesma essência, sem contradição [*ohne Widerspruch*], é o *tempo*. Pelo menos é assim no ser vivo. Se não assim, o homem é tomado e preenchido, por exemplo, pela contradição [*Widerspruch*] de ora tomar esta determinação, ora aquela resolução, ora uma determinação completamente diferente.' [Até aqui, Marx e Engels apenas citaram Feuerbach. Agora criticarão. *RP*] Feuerbach denomina isso: 1. uma contradição [*Widerspruch*], 2. uma união de contradições [*eine Vereinigung von Widersprüchen*] e 3. [algo de que] o tempo deve se encarregar. [...] A sentença = [é igual] a isto: uma mudança só é possível no tempo [*nur in der Zeit eine Veränderung möglich*]."[1176]

Novamente temos aí a concepção de que é preciso se resignar, aguardar o tempo, ter calma. Mas, mais do que isso, nossos autores criticam claramente a lógica aristotélica em que se baseia Feuerbach. Como já notamos (ver capítulo quarto), Aristóteles se valeu da noção de *ato e potência* para encontrar uma forma de movimento sem passar por qualquer negatividade, qualquer contradição (não-ser). O movimento, para Aristóteles, era sempre algo que se dava num mesmo gênero *e separado no tempo*, ou seja, a passagem de um ser-potência a um mesmo ser-ato; nunca se tratava de pensar o movimento como *já existente na relação que se dá* ***ao mesmo*** *tempo entre dois gêneros* (por exemplo entre o ser e o não-ser). Como esclarece o Prof. Hector Benoit, tratando do limite de Aristóteles:

> "[A] oposição *potência/ato* de Aristóteles não serve para explicar a *contradição* em Marx. A transição da potência para o ato em Aristóteles se dá sempre no *mesmo gênero* e em *tempos diferentes*. Ora, entre gêneros diferentes (que é quando justamente ocorre *antítese*), repete Aristóteles até a exaustão, não pode existir passagem (cf. sobretudo, *Metafísica*, livro Iota, que trata das diversas formas de oposição e diferencia claramente contrariedade e contradição: 'as coisas que diferem em gênero (*génei*) não têm passagem uma em relação à outra, pois são muito distantes e incombináveis (*asymbleta*)'. [1055a, 6-7])"[1177]

Ao criticar Feuerbach, Marx e Engels criticam também o núcleo aristotélico de seu [de Feuerbach] pensamento. A contraposição, portanto, busca esclarecer que na forma defendida por nossos autores cria-se uma *antítese*, a contradição, e na forma aristotélico-

[1176] *Idem, ibidem*, p. 543.
[1177] CF. BENOIT, H., "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *op. cit.,* pp. 25-26.

feuerbachiana cria-se a *diferença*, a contrariedade. E mais do que isso: na forma contraditória, o movimento, por ser apreendido *no instante*, no "ao mesmo tempo", está *necessariamente* constatado como *já existente*, como *já inscrito contraditoriamente no presente*, como devir; na forma aristotélico-feuerbachiana, pelo contrário, o movimento depende de um futuro projetado, separado do presente, como um *potencial* (um ideal, uma *possibilidade*). Daí também a passividade de Feuerbach, sua resignação.

Aberturas de capítulo da parte "I. Feuerbach"

Das aberturas de capítulo redigidas por Marx e Engels em meados de 1846, destaquemos poucas coisas, dado que muito já foi dito acima (sobretudo nos trechos destacados do "S. Max" e do "S. Bruno" para conformar o "manuscrito principal" do "I. Feuerbach").

Numa das versões de abertura de capítulo, Marx e Engels afastam sua nova concepção da noção de "ciências naturais", escrevendo o seguinte:

> "Conhecemos apenas uma ciência, a ciência da história [*nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte*]. A história pode ser vista por dois lados, dividida em história da natureza e história do homem. Os dois lados, entretanto, não podem ser separados; enquanto existirem seres humanos, a história da natureza e a história humana serão mutuamente dependentes. A história da natureza, a chamada ciência natural [*Naturwissenschaft*], não nos interessa aqui. Temos entretanto de entrar na história dos homens [...]."[1178]

Curiosamente, esse trecho é citado muitas vezes de forma recortada: em geral se destaca apenas a ideia de que a história da natureza e a história humana *são "mutuamente dependentes"* (o que é uma obviedade), apagando-se a claríssima frase imediatamente seguinte: *não nos interessa aqui* a história natural, a ciência natural.

***

[1178] MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 18. Estranhamente, esse trecho não existe na celebrada edição alemã de 2004 (MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.,* Marx-Engels-Jahrbuch 2003).

Também nessa mesma abertura de capítulo, Marx e Engels expressam frases singulares, dignas de comentário, como a importante apresentação do que significaria um "modo de produção". Dizem eles que esse conceito não pode ser entendido meramente como a forma de reprodução da vida dos indivíduos. Além disso, o modo de produção deve ser compreendido como aquilo que define o que os indivíduos são: "Ele [o modo de produção] é muito mais um certo tipo de atividade dos indivíduos, uma certa forma de expressar sua vida [...]. Como os indivíduos expressam sua vida, assim eles são". Nossos autores arrematam logo em seguida: "O que [os indivíduos] são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem quanto com o *como* produzem"[1179].

Uma vez mais, fica claro que os diferentes modos de produção definem as diferentes formas de ser dos indivíduos. Não nos parece restar espaço, portanto, para qualquer essência humana geral, existente fora e acima dos modos de produção. Os indivíduos são de tal ou tal forma, a depender do *que* e de *como* produzem[1180].

***

Nos outros dois últimos fragmentos restantes, Marx e Engels retornarão a problemas já analisados por nós; passarão em revista diversas formas de propriedade existentes na história (curiosamente, novamente saltarão o modo de produção asiático, passando diretamente da forma tribal para o modo de produção da Antiguidade Clássica).

Ao final, nossos autores voltam ao problema da história universal e registram outra importante afirmação. Trata-se de uma contraposição à teoria hegeliana da história universal (e, claro, às teorias similares desenvolvidas por jovens hegelianos como Bauer, Stirner, Heß e Cieszkowski). Afirmam:

> "Com a exposição da realidade, a filosofia autônoma perde seu meio de existência. No máximo, pode ocupar o espaço um resumo dos resultados mais gerais que podem ser abstraídos da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Separadas da história real, essas abstrações não têm absolutamente, em si mesmas, valor algum. Elas podem

[1179] MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, pp. 107-08.

[1180] Em *O capital*, Marx retornará a isso em maiores detalhes e afastará em grande medida a importância do *que* é produzido. Valorizar em demasia o objeto é recair no problema da relação sujeito-objeto. Para Marx, cada vez menos importará – *na compreensão de uma época história* – o *que* é produzido, o objeto em si, mas sim o *como* e *por quais meios* ele é produzido. Ver, quanto a isso, o primeiro item do capítulo V do livro primeiro de *O capital*.

> servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de suas camadas singulares. Entretanto, ao contrário da filosofia, elas de forma alguma fornecem uma receita ou esquema segundo o qual épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade só começa, pelo contrário, quando se passa à consideração e ordenação [*Ordnung*] do material, seja de uma época passada, seja do presente, e se passa à exposição real [*wirkliche Darstellung*]. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que de forma alguma podem ser dados aqui, mas que surgem apenas do estudo do processo da vida real e da ação dos indivíduos de cada época." [1181]

Marx e Engels são contrários a uma teoria geral abstrata da história (ao modo teleológico hegeliano ou jovem-hegeliano), baseada em esquemas e receitas. O que deveria ser feito é a "consideração" [o estudo] do material passado e presente, para aí sim realizar uma *"exposição real"* da história. Não se trata, portanto, de abandonar toda e qualquer descrição histórico-universal – equiparando-a necessariamente à filosofia da história hegeliana –, mas de pôr a mão à obra, de entrar na verdadeira "dificuldade", que consiste em analisar cada época em sua particularidade, com base em *pressupostos gerais*, e então passar à "ordenação" do material histórico (ordenação dos tempos históricos). A "eliminação das dificuldades", portanto, resultaria da compreensão dos pressupostos (aqueles mesmos quatro pressupostos gerais, que analisamos no capítulo n. 15). Mas tais pressupostos não seriam dados dogmaticamente logo na abertura do livro (onde se localizaria a passagem acima citada), pois seriam um *resultado* do estudo do processo da vida real e dos indivíduos de cada época (o que possivelmente pretendiam realizar sobretudo nas partes sobre "história", contidas no "manuscrito principal" do "I. Feuerbach").

***

Assim finalizamos a análise do "I. Feuerbach". Entretanto, para darmos conta do conjunto da *Ideologia Alemã*, resta-nos ainda o *importante* trecho dedicado à crítica dos chamados "socialistas verdadeiros".

[1181] *Idem, ibidem*, p. 116.

Capítulo 17 – A chamada *Ideologia Alemã* – o apêndice contra o "socialismo verdadeiro"

Por fim, em nossa tentativa de exposição da chamada *Ideologia Alemã* com base na cronologia de produção de seus textos, resta-nos analisar a parte referente ao então chamado "socialismo verdadeiro"[1182].

Como comentamos, depois de naufragar o projeto de uma revista trimestral, Marx e Engels planejaram publicar a chamada *Ideologia Alemã* como um livro. Deste, a parte hoje conhecida como "Crítica do verdadeiro socialismo" era considerada uma espécie de apêndice (um segundo volume).

Para a maioria dos estudiosos, o "socialismo verdadeiro" é tratado como alguma curiosidade de época, algo que teria desaparecido e não teria importância para reflexão. Tanto sua presença aqui, na chamada *Ideologia Alemã*, quanto no *Manifesto do Partido Comunista*, infelizmente não parecem dignas de comentário para a esmagadora maioria dos que tratam da obra de Marx e Engels. É verdade que tal corrente, especificamente assim denominada, desapareceu. Isso entretanto não significa, de forma alguma, que suas concepções gerais tenham desaparecido. Como já comentamos, elas continuaram influentes, sob outros nomes, dentro do assim chamado movimento marxista (e em parte são ainda hoje).

A análise crítica de Marx e Engels, curiosamente, trata de alguns de seus ex-companheiros. Aliás, até de companheiros envolvidos no projeto de revista trimestral concebido um ano antes (meados de 1845). Nomes como M. Heß, K. Grün, H. Pütmann, O. Lüning, R. Matthäi, H. Semmig (1820–1897) e outros serão criticados direta ou indiretamente por Marx e Engels. A ruptura com tais sujeitos consuma na prática a passagem de Marx e Engels não só a outra concepção geral, mas propriamente a *outra corrente política*.

Aqui analisaremos elementos da introdução geral à parte sobre os "socialistas verdadeiros", o capítulo sobre a obra de Semmig e a crítica direta a Grün.

[1182] O trecho sobre o "socialismo verdadeiro" provavelmente foi finalizado ao final de maio ou início de junho de 1846 (veja-se carta de 14-16 de maio de 1846, de Marx a Weydemeyer, onde o primeiro aponta que o "volume" sobre os "verdadeiros socialistas" estava sendo finalizado). Não temos como saber exatamente se esse trecho foi finalizado antes de *todos* os manuscritos sobre Feuerbach, analisados por nós imediatamente acima. O mais provável é que algumas partes tenham sido elaboradas concomitantemente. Por isso, e para facilitar a exposição, decidimos analisar o trecho referente aos "socialistas verdadeiros" *após* todos os manuscritos sobre Feuerbach.

17.1. A introdução ao trecho sobre o "socialismo verdadeiro"

Tal introdução, denominada apenas *Der wahre Sozialismus* [O socialismo verdadeiro], vai direto ao ponto e apresenta a corrente socialista alemã como um eco, num país atrasado, do movimento proletário francês e inglês. Tratar-se-ia de uma forma pequeno-burguesa do socialismo ou comunismo reais. Marx e Engels deixam claro como esse socialismo seria ele próprio algo ideológico. Aí se dá a única ocorrência da expressão "ideologia alemã" [*deutsche Ideologie*] em toda a obra: "A ideologia alemã, a que esses 'socialistas verdadeiros' estão presos [*befangen sind*], não lhes permite considerar a relação real"[1183].

Curiosamente, Marx e Engels explicam então que uma das características do "socialismo verdadeiro" seria a de considerar as correntes socialistas francesa e inglesa como "não científicas".

> "A sua [do "socialismo verdadeiro"] atividade, frente aos 'não científicos' ['*unwissenschaftlichen*'] franceses e ingleses, consiste agora, sobretudo, em expor ao desprezo do público alemão a superficialidade, o empirismo 'grosseiro' ['*rohen*'] desses estrangeiros, em cantar um hino à 'ciência alemã' ['*deutschen Wissenschaft*'] e dar-lhe a missão de trazer à luz a verdade do comunismo e do socialismo, o socialismo absoluto e verdadeiro pela primeira vez."[1184]

Aqui temos algo que será reforçado: esse socialismo via o movimento comunista francês e inglês como algo "rude", "grosseiro". Trata-se de autocrítica de Marx, que utilizou o mesmo adjetivo [*rohen*] nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" para tratar do comunismo francês. Esses socialistas viam a si mesmos como a forma "científica" do socialismo, ou o "socialismo científico", absoluto e infalível – "verdadeiro". Heß talvez tenha sido o pioneiro em tal consideração, como vimos no capítulo sobre sua produção teórica. Não é pouco significativo que Marx e Engels, ao se aproximarem do comunismo, afastem, como ideológica, a pretensão de cientificidade[1185].

[1183] MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 441. Como vimos no capítulo n. 13, o livro então planejado não tinha título. Os editores da *MEGA1* derivaram-no da nota "Esclarecimento contra Karl Grün", publicado por Marx no n. 28 do *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, em abril de 1847.

[1184] *Idem, ibidem*, p. 441.

[1185] O fato de o comunismo não poder ser reduzido à noção positiva de "ciência" não significa, evidentemente, que seja partidário de um irracionalismo.

Marx e Engels logo em seguida erguem uma pergunta retórica: "E o que é essa 'verdade' que eles [os 'socialistas verdadeiros'] atribuem ao socialismo e ao comunismo?". Respondem que se trata de tentar explicar, "por meio da ideologia hegeliana e feuerbachiana [*Hegelschen und Feuerbachschen Ideologie*]", as ideias francesas e inglesas completamente inexplicáveis para eles, "socialistas verdadeiros". Resta assim claro que o "socialismo verdadeiro" é a mescla entre o socialismo externo e as correntes internas à Alemanha. Eis por que na sequência imediata eles explicam que o "socialismo verdadeiro" torna todas as relações "dos indivíduos determinados" [*bestimmten Individuen*] em relações "do Homem" ['*des Menschen*'] [1186].

No parágrafo seguinte, nossos autores retornam ao fato de que os "verdadeiros socialistas" atribuíam a si o adjetivo de "científicos". Desenvolvem um pouco mais o que significaria essa suposta "ciência":

> "O socialismo verdadeiro, que se pretende baseado na 'ciência' ['*Wissenschaft*'], é antes de tudo uma ciência esotérica ['*esoterische Wissenschaft*']; sua literatura teórica é apenas para Aqueles [*Die*] iniciados nos mistérios do 'Espírito pensante'. Mas ele tem também uma literatura exotérica [*exoterische*], pois, dado que tem de se ocupar com questões sociais, exotéricas, necessita fazer algum tipo de propaganda."[1187]

O "socialismo verdadeiro", portanto, operaria também por uma mescla entre esoterismo (misticismo) e exoterismo (problemas mundanos). Em parte, ao se valer das noções de "homem", "ser", "essência" etc., ele procederia misticamente, mas em parte, ao ter de fazer propaganda frente aos problemas reais, ele procederia "socialmente". Em suma, ele teria sempre de mesclar as noções de "ser" e de "sociedade" (criando um véu místico sobre os problemas sociais reais).

Por fim, Marx e Engels afirmam que essa corrente, por ser expressão das condições alemãs de então – um país atrasado, em que predominava a pequena-burguesia –, poderia servir como *elo intermediário*, talvez base para o avanço de indivíduos a posições comunistas[1188]. Por isso, ao final dessa introdução eles parecem deixar uma porta aberta a tais indivíduos; comentam que não poderiam saber se os autores a seguir criticados manteriam

---

[1186] Todas as citações desse parágrafo em MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 442.

[1187] *Idem, ibidem*, p. 442.

[1188] Ora, se o "socialismo verdadeiro" poderia servir de elo de transição das posições pequeno-burguesas às posições comunistas, poderia também servir de elo de transição em sentido contrário, como ocorreu nos partidos comunistas ao longo do século XX (ver item 8.3 do capítulo de n. 8).

ainda posições de outrora, e que, de todo modo, não teriam pessoalmente nada contra tais sujeitos. Resta evidente, pela cautela no trato, que Marx e Engels estão no processo de descolamento em relação a esses indivíduos e têm esperança de que sobre eles possam influir.

17.2. O *Rheinische Jahrbücher* ou a filosofia do socialismo verdadeiro (de H. Semmig)

O primeiro capítulo do apêndice sobre "socialismo verdadeiro" trata de artigos de alguns expoentes do radicalismo alemão. Tais artigos foram publicados no *Die Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* [Anuário Renano para Reforma Social], dirigido por Hermann Püttmann, até há pouco aliado de Marx e Engels (o último chegou até a publicar artigos nesse órgão, como a reprodução de seus discursos em Elberfeld).

O primeiro artigo criticado desse jornal chama-se "Comunismo, socialismo, humanismo" (é o item "A" do capítulo ora analisado), de autoria de H. Semmig. A crítica de Marx e Engels se inicia pela reprodução de um excerto do artigo, onde está bem expresso o nacionalismo pequeno-burguês dos meios "socialistas" alemães. Semmig afirma que os "franceses não entendem seus próprios gênios", e que, por isso, para completá-los, a "ciência alemã vem em auxílio", ensinando como no "socialismo chega-se ao mais racional". Os passionais franceses teriam de ser dirigidos – ou pelo menos completados – pelos pensadores alemães. Ironicamente, Marx e Engels comentam que com tais ideias "o socialismo se torna um mero ramo da ciência alemã todo-poderosa, onisciente e abrangente, que funda uma sociedade"[1189].

Ora, como não ver aí posições similares às expressas por Marx no artigo "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução", publicado nos *Anais Germano-Franceses*? Vimos na análise de tal texto que Marx afirmou que o "relâmpago do pensamento" alemão tinha de penetrar o "ingênuo solo" do proletariado francês. Vimos o inconfundível tema feuerbachiano da relação entre o coração e a cabeça – o primeiro considerado como um princípio "feminino" e "passivo", o segundo como "masculino" e "ativo", diretivo –, metáforas para uma completude entre França e Alemanha. Vimos Marx falar que o "canto do galo gaulês" desatará a revolução alemã, que completará a primeira e realizará a verdadeira "emancipação humana". Como não enxergar nessa crítica a Semmig também uma autocrítica?

[1189] *Idem, ibidem*, p. 445.

***

Na mesma página, Marx e Engels tratam da pretensão de superioridade dos revolucionários alemães frente aos franceses. Nossos autores citam outro excerto de Semmig, onde se afirma que "o comunismo é francês e o socialismo é alemão" (mais uma passagem que evidencia quão claramente os termos eram diferenciados). O "socialismo" alemão seria superior ao grosseiro "comunismo francês" porque, diz Semmig, "os alemães, através da *metafísica* [*durch die* Metaphysik], finalmente transformada em antropologia [*Anthropologie*], [chegaram] no *socialismo*". E assim, continua Semmig, a teoria de ambos povos, franceses e alemães, terminaria "se dissolvendo *em humanismo* [*lösen sich zuletzt* in Humanismus *auf*]"[1190]. Eis o que defendia Semmig... Ou mais exatamente Heß, ou ainda Marx, nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844? Não é evidente que Marx e Engels se autodenominarão comunistas, pouco depois, para se separar desse "socialismo"?

Marx e Engels passam então à análise de algumas objeções do "socialismo verdadeiro" ao comunismo. A primeira delas seria a de que "[o] comunismo não liga os átomos num todo orgânico [*organischen Ganzen*]". "Átomos" é aí apenas uma metáfora para "partes". Assim, acusa-se o comunismo de não conseguir dar conta da *totalidade*; de perder-se numa desarticulação. Faltar-lhe-ia uma compreensão completa dos fenômenos, enquanto um todo orgânico. A isso, Marx e Engels retrucam (ironicamente) que almejar tal totalidade equivaleria a "exigir a quadratura do círculo"[1191]. A busca por uma "totalidade" aparece-lhes como mais uma manifestação idealista da busca por uma cientificidade infalível, comum em pensamentos que se voltam à metafísica, ao ser supremo do homem etc.

Na sequência imediata, registram esta curiosa passagem de Semmig: "O comunismo, conforme apresentado na França, sua sede principal, é a antítese grosseira [*rohe*] da desintegração egoísta do estado mercantil [...]". Como se vê, as afirmações de Marx nos *cadernos de Paris* (particularmente nos "Manuscritos Econômico-Filosóficos"), onde o comunismo é apresentado como "infectado pelo seu contrário" (a propriedade privada), eram *o senso-comum do "socialismo verdadeiro"*. Essas concepções, desenvolvidas sobretudo por Heß, já estavam bastante generalizadas. A tais objeções ao "comunismo" Marx e Engels

[1190] *Idem, ibidem*, p. 445.
[1191] Todas as citações do parágrafo em *idem, ibidem*, p. 446.

respondem, agora, em uníssono: "O comunismo francês, porém, é 'grosseiro' [*'roh'*] porque é a expressão de uma antítese *real* [wirklichen *Gegensatze*]". Ou seja: o comunismo francês é grosseiro, rude, violento, porque a realidade capitalista é violenta. "Mas, segundo nosso autor [Semmig]" – seguem ironicamente Marx e Engels –, "[o comunismo] deveria ir além, considerando essa antítese [real] como já superada [*schon überwunden*]"[1192]. Portanto, o procedimento do "socialismo verdadeiro" consistiria em abstrair a antítese material e real, considerando-a como já superada, e ater-se a reflexões sobre um futuro socialista ideal, onde outros males seriam idealmente resolvidos, como problemas de "emancipação humana", trabalho prazeroso, relações entre o Eu e o Tu, o futuro dos gêneros, o amor entre o homem e a mulher etc. (coisas menos "grosseiras", menos "vulgares"). Trata-se de delírios característicos da pequena-burguesia.

Imediatamente em seguida, nossos autores trazem outra objeção de Semmig ao comunismo: "Dentro do comunismo, a tirania pode muito bem continuar a existir, pois não permite que o gênero [*die Gattung*] continue a existir". Novamente, com ironia, respondem nossos autores: "Pobre Gênero [*Arme Gattung*]! Até hoje o 'gênero' coexistiu com a 'tirania', mas precisamente porque o comunismo abole o 'gênero' ele permitirá a continuidade da 'tirania'"[1193].

Outra objeção de Semmig é então apresentada: "no comunismo [grosseiro, francês] o homem não se torna *consciente* [bewußt] de sua *essência* [Wesens]"[1194]. Como se o objetivo do comunismo fosse tornar os indivíduos "conscientes" de alguma "essência"! E mais um senso-comum do verdadeiro socialismo é então introduzido. Semmig afirmara, contra os comunistas "radicais" e grosseiros franceses, o seguinte:

> "Os socialistas e comunistas franceses ... de forma alguma entenderam teoricamente a *essência* do socialismo [*das* Wesen *des Sozialismus*] ... mesmo os comunistas radicais [...] não conseguiram, de forma alguma, superar a antítese entre *trabalho e fruição* [Arbeit und Genuß] ... ainda não chegaram à ideia da *atividade livre* [freien Tätigkeit] ... A única diferença entre o comunismo e o mundo das mercadorias é esta: no comunismo, a *alienação completa da propriedade humana real* [die

[1192] Todas as citações do parágrafo em *idem, ibidem*, p. 446.

[1193] Todas as citações do parágrafo em *idem, ibidem*, p. 446. Aqui temos mais um argumento típico do "socialismo verdadeiro" que pôde ser usado contra a URSS. É evidente que a burocracia da URSS tinha de ser criticada (e derrubada política e revolucionariamente), mas não com o arsenal indeterminado "socialista verdadeiro".

[1194] *Idem, ibidem*, p. 446. Os itálicos são de Semmig.

> vollständige Entäußerung des wirklichen menschlichen Eigentums] deve ser retirada do domínio da contingência, isto é, deve ser idealizada."[1195]

Temos aí elementos dignos de comentário. O primeiro consiste na ideia de que o trabalho deveria se tornar fruição. Para isso, obviamente, seria necessária a identificação entre o sujeito produtor e seu objeto produzido (o trabalho considerado como objetivação da subjetividade). Em decorrência disso, o "comunismo", para Semmig, deveria ser criticado por manter a "alienação" do processo de trabalho, ou seja, por não chegar à "atividade livre" (por esse termo deve-se entender a "filosofia do ato", de M. Heß, ou exatamente as concepções de Marx quanto ao trabalho "não alienado" nos *Cadernos de Paris*, derivadas de Heß). A única diferença entre o comunismo e o capitalismo consistiria em que o último manteria a alienação do trabalho na forma da produção contingente, do acaso (do caos da miríade da propriedade privada), ao passo que o primeiro manteria o trabalho alienado sob a planificação.

Marx e Engels então vinculam claramente o "socialismo verdadeiro" à filosofia de Feuerbach: "Todas as acusações dos socialistas verdadeiros aos franceses resumem-se no fato de que a filosofia de Feuerbach não é o ponto culminante de todo o seu [dos franceses] movimento". Em suma: o comunismo seria ruim porque não seria feuerbachianismo, humanismo, antropologia[1196].

***

[1195] *Idem, ibidem*, p. 447. As reticências sem colchetes são do original de Marx e Engels.

[1196] Nessa altura do texto, Marx e Engels expressam uma interessante observação sobre as posições *políticas* dos "socialistas verdadeiros". Registramos ela aqui, em nota, por ser mais ou menos lateral frente ao que ora apresentamos. Os autores citam um excerto em que Semmig afirma que "os extremos da nossa sociedade [...] [são] os rentistas e os proletários [...]" (*Idem, ibidem*, p. 450). Para Marx e Engels, seria característica do pensamento pequeno-burguês da Alemanha – onde as relações de classe ainda não estariam bem desenvolvidas – a concepção de que a oposição-chave (os "extremos") da sociedade moderna se daria entre rentistas [*Rentiers*], de um lado, e proletários [*Proletarier*], de outro. Com isso, ensinavam os autores, o olhar era desviado do fundamental; a própria burguesia era vista como parte de um setor produtivo (ao lado dos trabalhadores), em oposição à classe "ociosa". Tal concepção justificaria a ordem burguesa, ou ao menos escolheria como inimigo principal os "rentistas", "financistas" etc. Dizem Marx e Engels: "É característico de nosso socialista verdadeiro que veja 'os extremos da nossa sociedade' na oposição entre rentistas e proletários. Essa oposição, que existiu em quase todos os níveis mais ou menos desenvolvidos de sociedades e foi difundida por todos os moralistas desde tempos imemoriais, foi completamente retomada no início do movimento proletário, numa época em que o proletariado ainda tinha interesses em comum com a burguesia industrial e a pequena-burguesia – veja-se, por exemplo, os escritos de Cobbett e PL Courier, ou Saint-Simon, que inicialmente consideravam os capitalistas industriais entre os *travailleurs* [trabalhadores], em oposição aos *oisifs* [ociosos], os rentistas." (*Idem, ibidem*, pp. 451-52). Tal concepção nossos autores não mudarão. Na primeira seção do livro segundo de *O capital*, Marx ensina que, na sociedade capitalista moderna, a fase cíclica do capital-dinheiro [*Geldkapitals*] é e não deixa de ser uma parte componente do ciclo completo do capital industrial. A mesma conclusão pode ser obtida a partir da leitura dos capítulos XXI, XXIII e XXIV (seção V) do livro terceiro de *O capital*. Não há espaço para uma teoria de "financeirização" (autonomia das "finanças", domínio destas sobre os setores protutivos de valor e mais-valor etc.).

Marx e Engels expressam outra vez, abertamente, a ruptura de relações com alguns de seus antigos aliados. Isso se dá quando Semmig – novamente tratando da suposta superioridade dos alemães frente aos comunistas franceses – comenta a gênese das ideias dos "socialistas verdadeiros". Diz ele que tais ideias emergiram "do desenvolvimento obtido nos últimos dois anos, particularmente a partir da [obra] '*Philosophie der That*' ['Filosofia da Ação'] de Heß e da [revista] *'Einundzwanzig Bogen'* ['Vinte e uma folhas'] de Herwegh" (analisadas por nós no capítulo sobre Heß). Marx e Engels respondem então com desprezo: ao passo que a França tem "um partido comunista realmente existente", a Alemanha tem "alguns semieruditos [*Halbgelehrte*]"! É assim que Marx e Engels tratam agora de seus aliados de ontem! Heß acabara de deixar Bruxelas, por diferir das novas concepções de Marx e Engels; e Herwegh é o sujeito em nome do qual Marx rompera com Ruge no início de 1844 (ao abandonar o democratismo revolucionário burguês e aderir ao "socialismo verdadeiro"). O próprio Marx, como vimos, no prefácio do chamado "terceiro caderno" dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos", referiu-se aos artigos de Heß na revista *Vinte e uma folhas* (assim como ao "Esboço" de Engels nos *Anais Germano-Franceses*) como "as únicas obras alemãs originais e com substância". Agora tais artigos de Heß são tratados como produção de um "semierudito"! Como não ver em tudo isso uma mudança completa dos nossos autores, uma autocrítica sobre seu passado e um deslocamento de *corrente política*?

Marx e Engels então retornam ao problema do humanismo; debocham da ideia de que o "humanismo" seria a "unidade mais elevada de ambos [socialismo e comunismo]", e citam outra frase de Semmig: "No *humanismo* [Humanismus], todas as disputas de nomes são resolvidas; para que comunistas, para que socialistas? Somos humanos". A isso Marx e Engels emendam, ironicamente "– *tous frères, tous amis* [todos irmãos, todos amigos]"[1197].

Resta evidente que, para Marx e Engels, o discurso sobre humanismo encobre – pela via do estabelecimento de uma suposta igualdade genérica – a distinção dos indivíduos em classes (portanto, também a luta entre eles). Tal discurso atua num campo ideológico. Não à toa, como se sabe (e já comentamos), uma das primeiras coisas que Marx e Engels fizeram no ano seguinte (1847), ao se tornarem dirigentes da Liga dos Justos, foi mudar o nome e o lema desta. Seu nome passou a ser Liga dos Comunistas e seu antigo lema – "todos os homens são irmãos!" – foi substituído por "proletários de todo o mundo, uni-vos!".

[1197] Ambas citações em *idem, ibidem*, p. 454.

***

Após criticarem a noção latina de *humaniora* – donde deriva o nosso "humanidades", ou mesmo "ciências humanas" –, Marx e Engels retornam ao problema da "gênese" do "socialismo verdadeiro", conforme exposta por Semmig. Este apresentara um interessante paralelo entre as contribuições de Feuerbach e de Heß. Dissera ele o seguinte:

> "A obra da antropologia – ou seja, a recuperação pelo homem do seu [...] ser alienado – foi realizada por Feuerbach apenas unilateralmente, isto é, só foi iniciada. Ele destruiu a ilusão religiosa, a abstração teórica, o Deus-homem; mas a ilusão *política* [...] só foi *aniquilada* por Heß."[1198]

Para nós, o trecho é particularmente interessante pois revela o quanto Heß era o verdadeiro paradigma dos "socialistas verdadeiros" no período. É Heß o admirado, entre os "socialistas verdadeiros", por supostamente ter ido além de Feuerbach *no campo da política* (desenvolvendo as reflexões deste para o tema da alienação econômica pelo trabalho), não Marx. Vimos que Marx se queixava de que Feuerbach não avançava para a política, mas não era o único e menos ainda o original nisso. As ideias expressas pelos demais "socialistas verdadeiros" até então – como aquelas de Marx nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844 – são para eles mesmos variações das concepções desenvolvidas pioneiramente por Heß. Eis por que Marx e Engels são tratados por Bauer como discípulos de Heß em 1845. Tudo isso reforça algo que já constatamos, em nosso capítulo sobre os *Cadernos de Paris*: se Marx tivesse parado seu desenvolvimento em 1844, ele seria no máximo uma variante de Heß. Marx não existiria hoje como referência teórica para nenhum movimento da classe trabalhadora moderna. Ainda bem, para todos nós, que Marx e Engels – como afirma o primeiro no prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política* – puderam "acertas as contas com sua consciência filosófica anterior", graças à chamada *Ideologia Alemã*.

Semmig afirma então que "o conhecimento da *essência do homem* tem como consequência natural e necessária uma vida verdadeiramente humana". Para Marx e Engels,

[1198] *Idem, ibidem*, p. 455.

agora, isso significa "chegar ao comunismo ou ao socialismo por meio da metafísica [*Durch die Metaphysik*]"[1199].

Nossos autores terminam o item "A" com uma severa crítica à estreiteza nacionalista em meios proletários.

17.3. Os "Tijolos socialistas" de R. Matthäi

O item "B" do capítulo, denominado "Tijolos socialistas", trata de um artigo de Rudolf Matthäi publicado no mesmo jornal de H. Püttmann. O artigo de Matthäi é interessante por desenvolver o tema da relação entre sociedade e natureza. Ele é, por assim dizer, um bom exemplar do naturalismo feuerbachiano aplicado a ideias "socialistas". Aqui o tom de deboche de Marx e Engels se esparrama por praticamente todos os parágrafos.

O naturalismo político de Matthäi é aquele interessado em explicar antes de tudo o que diferenciaria os homens dos animais (ou seja, é uma antropologia). Com base nisso, derivar-se-ia a necessidade ética do "socialismo humano".

Para Matthäi, a diferenciação entre o homem e os demais seres se daria graças à presença da "consciência" no primeiro: "O homem entretanto se reconhece, tem *a* consciência [*Bewußtsein*] *de si mesmo*. Ao passo que nos outros seres o impulso e as forças da natureza aparecem individual e inconscientemente, no homem eles se unem e se tornam conscientes [...]"[1200].

Mas não se poderia esquecer que, apesar dessa diferença fundamental entre os homens e os demais seres, haveria uma unidade geral do ser: "os vários corpos naturais e suas relações mútuas" – dizem Marx e Engels, explicando o ponto de vista de Matthäi – "são múltiplos 'fenômenos' da essência secreta dessa misteriosa 'unidade'"[1201]. O ser seria unitário. Por isso, todos os homens, dado que compartilhariam da *unitariedade do ser*, também teriam em si a busca pelo desenvolvimento de suas aptidões naturais, a busca pela realização de sua essência.

Entretanto, segundo Matthäi, o indivíduo isolado jamais bastaria em si, pois o homem seria por natureza um tipo de ser social, que se desenvolveria apenas em comunidade: "De acordo com a minha natureza [*Natur*], somente na e por meio da comunhão com outras

[1199] *Idem, ibidem*, p. 455.
[1200] *Idem, ibidem*, p. 460.
[1201] *Idem, ibidem*, p. 462.

pessoas eu posso me desenvolver, aproveitar uma vida autoconsciente, compartilhar minha felicidade"[1202]. Ser um animal social faria parte da essência do homem tanto quanto a "consciência". Todavia, essa forma social de vida passaria por muitos desenvolvimentos históricos diferentes, nos quais se notaria uma oposição entre indivíduo e sociedade, entre "particular" e "universal". No mundo burguês, tal oposição se encaminharia para um bloqueio ao desenvolvimento da natureza humana. É daí que Matthäi deriva sua ética socialista: *é preciso adequar a organização da sociedade à necessidade de desenvolvimento do homem, conforme à sua essência*. Chegada tal situação contraditória entre homem e sociedade, diz Matthäi, "eu exijo [*verlange*] da sociedade que me dê a possibilidade de obter minha satisfação [...] Assim como a planta individual exige solo, calor, sol, ar, chuva para crescer e produzir [...]"[1203].

Marx e Engels recapitulam da seguinte forma as concepções do "socialista verdadeiro" Matthäi: "De repente, aprendemos [...] que em nossa sociedade atual 'as expressões racionais e naturais da vida são entretanto' muitas vezes reprimidas [...]". E como "a sociedade não corresponde à sua natureza, a seu arquétipo, o socialista verdadeiro 'exige' [*'verlangt'*] dela que [ela] se ajuste à natureza [...]". Em última instância, o que se exige, conforme Matthäi, é que "a '(vida coletiva)' seja o solo e o alimento do seu desenvolvimento '(da vida individual)' ... para que ambos se *fundamentem* mutuamente [*daß sich beide gegenseitig* begründen]". Assim, a "vida individual consciente também fica condicionada pela vida coletiva consciente [*bewußte Gesamtleben*] ... (e vice-versa)"[1204]. Essência do homem e essência da sociedade se desenvolveriam juntas, em comum, no "socialismo verdadeiro", como que se retroalimentando[1205].

Assim, o bloqueio que a sociedade realizaria sobre o indivíduo seria do seguinte modo: ao passo que o homem é naturalmente um ser consciente (pelo que se diferencia dos demais seres), a sociedade, por outro lado, é conduzida de forma inconsciente (por exemplo, graças à propriedade privada, à anarquia da produção capitalista). Não há planejamento

---

[1202] *Idem, ibidem*, p. 462.

[1203] *Idem, ibidem*, p. 463.

[1204] Ambas citações em idem, ibidem, pp. 465-66. O uso de parêntese é de Marx e Engels, bem como o das reticências sem colchetes.

[1205] Um argumento semelhante ao de Matthäi é sustentado por G. Lukács. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem: "A individualidade já aparece como uma categoria do ser natural, assim como o gênero [*Gattung*]. Esses dois pólos do ser orgânico podem se elevar a pessoa humana e ao gênero humano no ser social tão-somente de modo simultâneo, tão-somente no processo que torna a sociedade cada vez mais social". Cf. LUKÁCS., G., "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem". *In Temas*, n. 4, trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Lech, 1978, p. 13.

social. Frente a isso, a necessidade do socialismo apareceria como *um imperativo ético derivado da própria essência do homem*. Dado que a essência natural do homem é a de ser consciente, as relações sociais também teriam de se tornar conscientes...

Para Marx e Engels, nisso consistiria o "primeiro tijolo" da construção socialista de Matthäi. A ele se somaria o segundo (que, na realidade, dizem nossos autores, "não contém nada que já não esteja no primeiro"[1206]). O "segundo tijolo" seria um rodeio para acobertar o procedimento ideológico contido já no primeiro. Vejamos.

Marx e Engels argumentam que tal ética "socialista" parte na realidade de "um postulado do indivíduo para a sociedade", jamais do "desenvolvimento real da sociedade"[1207]. Ou seja, parte-se do indivíduo histórico "consciente" burguês, do qual se deriva uma ética social ou "socialista". Entretanto, para mascarar esse "postulado do indivíduo para a sociedade", para escamotear o individualismo metodológico, Matthäi se valeria da noção feuerbachiana de gênero, amor, trabalho não alienado etc. Ou seja, uma vez mais o feuerbachianismo viria em auxílio, para dar uma capa comunitária ao individualismo burguês. Marx e Engels citam Matthäi:

> "Como membro consciente [*bewußtes*] da sociedade, reconheço cada outro membro como alguém diferente de mim, oposto a mim, mas ao mesmo tempo também como em essência igual a mim, como um ser baseado no e emanado do fundamento comum primordial de ser. Eu reconheço cada ser humano como oposto a mim por sua natureza particular e como igual a mim por sua natureza geral."[1208]

Como se vê, algo igual ao que o próprio Marx defendia em 1844, nos *Cadernos de Paris*, especificamente no excerto sobre Mill. O "ser genérico" é uma pseudo-abstração, que esconde que de fato se parte, metodologicamente, do indivíduo burguês.

Na sequência imediata do trecho acima, Matthäi segue falando de amor, amizade, justiça e diversos complexos sociais que "se até agora foram descritos e impostos como deveres, se tornarão expressões livres e naturais da vida numa sociedade não fundada na compulsão externa, mas na *consciência* da natureza humana interna [...]"[1209].

Esse segundo rodeio expositivo, que apresenta a comunhão genérica, seria o "segundo tijolo" da construção socialista de Matthäi. No "primeiro tijolo", o autor derivou

---

[1206] MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 466.
[1207] Todas as últimas citações em *idem, ibidem*, p. 464.
[1208] *Idem, ibidem*, p. 467.
[1209] Idem, ibidem, p. 467.

uma ética "socialista" da "essência" do homem. No segundo, encobriu a robinsonada com a capa "social" feuerbachiana. Marx e Engels sintetizam assim os dois "tijolos":

> "No primeiro tijolo tínhamos o indivíduo de um lado e o universal de outro, frente à frente do indivíduo como sociedade. [...] [No segundo tijolo,] [a]s relações comuns entre os homens aparecem como um produto da 'essência do homem' ['*Wesens des Menschen*'], da natureza, embora sejam produtos históricos [...]."[1210]

Para Marx e Engels, todos esses tijolos seriam artifícios lógicos, truques argumentativos. Matthäi na realidade partiria sempre de si e retornaria a si, colocando como resultado o ponto do qual ele próprio partira. Eis por que Marx e Engels brincam: "O autor tem um grande talento em primeiro proferir uma frase e depois consolidá-la como um resultado dela mesma [...]"[1211]. O "homem" (o indivíduo burguês) seria o verdadeiro início e fim de tudo.

Mas haveria ainda um "terceiro tijolo" da construção "socialista verdadeira" de Matthäi. Ele consistiria na fundamentação antropológica a partir da noção de "trabalho". Na realidade, não seria exatamente a "consciência" que diferenciaria o homem dos animais, mas o "trabalho consciente" do homem frente à natureza. Marx e Engels iniciam o item "terceiro tijolo" com esta citação de Matthäi:

> "A luta do homem com a natureza é baseada na oposição entre polos, na interação entre a minha vida particular e a vida universal da natureza. Quando essa luta aparece como atividade consciente [*bewußte Tätigkeit*], ela se chama *trabalho* [Arbeit]."[1212]

Para Marx e Engels, tratar-se-ia claramente de criar uma mistificação em torno da noção de "trabalho". Repitamos integralmente o parecer dos autores:

> "Depois que a luta do homem com a natureza foi dessa forma mistificada, mistificou-se também a atividade consciente do homem frente à natureza [...]. A palavra profana trabalho [*Arbeit*] foi por fim contrabandeada, como resultado da mistificação; palavra que nosso socialista verdadeiro tinha na ponta da língua desde o início, mas só ousou pronunciá-la após a devida legitimação. O trabalho é concebido a partir da mera noção abstrata *de Homem* e da natureza, portanto, é também

[1210] *Idem, ibidem*, p. 467.
[1211] *Idem, ibidem*, p. 467.
[1212] *Idem, ibidem*, p. 469.

> determinado de uma forma que igualmente se aplica e não se aplica a todas as épocas de desenvolvimento do trabalho."[1213]

Como fica evidente, para Marx e Engels a noção de "trabalho" vinculada à de "consciência" e à de "homem" serviria para tudo, portanto para nada. Realizar-se-ia com ela apenas uma mistificação; criar-se-ia um "conceito" que poderia ser usado como se quisesse e aplicado onde se quisesse. No entanto, na realidade a essencialização da noção genérica de "trabalho" não nos permite determinar época alguma; não permite compreender o presente (portanto, também não permite negá-lo). Enfim, em si e por si tal noção genérica confunde a crítica determinada (revolucionária) do presente[1214].

Na sequência imediata, Marx e Engels valem-se de mais citações de Matthäi nas quais se afirma não apenas que o trabalho é "a atividade consciente do homem", mas também que o homem busca, no processo de trabalho, a "satisfação espiritual ou física". É novamente a ideia de que o processo de trabalho deveria ser realizado com fruição. Diz Matthäi: "o próprio trabalho é um desdobramento e desenvolvimento das disposições humanas e deve proporcionar gozo, satisfação, felicidade"[1215].

A isso nossos autores respondem que se trata de uma cópia das ideias do socialista francês C. Fourier: "deve-se lembrar que Fourier queria que o atual *travail repugnant* [trabalho repugnante] fosse substituído pelo *travail attrayant* [trabalho atrativo]"[1216]. As ideias de Fourier, entretanto, já eram deixadas de lado na França de então pelos trabalhadores comunistas, que consideravam-nas pacifistas e idealistas demais.

Curiosamente, Marx e Engels terminam o capítulo ironizando a respeito de Matthäi e seus aliados: "No final de seu artigo, o autor [Matthäi] acredita ter chegado em 'resultados'"; "Esses 'tijolos' e 'resultados', juntamente com os outros blocos de granito do '*Einundzwanzig Bogen'*, do *'Bürgerbuch'* e das *'Neuen Anekdotis*' são a pedra fundamental com que o socialismo verdadeiro [...] construirá sua igreja"[1217].

O "socialismo verdadeiro", assim como a ontologia feuerbachiana (que lhe dá suporte), são vistos por Marx e Engels agora como um tipo de religião, algo que *tende ao*

[1213] *Idem, ibidem*, p. 470.

[1214] Não à toa, na sua produção teórica futura Marx buscará categorias reais para caracterização da formação capitalista, como a de "trabalho abstrato" (que, reforcemos, nada tem a ver com "trabalho" nessa forma genérica, nem com o conceito heßiano, aqui já escanteado, de "trabalho alienado"). O trabalho abstrato compõe o caráter dúplice do trabalho especificamente sob o capitalismo.

[1215] *Idem, ibidem*, p. 470.

[1216] *Idem, ibidem*, p. 470.

[1217] Todas citações em *idem, ibidem*, p. 472.

misticismo. Curiosamente, os periódicos acima referidos – *Einundzwanzig Bogen*, *Bürgerbuch* e *Neuen Anekdotis* – são exatamente aqueles em que produziam e publicavam Herwegh, Grün, Heß e Lüning. Resta claro que Marx e Engels passam ao comunismo *pelo confronto* com as ideias dos seus aliados de há pouco, portanto também *em contraposição às suas próprias concepções de véspera*.

17.4. "O movimento social na França e na Bélgica" ou a historiografia do socialismo verdadeiro (de K. Grün)

Noutro capítulo da parte referente ao "socialismo verdadeiro", Marx e Engels analisam alguns textos de seu ex-aliado K. Grün. O trecho é, por assim dizer, escrito com a *bílis*, ou seja, claramente carregado pela desavença pessoal. Grün, como se sabe, tinha proeminência nos círculos socialistas germano-franceses; privava da companhia de Proudhon praticamente tanto quanto (ou até mais que) Marx em 1844 e era mais próximo de Feuerbach do que Marx e Engels (Grün tornou-se, afinal, editor de parte da obra de Feuerbach, como já falamos).

Dado o caráter bastante particular da polêmica – por exemplo, comprovações de que as análises de Grün sobre a história do socialismo eram cópias infelizes das já infelizes expressas por Lorenz von Stein e Reybaud –, pouco para nós vale ser destacado. Além disso, muito já foi dito nos itens acima.

O primeiro elemento que vale destacar é a crítica de Marx e Engels ao termo "alienação", sempre dependente, no jargão "socialista verdadeiro", da noção de "essência humana". Após a citação de um enorme elogio de Feuerbach por Grün, Marx e Engels afirmam:

> "Grün não se envolve em pequenas questões. Armado da crença inabalável nos resultados da filosofia alemã, conforme estabelecidos por Feuerbach, ou seja, de que 'o homem' e 'o homem puro e verdadeiro' é o objetivo último da história mundial, que a religião é a alienação [*entäußerte*] da essência humana, que a essência humana é a essência humana, a medida de todas as coisas; dotado das outras verdades do socialismo alemão [...], de que também o dinheiro, o trabalho assalariado etc. são alienações [*Entäußerungen*] da essência humana, de que o socialismo alemão é a realização da filosofia alemã e a verdade teórica do socialismo e do comunismo estrangeiros etc. – [dotado de tudo isso] o Sr. Grün viaja a

> Bruxelas e a Paris com toda a autocomplacência do socialismo verdadeiro."[1218]

Temos aí novamente o tema do nacionalismo alemão; a ideia de que o socialismo-humanista feuerbachiano ou heßiano é superior às correntes exteriores. Mas, agora, curiosamente, para além da crítica à ideia de que tal concepção pequeno-burguesa se expressaria numa teoria sobre alienação *religiosa*, Marx e Engels comentam pela primeira vez que ela se expressaria também numa teoria de alienação do *dinheiro* e do trabalho *assalariado*. Vimos que Marx trabalhara o tema da alienação da essência humana produzida pelo dinheiro na segunda parte de "Para a questão judaica" (nos *Anais Germano-Franceses*, do início de 1844). Como vimos lá, Marx em grande medida copiou um artigo então não publicado de Heß ("Sobre a Essência do Dinheiro"), tomando seus créditos. E vimos que Marx trabalhou o problema da alienação da essência humana produzida pelo trabalho assalariado nos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844 (bem como nos *Cadernos de Paris* e no excerto sobre J. Mill) – também baseando-se em Heß, particularmente nos artigos da revista *Einundzwanzig Bogen*. Como não reconhecer que esses próprios textos ou concepções de Marx são agora criticados por ele e Engels?

Curiosamente, nossos autores acusam Grün de ser um mero plagiador de M. Heß: "Sim, todo seu livro [de Grün] não tem outro propósito senão o de preencher um esquema do movimento social francês já esboçado por Heß [...]"[1219]; "[d]estaquemos primeiro o esquema e as poucas ideias gerais tradicionais que constituem o esqueleto do livro de Grün. Ambos são copiados [*abgeschrieben*] de Heß [...]"[1220]. Para piorar, nossos autores falam que as ideias de Heß eram inicialmente "indeterminadas e místicas", mas que, com o passar do tempo, tornaram-se "insípidas e reacionárias"[1221]. Ora, não vimos exaustivamente que o próprio Marx, em grande medida, havia copiado Heß (frases, expressões, conceitos gerais sobre alienação econômica, o artigo sobre a essência do dinheiro etc.)? Ora, não eram os próprios Marx e Engels acusados, um ano antes, de serem *meros seguidores de Heß* (por Bauer, no artigo "Características de Ludwig Feuerbach")? Eis por que nossos autores escrevem tão raivosamente contra Grün: queriam expiar nele o que compreendem agora como erros seus do passado.

[1218] *Idem, ibidem*, p. 475.
[1219] *Idem, ibidem*, p. 476.
[1220] *Idem, ibidem*, p. 478.
[1221] *Idem, ibidem*, p. 478.

***

Não à toa, Marx e Engels buscam aí esclarecer a insuficiência da linha crítica de Heß a Feuerbach. Como vimos, em sua brochura *Os últimos filósofos* – escrita já sob o impacto do ataque de Stirner ao feuerbachianismo –, Heß criticou Feuerbach abstratamente pela primeira vez, argumentando que este não passava nunca à prática. Como vimos, Heß então não abandonou o paradigma feuerbachiano da "essência"; apenas defendeu que era necessário tornar prática (ou seja, "socialista") a filosofia feuerbachiana. Marx e Engels, no início de 1845, concordavam com tais posições de Heß. Foi inclusive com base nesse acordo geral que os três se mudaram para Bruxelas, tendo em vista um trabalho comum. Entretanto, agora o imperativo de tornar o feuerbachianismo prático já não seria mais suficiente; na realidade, os autores passaram a considerar isso uma forma de *ideologia*. É exatamente o que criticam em Grün: "Da mesma forma, [Grün copia de Heß] até mesmo a opinião de que se deve apenas tornar Feuerbach prático [*man brauche Feuerbach nur praktisch zu machen*], apenas aplicá-lo à vida social para criar uma crítica completa à sociedade existente"[1222].

***

Mais à frente, Marx e Engels analisam uma crítica de Grün a Fourier. O último tinha desenvolvido uma teoria sobre "doze paixões humanas", buscando aprimorar aptidões da humanidade. Grün criticou Fourier por retalhar o homem em doze partes e, assim, diluir o "homem total", *omnilateral*. Em vez de divido em doze partes, o homem, para Grün, deveria ser concebido em sua *totalidade*. Isso entretanto só seria possível por meio da compreensão do que diferenciaria os homens dos animais. Assim afirma Grün: "Na realidade, o homem reside *em um* sentido, no sentimento, ao sentir-se diferente dos animais"[1223]. Nessa altura, Marx e Engels tratam jocosamente dos que viveriam buscando fundamentar suas teorias sociais em antropologias, na compreensão dos polegares opositores, na existência dos lóbulos das orelhas etc.:

[1222] *Idem, ibidem*, p. 479.
[1223] *Idem, ibidem*, p. 500.

> "que fantasia é esse 'homem total' ['*ganze Mensch*'], que 'reside' numa única qualidade do indivíduo real e é interpretado a partir disso pelo filósofo; que tipo de 'homem' em geral é esse, que não é observado em sua atividade e existência históricas reais, mas inferido a partir do lóbulo de sua orelha [*Ohrläppchen*] ou de outra característica que o distinguiria do animal?"[1224]

Marx e Engels afastam assim a antropologia da compreensão dos fenômenos sociais. Estes deveriam ser compreendidos a partir das relações sociais concretas, contraídas historicamente pelos homens, em modos de produção determinados. Isso poderia parecer pouco, mas por trás de tal "modéstia" estaria a garantia contra o misticismo.

Em seguida, outra vez nossos autores apresentam como fantasiosa a ideia de que o ato de produção deveria ser *fruição* ou *prazer* (ou seja, que produção e consumo deveriam coincidir)[1225]. Por fim, Marx e Engels afirmam que Grün, com seu método tão eclético, genérico e humanista, "pode percorrer todas as instituições burguesas e encontrar formas de comunismo em todos os lugares [...]". Ora, mas não era Engels que o fazia há pouco? Este, ao viajar pela Alemanha com Heß – para pregar o "socialismo verdadeiro" –, na virada de 1844 para 1845, encontrava comunistas por todos os cantos. Como vimos, Engels, em carta a Marx, afirmou que até mesmo o inspetor de polícia da cidade Barmen era comunista...

***

Com isso, finalizamos nossa análise do apêndice da chamada *Ideologia Alemã* sobre o "socialismo verdadeiro". E, com ele, também a análise geral da longa obra. Nossos autores são agora *completamente outros*. Não apenas mudaram totalmente sua base filosófica e não apenas *mudaram de corrente política*. Agora, pela primeira vez, falam como dirigentes políticos que combatem outras correntes políticas existentes no movimento da classe trabalhadora. Não à toa, *no exato momento em que terminam esse apêndice criam Comitê de Correspondência Comunista*, a primeira organização política do que ficará conhecido – já no período – como "o comunismo de Marx".

[1224] *Idem, ibidem*, p. 500. Conforme a edição alemã, a referência jocosa ao lóbulo da orelha remete a Hegel, *Lições sobre a Filosofia da Natureza,* Introdução, § 246, Adendo.

[1225] *Idem, ibidem*, pp. 505 *et ss*.

17.5. O que Marx e Engels falam do "socialismo verdadeiro" após a *Ideologia Alemã*?

Imediatamente após a redação da chamada *Ideologia Alemã,* nossos autores mantiveram um combate obstinado contra o "socialismo verdadeiro". Isso se tornou tão mais importante quanto mais restou claro que a Alemanha se encaminhava para uma revolução. Em caso de radicalização, tal revolução inicialmente democrático-burguesa poderia se tornar proletária. Em vista disso, era fundamental afastar a influência do "socialismo verdadeiro" sobre as massas alemãs. Do contrário, a revolução tenderia a se ater apenas ao democratismo supraclassista (para o qual o humanismo dava, afinal, cobertura). Eis por que, logo após a finalização dos trechos analisados acima, Marx e Engels dedicaram-se ainda a mais artigos contra os "socialistas verdadeiros". Destaquemos alguns deles, ricos para a compreensão do conteúdo geral que queremos expor nesta tese.

A mensagem circular contra Kriege

O primeiro documento contra um expoente do "socialismo verdadeiro" é a "Circular contra Kriege" [*Zirkular gegen Kriege*], de abril/maio de 1846. É um dos mais importantes textos do recém-criado Comitê de Correspondência Comunista. Tal organização era também internacional; era composta por núcleos em Bruxelas, Londres, Colônia e Paris. As "circulares" consistiam em mensagens internas aos diversos núcleos. A circular ora analisada é assinada pela maioria da sessão de Bruxelas, dirigida por Marx[1226].

Já falamos *en passant* de Hermann Kriege. Trata-se do sujeito que Engels conhecera um ano antes, em fevereiro de 1845, quando peregrinava pela Alemanha com Heß, pregando o "socialismo verdadeiro". Na ocasião, Engels ficou bastante impressionado com Kriege. Como já comentamos, em carta de 22 de fevereiro/7 de março de 1845 a Marx, Engels refere-se a Kriege como um "excelente agitador [*famoser Agitator*]" pelo socialismo[1227]. Pouco depois, o próprio Kriege, por recomendação de Engels, encontrou Marx pessoalmente em Bruxelas. Entre fevereiro/março de 1845 e abril/maio de 1846, entretanto,

[1226] Dos presentes na reunião, apenas W. Weitling, o famoso artesão, relativamente representante do "socialismo verdadeiro", não assinou a circular (e protestou contra). Assinam: F. Engels, P. Gigot, L. Heilberg, K. Marx, S. Seiler, E. von Westphalen e F. Wolff.

[1227] Cf. ENGELS, F., "Engels an Marx" [22 de fevereiro/7 de março de 1845]. *In MEGA2*, III.1, *op. cit*, p. 266.

há a *Ideologia Alemã*; tudo mudou na concepção dos autores. Hermann Kriege não é mais considerado um "excelente agitador" a ser recomendado a companheiros, mas um verdadeiro inimigo a ser combatido politicamente, por disseminar o "socialismo verdadeiro" e suas confusões políticas. Kriege acabara de emigrar para os EUA e pregava o "socialismo verdadeiro" entre as comunidades alemãs do país. Para isso, servia-se de um jornal chamado *Der Volks-Tribune* [O Tribuno do Povo]. A mensagem circular contra Kriege foi publicada nesse mesmo jornal, a pedido do Comitê de Correspondência Comunista. Vejamos alguns de seus elementos.

A primeira resolução da circular é claríssima: "1. A tendência representada pelo redator Hermann Kriege, no *'Volks Tribune'*, não é comunista [*ist nicht kommunistisch*]"[1228].

A primeira seção do texto deixa claro o problema: o "socialismo" de Kriege é "tomado de amor" [*Liebesduselei*] pela humanidade. Curiosamente, Marx e Engels *listam a quantidade de vezes que Kriege usa a palavra "amor"* ao longo de seus textos no *Volks Tribune*: trinta e cinco vezes[1229]!

Isso, para nossos autores, é agora inadmissível. Mas não nos esqueçamos de que em *A Sagrada Família* eles próprios fizeram algo semelhante. Numa luta contra Edgard Bauer (irmão de Bruno Bauer), Marx e Engels defenderam fervorosamente a concepção feuerbachiana de amor. Lá contamos *mais de trinta incidências da palavra "amor" num único item de capítulo*. Como agora criticar o antigo aliado Kriege, sem isso significar também um afastamento em relação ao que eles próprios defenderam ao final de 1844?

Entre outros elementos interessantes[1230], a circular destaca o caráter metafísico contido na defesa das noções de "humanidade" e "comunhão" por parte de Kriege. Não à toa, o item três do texto se chama "Fanfarronices Metafísicas" [*Metaphysische Fanfaronnaden*]. Nele, nossos autores afirmam:

> "4. Eis [para Kriege] o ideal do homem comunista: 'Ele carrega a marca do gênero [*Gattung*]' [...], 'Determina suas próprias finalidades [*Zwecke*] de acordo com as finalidades do gênero [*Zwecken der Gattung*]', 'busca tornar-se completamente si mesmo, para poder se dedicar ao gênero [*Gattung*] em tudo o que é e pode vir a ser' [...]."[1231]

[1228] MARX, K. & ENGELS, F., "Zirkular gegen Kriege". *In MEW*, vol. 4, Berlim: Dietz, 1977, p. 3.

[1229] *Idem, ibidem*, p. 7.

[1230] Por exemplo, há na segunda seção dela um crítica séria à proposta de parcelamento do solo dos EUA (reforma agrária), defendida por Kriege e pelo movimento Young America.

[1231] *Idem, ibidem*, p. 11.

Marx e Engels ridicularizam a busca pelo gênero, a busca pela "profundeza interior da humanidade [*Tief im Innern der Menschheit*]", e afirmam que Kriege confunde a noção de "comunismo" com as de "comunidade" e "comunhão":

> "6. Esse pastor interiorano [Kriege] transforma a luta pela sociedade comunista [*kommunistische Gesellschaft*] na 'busca pelo grande espírito de comunidade [*Gemeinschaft*]'. E ele faz esse 'grande espírito' 'espumar bela e plenamente do cálice da comunhão [*Kommunion*]' [...].
>
> 7. Esse resultado metafísico resulta da seguinte confusão entre comunismo e comunhão [*Verwechselung des Kommunismus mit der Kommunion*] [...]"[1232]

Assim, por meio da noção de "comunhão", Kriege transformava o comunismo numa nova seita, numa religião, a religião do amor humanista socialista. Kriege buscava afetar os corações de homens e (sobretudo) de mulheres piedosas. Não à toa, a quarta seção da circular se chama "flertes religiosos". Após um longo trecho onde Marx e Engels demonstram que as "frases vazias como 'humanidade'" [*leere Phrasen, wie 'Menschheit'*] juntavam-se à pregação religiosa, terminam sua crítica num tom polêmico, quase pessoal: "Essa doutrina [...] é bastante adequada a monges corajosos, mas nunca a homens de ação, especialmente em tempos de luta"[1233].

O terceiro capítulo do Manifesto do Partido Comunista

Após o documento circular contra Kriege, Marx e Engels tiveram produções menores sobre o tema dos "socialistas verdadeiros". Engels escreveu dois documentos (um deles inacabado) entre agosto de 1846 e abril de 1847. Marx, à parte uma pequena "declaração contra K. Grün" (já comentada *en passant*), nada escreveu, pois focou-se, ao final de 1846, na redação de seu conhecido "Anti-Proudhon" (*A Miséria da Filosofia*)[1234]. Assim, o

[1232] *Idem, ibidem*, pp. 11-12.
[1233] *Idem, ibidem*, p. 15.
[1234] Os textos de Engels são "Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa" [Socialismo alemão em verso e prosa], onde analisa-se a produção literária de K. Beck e K. Grün; e "Die wahren Sozialisten" [Os socialistas verdadeiros], onde diversos representantes da corrente pequeno-burguesa alemã são criticados [restou inacabado]. O texto de Marx é "Erklärung gegen Karl Grün" [Declaração contra Karl Grün], publicado no n. 28 do *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*. O ataque a Proudhon em parte tem de ser compreendido como combate ao círculo "socialista verdadeiro", na medida em que Grün era vinculado ao primeiro.

tema do "socialismo verdadeiro" só retornou com destaque no importante *Manifesto do Partido Comunista* (redigido ao final de 1847 e publicado em fevereiro de 1848).

No capítulo terceiro do *Manifesto,* Marx e Engels analisam diversas formas de socialismo existentes em seu período. De forma bastante equivocada, o terceiro capítulo do *Manifesto* é muitas vezes ignorado nas análises correntes, tratado como curiosidade literária de época ou assunto para especialistas. Longe de ser datado, o capítulo é absolutamente atual, dado que as correntes políticas então criticadas vivem hoje (embora com outros nomes e cores).

Um dos itens do capítulo terceiro é chamado de *Der reaktionäre Sozialismus* [O Socialismo Reacionário]. Dentro dele existe o subitem denominado exatamente *Der deutsche oder der "wahre" Sozialismus* [O socialismo alemão, ou o socialismo "verdadeiro"].

Nossos autores iniciam esse subitem sobre o "verdadeiro socialismo" explicando que as posições dessa corrente foram um eco abstrato, na Alemanha, do socialismo e comunismo franceses; que "filósofos, semi-filósofos e impostores" desenvolveram tal literatura, mas esqueceram de que importar ideias da França não significava importar *as condições sociais reais* então existentes no país vizinho; acrescentam que, na Alemanha, a literatura socialista e comunista francesa "perdeu todo seu significado prático e assumiu uma aparência puramente literária. Ela virou uma especulação vazia sobre a realização da essência humana [*menschlichen Wesens*]"[1235]. Dizem, além disso, os autores:

> "Sabe-se que os monges recobriram os manuscritos das obras clássicas dos antigos tempos pagãos com histórias absurdas sobre santos católicos. Os escritores alemães lidaram inversamente com a literatura francesa profana. Eles escreveram insanidades filosóficas [*philosophischen Unsinn*] sob o original francês. Por exemplo, abaixo da crítica francesa das relações monetárias eles escreveram 'alienação da essência humana' [*'Entäußerung des menschlichen Wesens'*]; sob a crítica francesa ao Estado burguês eles escreveram 'superação do domínio da universalidade abstrata' [*'Aufhebung der Herrschaft des abstrakt Allgemeinen'*], etc."[1236]

Como ser mais claro? É evidente que Marx e Engels se voltam aí contra o que eles próprios escreveram antes, seja em "Para a questão judaica" (onde Marx, seguindo Heß,

[1235] Para todas as referências do parágrafo acima, cf. MARX, K., & ENGELS, F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, *op. cit.,* p. 485.
[1236] *Idem, ibidem,* p. 486.

analisou o dinheiro como "alienação da essência humana"), seja no *Manuscrito de Kreuznach*, na forma de contraposição à concepção hegeliana de Estado.

Entretanto, eles não se limitam a isso; reforçam ainda mais suas críticas, esclarecendo que os alemães "apelidaram [os desenvolvimentos franceses] de 'Filosofia da Ação, 'Verdadeiro Socialismo', 'Ciência Alemã do Socialismo'; Fundação Filosófica do Socialismo' etc."[1237]. A referência a Heß, Grün, Semmig e outros é claríssima. Todos os representantes do "socialismo verdadeiro" – e eles próprios, Marx e Engels, até 1844 –, teriam sido responsáveis por "castrar a literatura socialista e comunista francesa". E acrescentam ainda:

> "Como nas mãos dos alemães essa literatura deixou de ser a expressão de uma classe contra outra [como era na França, *RP*], eles se felicitaram por terem se elevado acima da 'estreiteza francesa' e terem representado não verdadeiras necessidades, mas a 'necessidade do verdadeiro'; não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, nem a realidade qualquer, que só existe no céu nebuloso da fantasia filosófica".[1238]

Como não ver nessa "superioridade" filosófica alemã – que julga-se acima do proletariado francês – exatamente a superioridade presunçosa do Marx humanista da "Crítica da Filosofia do Direito – Introdução" e em parte dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos"? Vimos nessa última obra Marx tratar os comunistas franceses como "grosseiros", "rudes" etc.

Ainda no *Manifesto*, nossos autores esclarecem que esse "verdadeiro socialismo", inofensivo, só teria então uma utilidade: ser usado como espantalho, pelas autoridades *reacionárias* do governo alemão, contra a própria burguesia alemã, tendo em vista paralisar qualquer intento revolucionário da parte da própria burguesia. Assim, o "verdadeiro socialismo", enquanto expressão abstrata do "interesse da pequena-burguesia alemã", seria *útil à reação monárquica*, em seu combate à própria burguesia alemã[1239].

Esse "verdadeiro socialismo" teria, segundo Marx e Engels, seus quinze minutos de fama, justamente por se espraiar como "epidemia". E, como representante da pequena-burguesia, tal corrente atacou o proletariado, considerando-o bruto, interessado em destruir a civilização, a cultura e a individualidade:

[1237] *Idem, ibidem,* p. 486.
[1238] *Idem, ibidem,* p. 486.
[1239] Para todos esses elementos, *idem, ibidem,* p. 487.

> "A todas as infâmias [do pequeno-burguês alemão] ele deu um significado oculto, superior e socialista, expressando-as como seu oposto. Como conclusão final, posicionou-se diretamente contra a tendência 'rude e destrutiva' [*rohdestruktive*] do comunismo [*Kommunismus*], proclamando que pairava majestosamente acima das lutas de classes. Com muitas poucas exceções, tudo o que circula na Alemanha em escritos supostamente socialistas e comunistas pertence a essa literatura imunda e enervante [*schmutzigen, entnervenden*]."[1240]

Repetimos: como não ver nisso tudo uma autocrítica ao antes escrito por eles mesmos, com destaque para a produção do ano de 1844?[1241]

[1240] *Idem, ibidem,* p. 488.

[1241] István Mészáros, entretanto, argumenta que essas passagens do *Manifesto Comunista* expressariam "uma identidade básica" em relação ao apresentado por Marx em "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" (artigo do final de 1843 ou início de 1844). Diz Mészáros: "O exato oposto de uma *ruptura*: a mais notável *continuidade.* Cada um dos argumentos formulados nessa passagem [do *Manifesto Comunista*, sobre os "socialistas verdadeiros", *RP*] pode ser facilmente encontrado já em 'Crítica da Filosofia do Direito – Introdução'". Cf. MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*, *op. cit.*, p. 200. Em seguida, Mészáros tenta "provar" isso, mas absolutamente não convence uma pessoa familiarizada com os textos.

Conclusão

"*meu método* analítico *não procede do homem, mas do período economicamente determinado da sociedade*"
(Marx, "Glosas sobre Wagner". *MEW*, 19, p. 371)

Ao final deste longo trajeto, temos de verificar se analisamos corretamente o desenvolvimento intelectual e político de Karl Marx entre os anos de 1841 e 1846. O melhor parâmetro nos parece o que o próprio afirmou, em sua pequena autobiografia intelectual de 1859 (o prefácio a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Para a Crítica da Economia Política]). A análise rápida desse prefácio nos permite também apontar certas impertinências, interpretações equivocadas (todavia correntes).

A autobiografia de Marx em 1859

O célebre prefácio de Marx a *Para a Crítica da Economia Política* contém, como se sabe, uma pequena mas rica autobiografia intelectual, com exposição sintética da "concepção de história" desenvolvida por ele e Engels na chamada *Ideologia Alemã*. Marx descreve aí seu desenvolvimento a partir da formação inicial em jurisprudência, filosofia e história. Em seguida, trata de sua passagem pela *Gazeta Renana* (1842/43), na qual se teria encontrado pela primeira vez "constrangido a falar sobre os chamados interesses materiais"[1242]. O autor faz referência aos debates no parlamento renano sobre roubo de lenha por camponeses empobrecidos, parcelamento da propriedade fundiária, miserabilidade dos produtores de vinho do vale do rio Mosela e livre-cambismo/tarifas alfandegárias. É então que se inicia a descrição mais significativa – a nosso ver – de seu próprio desenvolvimento. Marx afirma que empreendeu estudos para solucionar as "dúvidas" que lhe assaltaram por deparar com os "problemas materiais". Tais estudos teriam se iniciado pela crítica da filosofia do direito de Hegel, cuja introdução foi publicada nos *Anais Germano-Franceses*, em 1844. Marx registra uma célebre passagem sobre os *resultados* de sua reflexão:

[1242] MARX, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, "Vorwort", *op. cit.,* p. 7.

> "Minha investigação levou ao resultado [*Ergebnis*] de que as relações jurídicas e as formas de governo não devem ser entendidas em si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas sim como enraizadas nas relações materiais de vida [*materiellen Lebensverhältnissen*], cuja totalidade Hegel, após os ingleses e franceses do século XVIII, resumiu sob o nome de 'sociedade civil', e que a anatomia dessa sociedade civil deve ser procurada na economia política."[1243]

Muitas vezes, da apresentação acima se destaca o termo "resultado" [*Ergebnis*]. Recortes com frequência dão a entender que o que aí se expressa – e que compreende a produção de Marx do final de 1843 e ao longo de 1844 – já conteria o desenvolvimento fundamental do autor. Todavia, tal interpretação é desmentida pelo trecho imediatamente seguinte, em que Marx expressa que seus estudos de economia política apenas se *iniciaram* em Paris. Em Bruxelas, para onde migrou em 1845, tais estudos *continuaram*, e foi então que Marx chegou num "resultado geral" (não apenas num "resultado"). Diz ele:

> "A investigação desta última [economia política] comecei [*begann*] em Paris e continuei [*setzte ich fort*] em Bruxelas [...]. O resultado geral [*allgemeine Resultat*] que me ocorreu, e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor [*Leitfaden*] para meus estudos, pode ser resumidamente formulado no seguinte: [...]."[1244]

Como se vê, Marx literalmente diferencia o mero "resultado" anterior (período feuerbachiano/parisiense) de um "resultado geral" obtido *em Bruxelas*. Foi esse "resultado geral" que serviu de "fio condutor" a seus estudos, não o mero "resultado" (embora, evidentemente, aquele só se desenvolva a partir deste). Todavia, interpretações correntes de Marx sugerem que o "fio condutor" seria o alcançado em 1844, o que o trecho acima *não permite afirmar*.

Em que consistiria tal "resultado geral"? Numa afirmação ainda mais conhecida, Marx expressa que isso consistiria exatamente nas concepções desenvolvidas por ele e Engels a partir da chamada *Ideologia Alemã*,

> "[...] no seguinte: na produção social de suas vidas, os homens entram em certas relações de produção, necessárias, independentes de suas vontades, as de um determinado nível de desenvolvimento das forças

[1243] *Idem, ibidem*, p. 8.
[1244] *Idem, ibidem*, p. 8.

> produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura [*Struktur*] da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura [*Überbau*] jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social [*gesellschaftliche Bewußtseinsformen*]. O modo de produção da vida material determina o processo da vida social, política e espiritual no geral. Não é a consciência [*Bewußtsein*] das pessoas que determina seu ser, mas, inversamente, seu ser social [*gesellschaftliches Sein*] que determina sua consciência. Em certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição [*Widerspruch*] com as relações de produção existentes, ou, o que é apenas uma expressão jurídica para isso, com as relações de propriedade nas quais elas se moveram até agora. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, tais relações tornam-se grilhões. Chega então uma época de revolução social. Com a mudança na base econômica, toda a imensa superestrutura muda lenta ou rapidamente."[1245]

Após detalhar um pouco mais sua nova concepção de história, Marx retorna ao período pouco anterior à *Ideologia Alema*; afirma que Engels chegara – por outra via – à mesma conclusão, e que ambos, *em Bruxelas*, decidiram

> "trabalhar juntos, antepondo nossa visão à ideologia da filosofia alemã, para acertar as contas [*abzurechnen*] com nossa consciência filosófica anterior. A intenção foi realizada na forma de uma crítica à filosofia pós-hegeliana. O manuscrito, dois grandes volumes oitavados, há muito estava no local de publicação, na Vestfália, quando recebemos a notícia de que a mudança das circunstâncias não permitiria que fosse impresso. Largamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, de boa vontade pois chegáramos no objetivo principal – a autocompreensão."[1246]

Como se vê pela literalidade do texto, com a *Ideologia Alemã* os autores pretendiam "acertar contas" com sua própria consciência. Qual o sentido disso? O verbo alemão *abrechnen* tem a acepção exata de "acertar contas" enquanto *liquidar* uma fatura, pagar uma dívida. De fato, e literalmente, Marx e Engels queriam *passar a limpo* o período anterior. A qual "consciência anterior" ele se refere? À de 1844, "socialista verdadeira". Não à toa, em todo o prefácio não é mencionada, uma única vez, *A Sagrada Família*, produzida ao final de 1844. É como se em 1859 Marx tivesse certa vergonha dessa obra, talvez a mais

[1245] *Idem, ibidem*, pp. 8-9. No capítulo em que tratamos das teses *Ad Feuerbach* (particularmente na análise da sexta tese), bem como na análise da chamada *Ideologia Alemã*, esclarecemos um pouco o que, a nosso ver, Marx entende por "ser social". Nada há de um "ser" com essência, gênero, unitariedade etc. Trata-se de recurso didático de linguagem, com o propósito de evidenciar uma metodologia.

[1246] *Idem, ibidem*, pp. 10.

socialista-feuerbachiana de sua produção[1247]. Registre-se ainda desse trecho a constatação – certificada pela correspondência de Marx – de que a chamada *Ideologia Alemã* teve um grau de acabamento bastante considerável, sendo enviada em sua maior parte à impressão. Nesse quesito, ela nem mesmo pode ser comparada a manuscritos como os chamados "Econômico-Filosóficos" de 1844, pois está além quanto à valorização dada pelos próprios autores[1248].

Desse prefácio de 1859, outra afirmação em geral ignorada ou ocultada é a que esclarece que os "pontos decisivos" da nova concepção – a da *Ideologia Alemã* – "foram indicados pela primeira vez [*zuerst*] cientificamente, ainda que em forma polêmica, em minha obra 'Misère de la Philosophie, etc.', publicada em 1847 e dirigida contra Proudhon"[1249]. Ora, se Marx tivesse realmente chegado a novas concepções *em 1844* – como as dos chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" –, ele as teria expresso *pela primeira vez* em *A Sagrada Família*, publicada no início de 1845. Resta portanto claro e literal, *para além de qualquer interpretação*, que a concepção desenvolvida por Marx e Engels *a partir da chamada Ideologia Alemã* – e expressa pela primeira vez na *Miséria da Filosofia* – "acerta contas" com a ideologia filosófica alemã que eles próprios produziram antes. Interpretar em forma diferente é interpretar *contra Marx*[1250].

[1247] Como já comentamos, quando finalizava o volume primeiro de *O capital,* Marx releu *A Sagrada Família* (a partir de edição de seu amigo L. Kugelmann). Em carta de 24 de abril de 1867 a Engels, Marx afirmou que ficou "agradavelmente surpreso ao descobrir que não precisamos nos envergonhar da obra", muito embora o "culto a Feuerbach" causasse uma "impressão cômica". O fato de Marx ter ficado *surpreso* indica que até então os autores lembravam d'*A Sagrada Família* com certo constrangimento. Por um período ela parece ter restado como registro de um momento a se esquecer.

[1248] Os chamados "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844 não são referidos diretamente na passagem autobiográfica de 1859; aparecem apenas como parte da "investigação da economia política iniciada em Paris e continuada em Bruxelas". Ou seja, aparecem numa forma lateral, não sobrevalorizada pelo autor, coerente com o que eram (estudos).

[1249] MARX, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort. *Op. cit.,* p. 10.

[1250] G. Lukács, do nosso ponto de vista, realiza uma leitura insustentável do prefácio de 1859. Segundo ele, Marx e Engels "acertariam contas" com sua consciência filosófica anterior n'*A Sagrada Família*. Diz Lukács, sobre o final de 1844: "Foi nestes dias que teve início a colaboração direta entre Marx e Engels; eles discutiram o projeto de sua primeira obra comum, *A Sagrada Família*, na qual logo depois começaram a trabalhar. Trata-se da obra na qual **acertaram contas** com o idealismo alemão e com seus epígonos jovens-hegelianos". Cf. LUKÁCS, G., "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844", *op. cit.,* p. 180, destaque nosso. Ora, o texto de Marx não permite sustentar o que Lukács afirma. O teórico húngaro deforma o desenvolvimento intelectual de Marx para abonar seu próprio ponto de vista humanista. O equívoco se espraia a outros de sua escola. Em *A Teoria da Alienação em Marx*, István Mészáros argumenta que "[...] a verdade simples e nada dramática é que não há 'acerto de contas final' em *A Ideologia Alemã* nem algum tipo de 'pugna' nos *Manuscritos de Paris* que pudesse ser interpretado como estando aquém do pretenso acerto de contas da idade madura". Cf. MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*, *op. cit.*, p. 198. Na mesma página, dá a entender que a contraposição fundamental aos filósofos idealistas teria sido estabelecida por Marx em sua "Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução" (publicada nos *Anais Germano-Franceses* na virada de 1843 para 1844). Eis por que Mészáros argumenta que "[o] momento da mudança realmente significativa [das concepções de Marx] não se situa entre 1844 e 1845, mas entre 1843 e 1844". Cf. *idem, ibidem*, p. 216. Sua

Em suma: como é registrado teoricamente na chamada *Ideologia Alemã,* ao final de 1845 Marx (com Engels) *passou ao comunismo*, à corrente operária que ele mesmo negara em 1844, mas que, uma vez tendo nela se inserido, reconfigurou como algo *absolutamente novo*[1251].

interpretação se baseia na ideia de que "o conceito de alienação se tornou o conceito central de toda a teoria de Marx" (cf. *idem, ibi*dem, p. 217).

[1251] "[...] enquanto os diversos líderes socialistas em luta entre si exigem a adesão a cada um de seus sistemas como ponto de transição da convulsão social – o *proletariado* agrupa-se cada vez mais em torno do *socialismo revolucionário*, em torno do *comunismo*, para o qual a própria burguesia inventou o nome de Blanqui. Esse socialismo é *a declaração da permanência da revolução* [die Permanenzerklärung der Revolution], *a ditadura de classe do proletariado* [die Klassendiktatur des Proletariats] como ponto de transição necessário [*notwendiger*] para a abolição de todas as diferenças de classe [...]". Cf. MARX, K., *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. In MEW*, vol. 7, Berlim: Dietz, 1960, p. 89.

Adendo – Breve apontamento sobre a evolução de Engels

Sobre o desenvolvimento filosófico de F. Engels a partir de meados da década de 1870

Parece-nos interessante registrar a gênese de uma concepção diferente da alcançada por Marx e Engels na virada de 1845 para 1846. Trata-se da desenvolvida pelo próprio Engels a partir de meados da década de 1870, a qual transmitiu-se em seguida ao chamado marxismo da Internacional Socialista ("II Internacional"). Isso é importante porque seu impacto foi duradouro (é presente). A nosso ver, tal concepção *regride* (ou permite que se regrida) em relação a elementos-chave registrados na chamada *Ideologia Alemã*.

A primeira questão que vale ser notada é um retorno à antropologia enquanto paradigma de análise social. Entre seus inacabados estudos reunidos sob o nome de *Dialektik der Natur* [Dialética da Natureza] – desenvolvidos primeiramente entre 1873 e 1876, e, depois, entre o final de 1878 e março de 1883 –, o mais interessante talvez seja "*Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*" [Participação do trabalho na transformação do macaco em homem], de meados de 1876[1252]. Engels aí busca exatamente o que teria diferenciado o homem dos animais (particularmente, do "macaco" ou de algum ancestral comum com este). Logo no primeiro parágrafo, obtém-se a resposta: o "trabalho" é "a primeira condição básica de toda a vida humana, a tal ponto que devemos dizer, em certo sentido, que ele criou o próprio homem [*Sie hat den Menschen selbst geschaffen*]"[1253]. Engels repetirá isso de forma suficientemente clara ao longo do texto[1254].

Ora, após nosso longo percurso nesta tese, como não rememorar a crítica de Marx e Engels a R. Matthäi, no "apêndice" contra o "socialismo verdadeiro" da chamada *Idelogia Alemã*? Lá, como vimos, os autores afirmaram que

---

[1252] Os manuscritos da *Dialética da Natureza* só foram publicados em 1925, em Moscou, pelo Instituto Marx-Engels, em alemão e russo. Marx não os conheceu.

[1253] ENGELS, F., "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", *in Dialektik der Natur. In MEW,* vol. 20, Berlim: Dietz, 1975, p. 444.

[1254] À página 448, diz exatamente: "E o que encontramos novamente como a diferença característica [*bezeichnenden Unterschied*] entre o bando de macacos e a sociedade humana? *O trabalho* [Die Arbeit]."

> "a palavra profana trabalho [*Arbeit*] foi por fim contrabandeada, como resultado da mistificação [...]. O trabalho é concebido a partir da mera noção abstrata *de Homem* e da natureza, portanto, é também determinado numa forma que igualmente se aplica e não se aplica a todas as épocas [...]."[1255]

Ainda no texto sobre a transformação do macaco em homem, Engels dá grande destaque à mudança evolutiva da mão humana. Em suma: o "trabalho" teria sido fundamental no aprimoramento da mão humana, se comparada à do macaco. Num trecho que mescla darwinismo e lamarckismo, Engels argumenta o seguinte:

> "A mão não é apenas o órgão do trabalho, *é também seu produto*. Somente através do trabalho, através da adaptação a tarefas sempre novas, através da transmissão hereditária [*Vererbung*] do desenvolvimento especial adquirido [*erworbenen*] dos músculos, ligamentos, e, em períodos mais longos, também dos ossos, e através da aplicação sempre renovada desse refinamento herdado a tarefas novas e cada vez mais complexas, a mão humana atingiu o alto nível de perfeição com que foi capaz de realizar as pinturas de Raffael, as estátuas de Thorvaldsen e a música de Paganini."[1256]

A posição de Engels, parece-nos, deve ser criticada na medida em que buscou caracterizar o específico do homem a partir do "trabalho" genérico (e, por meio dele, o desenvolvimento da mão humana, entre outras características fisiológicas). Disso, a se valorizar a compreensão dos "polegares opositores" característicos do *homo habilis* (polegares capazes de alcançar a ponta dos demais dedos da mesma mão) não há distância tão grande. Mas, afinal, não era esse tipo de visão que os próprios Marx e Engels criticavam, em forma um tanto zombeteira, ao tratar dos "socialistas verdadeiros" que investigavam o "lóbulo da

[1255] MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 470.

[1256] ENGELS, F., "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", *op. cit.,* pp. 445-46. Não se deve censurar Engels por equivocar-se no tema do lamarckismo. Tal parecer era comum à época. Na realidade, a doutrina lamarckista (do francês Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet, chevalier de Lamarck [1744–1829]), a respeito da transmissão hereditária de caracteres adquiridos, era amplamente dominante quando Charles Darwin (1809–1882) produziu sua conhecida *Origem das Espécies* (1859). O próprio Darwin validava parcialmente a doutrina lamarckista (veja-se especificamente sua concepção sobre a teoria das gêmulas, ou "pângenese"). Pode-se dizer que há "elementos lamarckistas" em Darwin (sobre o qual Engels então se baseava). O socialista (owenista) Alfred R. Wallace (1823–1913), que desenvolveu concomitantemente com Darwin a teoria da evolução das espécies (seleção natural), foi crítico da teoria das gêmulas. O que em geral estudamos hoje como "darwinismo" é mais bem chamado de "neodarwinismo", corrente que afastou o elemento lamarckista, e, fundido com a genética mandelista, deu base à chamada "síntese evolutiva" moderna. Mas se não se deve censurar Engels por esse erro, deve-se, a nosso ver, censurá-lo por buscar um elemento natural de justificação à política (uma dialética da natureza que se estende ao âmbito social). A obra de Marx não foi ultrapassada pelo desenvolvimento científico-natural – como o neodarwinismo – pois buscou compreender as *leis gerais do fenômeno social capitalista* (não as da natureza).

orelha" humana? Foi com estas palavras que criticaram Karl Grün e sua concepção de "homem", no apêndice da chamada *Ideologia Alemã*: "que tipo de 'homem' em geral é esse, que não é observado em sua atividade e existência históricas reais, mas inferido a partir do lóbulo de sua orelha [*Ohrläppchen*] ou de outra característica que o distinguiria do animal?"[1257]. Engels está, nesse artigo, olhando primeiramente o "homem" fora de relações de produção determinadas, a partir do que o distinguiria do animal. Por mais legítimo que isso possa ser para uma ciência específica, deliberada e conscientemente não é objeto da *Ideologia Alemã*, justamente porque desfoca o que deve ser compreendido para a transformação do presente capitalista.

Na sequência de seu texto de fundamentação antropológica, Engels trata do homem como um tipo de "ser social", graças ao trabalho e ao subsequente desenvolvimento da mão. O homem é considerado o mais sociável de todos os animais. Diz ele:

> "Muito mais importante é a reação direta e demonstrável do desenvolvimento da mão sobre o resto do organismo. Como já foi dito, nossos ancestrais macacos eram sociáveis; é evidentemente impossível derivar o homem, o mais social de todos os animais [*das geselligste aller Tiere*], de um ancestral mais próximo insocial. [...]. Mas a formação para o trabalho contribuiu para aproximar os membros da sociedade, aumentando os casos de apoio e cooperação mútuos [...]."[1258]

Como comentamos, quando Marx – nas teses *Ad Feuerbach* e no prefácio de 1859 – afirmou que não é a consciência que determina o ser, mas o "ser social" que determina a consciência, não buscou fundamentar esse "ser social" em alguma característica natural própria ou numa suposta essência humana, como a derivada do "trabalho". Em Marx, não se tratava de uma consideração propriamente sobre o "ser" do homem, mas de uma abstração metodológica. O autor buscava, a nosso ver, apontar que o processo de análise da realidade não deveria partir do indivíduo e de sua consciência, mas das *relações* contraídas em forma inconsciente e necessária pelos sujeitos em determinadas sociedades. Em Marx, tínhamos mais – repetimos à exaustão – um recurso de linguagem para fins didáticos, visando a antepor

[1257] MARX, K. & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 500.

[1258] ENGELS, F., "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", *op. cit.,* p. 446. Noutra passagem, pouco à frente, à p. 448, isso resta ainda mais claro. Engels afirma aí que o ser humano "diferenciou-se mais do macaco" quando "impelido em direções mais específicas por um elemento novo, que surge com o desenvolvimento completo do homem – *a sociedade*".

à "robinsonada" outra metodologia. Assim, apesar de aparência, da formal semelhança, há um conteúdo *diferente do expresso agora por Engels*[1259].

Em seguida, é apresentada por Engels a concepção de que o "trabalho" daria base à criação de diversos complexos, tais como a arte, a ciência, o direito, a nação, a política, a ideologia (religião) etc.[1260]. À frente, o autor esclarece também que graças ao trabalho o homem se diferenciaria dos animais em sua forma de produção *teleológica*, de acordo com suas *metas* e *fins*. Assim, o *planejamento produtivo* seria também característico da essência humana:

> "Quanto mais o homem se afasta do animal, mais sua influência sobre a natureza assume o caráter de ação deliberada e planejada [*planmäßiger*], voltada a objetivos [*Ziele*] específicos previamente conhecidos [...].
>
> Em suma: o animal meramente usa a natureza externa e faz mudanças nela simplesmente por sua presença; o homem a põe a serviço de seus fins [*Zwecken*] por meio de mudanças e *a controla*. Essa é a última diferença essencial [*wesentliche Unterschied*] entre humanos e outros animais, e é novamente o trabalho [*die Arbeit*] que efetiva essa diferença."[1261]

Vemos aí um claro retorno *ao linguajar essencialista*, conscientemente afastado em 1845/46 por Marx e pelo próprio Engels. A capa da generalidade "humana" reaparece para esconder que se parte, metodologicamente falando, do indivíduo isolado e fora da história.

O autor aponta então uma vingança da "natureza" contra "nós", os homens. Engels afirma que, a despeito do "nosso" traço essencialmente tendente ao planejamento, "somos" sempre lembrados pela "natureza" de que apenas "nos" preocupamos com o efeito útil e imediato do "nosso" planejamento (sem consideração pelas consequências disso no longo prazo). Assim, os resultados finais das "nossas" ações fugiriam sempre do previamente planejado. Diz Engels que "não devemos nos gabar demais de nossas vitórias humanas sobre

---

[1259] É certo que Marx fez um recorte abstrato sobre o "homem" em poucos parágrafos do início do capítulo V do primeiro volume de *O capital*. Mas aí, como já comentamos, não se tratou de fundamentação antropológica para a sua teoria de crítica à economia política, mas de recurso à abstração *dentro do processo* expositivo da obra. Não faz sentido considerar que *um trecho* do capítulo V sirva de fundamentação geral para a teoria de Marx, pois se assim fosse deveria estar ao final de *O capital*. O *modo de exposição* dialético em que Marx se baseia considera que o fundamento, como princípio, é *resultado* do desenvolvimento conceitual. O fundamento, como princípio, aparece ao final. Quanto a tais elementos, ver BENOIT, H., "Marx e a antropologia", op. cit.; *idem*, "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *op. cit*.; DILLENBURG, F., *Método dialético e política em Lukács*, *op. cit*.

[1260] ENGELS, F., "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", *op. cit.,* pp. 450-51.

[1261] *Idem, ibidem*, pp. 451-52.

a natureza. Para cada vitória como essa, ela se vinga de nós"[1262]. O autor exemplifica: a busca por terreno cultivável na mesopotâmia teria levado à desertificação das terras; o consumo dos bosques dos Alpes teria feito com que se destruísse a produção italiana de laticínios; a disseminação da batata-inglesa teria propagado, com o "tubérculo farináceo", a "escrofulose"[1263]. E sintetiza outra vez: "Assim, a cada passo, somos lembrados de que de forma alguma governamos a natureza, como um conquistador governa um povo estranho, como alguém que está fora da natureza – fazemos parte e estamos dentro dela [...]"[1264]. Não "governamos" a natureza, mas a perspectiva de Engels a põe como objeto estático frente a um sujeito, algo que nos parece metodologicamente diferente do apresentado na chamada *Ideologia Alemã*[1265].

Como se nota, Engels tem sempre, enquanto ponto estável de sua reflexão, um "nós" (que "somos", que "estamos" etc.). O fundamento da preocupação expressa uma base supraclassista – "nós", a "humanidade". É o retorno do sujeito (o "homem") que confronta a natureza como objeto.

Cabe questionar o seguinte: como não derivar de todas essas considerações sobre finalidades (teleologia) a necessidade de realizar a "essência humana", sua capacidade inata de planificação, estendendo-a também ao âmbito social? Como não buscar, por meio de uma planificação social, a "harmonia do homem com a natureza"? Com base no argumento antropológico, caberia superar a mera produção que visaria ao "efeito útil imediato" (produção irracional e inconsequente dos indivíduos isolados), e, assim, alcançar a *unidade de ser* entre homem social e natureza. Isso seria facilitado se atingíssemos o domínio de ciências naturais e propriamente a compreensão das "leis dialéticas" que regeriam igualmente os fenômenos naturais e históricos. Segundo Engels:

> "A cada dia compreendemos suas leis [da natureza, *RP*] mais corretamente, e aprendemos a reconhecer os efeitos colaterais mais próximos e distantes de nossas intervenções no curso convencional da natureza. Especialmente depois dos enormes avanços nas ciências naturais neste

[1262] *Idem, ibidem*, p. 452.

[1263] No que se dá outro equívoco de Engels. Até então se associava a escrofulose ou tuberculose linfática ao consumo da batata-inglesa (que é um tubérculo, daí o nome da doença). Somente em 1882 se descobriu que a origem da tuberculose era uma bactéria, hoje chamada de bacilo de Koch.

[1264] *Idem, ibidem*, p. 453.

[1265] No capítulo n. 15, na análise do "rascunho das páginas 1 a 29", do trecho "Feuerbach e História", da *Ideologia Alemã*, vimos Marx e Engels afirmarem que "a unidade entre o homem e a natureza sempre existiu na indústria". Para Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*, a contradição a ser analisada era a existente entre classes, não entre "homem" e "natureza".

> século, tornamo-nos cada vez mais capazes de conhecer os efeitos posteriores naturais mais distantes [...]. Quanto mais isso avançar, mais as pessoas se sentirão unidas à natureza [...]."[1266]

Eis por que Engels adentra no tema dos modos de produção e afirma que todos eles até então existentes não teriam controlado as *relações de causa e efeito* do processo de produção. A irracionalidade – o empenho apenas pelo *efeito útil imediato* – teria alcançado seu ápice sob o capitalismo, no qual os indivíduos da classe dominante buscariam apenas o lucro. Engels passa a descrever a economia política como a ciência da busca pelo imediato (o lucro), e é aí que o manuscrito subitamente se encerra. A questão que a nosso ver decorre do texto de Engels é: como não deduzir o socialismo, enquanto imperativo ético, da postulação de uma "essência humana" "planificadora"? O socialismo torna-se assim (ou tende a se tornar) um ideal ético a realizar, exatamente o que os autores afastaram na *Ideologia Alemã*[1267].

***

Dado o imperativo de religação entre homem e natureza, Engels caminha em seus estudos rumo à defesa da existência de uma *dialética na natureza*. Caso os homens afinal dominassem tal pedra filosofal – compreendessem as "leis dialéticas" que supostamente regem a natureza e a vida social –, finalmente estabeleceriam um domínio planificador em forma adequada (não absoluta, mas possível, segundo o autor). Esse é o tema dos estudos de Engels na referida *Dialética da Natureza*, bem como em *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [A revolução na ciência do Sr. Eugen Dühring], obra comumente conhecida apenas como *Anti-Dühring*, de 1878[1268]. Tal tema (uma pretendida dialética da natureza) não é objeto da nossa análise, portanto não adentraremos nele[1269]. O que vale é registrar que, no

[1266] *Idem, ibidem*, p. 453.

[1267] Com tudo isso, evidentemente, não argumentamos contra a planificação econômica nem contra o desenvolvimento das ciências naturais. Argumentamos contra a ideia de que isso realizaria uma essência humana e estabeleceria uma unidade ontológica natural (uma "religação" com a "natureza"). Tais elementos não nos parecem do interesse de Marx após 1845.

[1268] O *Anti-Dühring*, como se sabe, é resultado de uma série de artigos de Engels, publicada no *Vorwärts* (órgão do Partido Social-Democrata Alemão) entre janeiro de 1877 e julho de 1878.

[1269] Na introdução ao *Anti-Dühring,* Engels apresenta os filósofos antigos como materialistas e "dialéticos por natureza" (cf. ENGELS, F., *Anti-Dühring*. *In MEW*, vol. 20, op. cit., p. 19). O autor dá destaque especial a Heráclito e à sua concepção supostamente dialética de que "tudo flui" (aliás, como antes fizera Ferdinand Lassalle, em seu livro *A Filosofia de Heráclito de Éfeso, o Obscuro*, publicado em 1858). Para Engels, entre os antigos, o mais dialético teria sido Aristóteles (*idem, ibidem*, p. 19). Entretanto, para o autor, tal visão antiga sobre o movimento seria muito genérica, sem detalhe ou profundidade (sem grande elemento de análise). Ao período moderno teria cabido tal desenvolvimento da análise particular (todavia em forma contrária,

Anti-Dühring, Engels, a nosso ver, expressa uma concepção "materialista" que regride à analítica individual (ou seja, a uma gnosiologia). Esse elemento – junto com o da antropologia, e na realidade relacionado a ela – é o segundo que nos parece válido de destaque. Engels explica o "materialismo" como circunscrito à relação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento. A perspectiva da contemplação é novamente determinante. No *Anti-Dühring*, Engels acusa o professor alemão de tirar seus princípios do ato de pensar (da lógica abstrata), não do "mundo exterior". Eis como se refere ao idealismo de Dühring:

> "[...] aqui [na concepção de Engels, supostamente correta *RP*] se trata de uma questão de formas de ser, do mundo externo, e o pensamento jamais pode extrair e derivar tais formas de si mesmo, mas apenas do mundo externo. Com isso, entretanto, toda a relação se inverte: os princípios não são o ponto de partida da investigação, mas seu resultado final; eles não são aplicados à natureza e à história humana, mas são abstraídos delas; a natureza e o reino do homem não são guiados pelos princípios, os princípios só são corretos na medida em que concordam com a natureza e a história. Essa é a única concepção materialista da questão [*die einzige materialistische Auffassung der Sache*], oposta à idealista, do Sr. Dühring [...]."[1270]

Vale notar que, para Engels, essa é "a única concepção materialista". Todavia, absolutamente nada é dito sobre forças produtivas, relações de produção, contradição, meios de produção, relações necessárias e inconscientemente contraídas pelos sujeitos das determinadas classes etc. A problemática toda do "materialismo" é apresentada por meio da contemplação individual frente ao "mundo externo". Para usarmos uma expressão de Marx em 1843 – no *Manuscrito de Kreuznach* –, Engels critica Dühring por partir da "coisa da lógica", não da "lógica da coisa". A crítica de Engels a Dühring é em certa medida similar à de Feuerbach a Hegel (não à toa, em muitos momentos Engels alerta que Dühring copia o autor da *Fenomenologia do Espírito*). Que o pensamento tem de tirar seus princípios da realidade é algo um tanto trivial e relativamente fácil de ser admitido por pessoas das mais diversas correntes de pensamento (justamente porque, com isso, pouco ou nada se fala sobre essa "realidade"). Para Marx, evidentemente, tal procedimento é parte do processo analítico –

---

estática, sem movimento), particularmente com o idealismo e o cientificismo posteriores à segunda metade do século XV. Em sua própria época (final do século XIX), então, ocorreria a síntese dos períodos anteriores, na qual o desenvolvimento científico se reuniria com a dialética. Trata-se de uma leitura tão simplista ou idealista das "grandes eras" da história universal quanto aquelas apresentadas por Hegel, Bauer, Heß, Cieszkowski, Stirner etc.

[1270] *Idem, ibidem*, p. 33.

mas isso não é estranho, como ele próprio esclarece, à metodologia da economia política desenvolvida pela burguesia[1271].

Talvez por dar ênfase exagerada nisso, Engels a todo tempo defende a necessidade de uma "ciência positiva". Por exemplo, logo em seguida ao trecho do *Anti-Dühring* acima citado, afirma:

> "Se derivarmos os esquemas do mundo não da cabeça, mas do mundo real (por meio da cabeça); [se derivarmos] os princípios de ser daquilo que é, então não precisaríamos de filosofia, mas de conhecimento positivo [*positive Kenntnisse*] do mundo e do que se passa nele; e o que resulta não é filosofia, mas uma ciência positiva [*positive Wissenschaft*]."[1272]

No prefácio de 1892 à edição inglesa de *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [O desenvolvimento do socialismo da utopia à ciência, mais conhecido em português como "Do Socialismo Utópico ao Científico"] – obra originalmente componente do *Anti-Dühring* –, Engels apresenta novamente tais concepções materialistas contemplativas. É famosa a expressão de que a "a prova do pudim é comê-lo". O *material* é o dado à sensibilidade do sujeito. Pode-se notar em tal passagem, novamente, o "nós" (a "humanidade") sempre implícito na reflexão de Engels sobre "materialidade". Diz o autor, ao tratar da prioridade do agir sobre o falar:

> "A ação humana resolveu o problema muito antes de que a sabedoria humana o inventasse. The proof of the pudding is in the eating [A prova do pudim está no comer]. No momento em que voltamos essas coisas ao nosso próprio uso, de acordo com as propriedades que percebemos nelas, ao mesmo tempo submetemos nossas percepções sensoriais [*Sinneswahrnehmungen*] a uma prova infalível de sua correção ou incorreção. Se essas percepções estiverem incorretas, então nosso julgamento quanto à utilidade de tal coisa também deve estar incorreto, e nossa tentativa de usá-lo também deve falhar."[1273]

[1271] Ao defender que a análise deve tirar seus conceitos da realidade, Marx não denomina isso de "materialismo" nem de "dialética". Ver, uma vez mais, a suposta "Introdução" aos chamados *Grundrisse* (manuscritos de 1857/58), particularmente o item 3, sobre o método *da economia política* (ou seja, da própria ciência burguesa clássica).

[1272] *Idem, ibidem*, p. 34. São várias as passagens similares. No prefácio de 1885 ao *Anti-Dühring*, Engels, por exemplo, afirma que, ao seguir a obra de Dühring passo a passo, a sua própria "crítica negativa se converteu em crítica positiva" (cf. *idem, ibidem*, p. 8. Ver também, no prefácio, com o mesmo teor, p. 13).

[1273] ENGELS, F., "Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) 'Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft']". *In MEW*, vol. 19, Berlim: Dietz, 1987, p. 530.

A "prova infalível" de algo, para Engels, estaria na serventia do objeto para o sujeito. A nosso ver, há aí uma concepção diferente da de Marx, que, a partir das teses *Ad Feuerbach*, compreendeu que o caráter verdadeiro ou não de algo só seria atestável no processo histórico social, pela *prática revolucionária*. A preocupação de Marx não se volta à verdade de um objeto dado à sensibilidade individual – o que, no geral, constitui outra trivialidade –, mas à *verdade histórica*, atestável pela prática revolucionária num determinado processo de contradição material que independe da vontade dos sujeitos.

Engels, parece-nos, volta-se a reflexões características do materialismo anterior à chamada *Ideologia Alemã*, centrado no problema do sujeito cognoscente. É bastante significativo que, nesse mesmo prefácio de 1892, o autor rememore o longo trecho de *A Sagrada Família* (1844), redigido por Marx, onde o materialismo francês e o empirismo inglês são valorizados. Na edição alemã utilizada por nós para análise do prefácio de 1892 (a da *MEW*), o elogio ao materialismo francês e ao empirismo inglês, em *citação direta* de *A Sagrada Família*, ocupa *nada menos do que três páginas corridas*. A questão que resta é: por que Engels desenterra tal trecho de *A Sagrada Família* a essa altura de sua produção teórica? Para que revalorizar o momento "materialista francês" de sua concepção, de quando ele e Marx eram feuerbachianos? Já analisamos detalhadamente tal trecho e também apontamos como, na chamada *Ideologia Alemã*, os autores manifestaram posições *gravemente contrárias* aos filósofos nele elogiados (Locke, Hobbes, Holbach, Helvétius, Bentham etc.). Marx, como vimos, demonstrou, nas teses *Ad Feuerbach* e na *Ideologia Alemã* (com Engels), que esse tipo de materialismo era baseado no *indivíduo burguês* e sua perspectiva apropriadora e plenipotente, o membro da "sociedade civil". Por que retornar a isso?

Derradeira observação

Ao que nos parece, as concepções materialistas da produção final de Engels tornaram-se predominantes no chamado marxismo. É como se o autor tivesse coberto uma "lacuna" filosófica deixada por Marx, sobretudo no quesito "materialismo" (mas também nos temas da dialética e da ciência, que não nos cabe tratar aqui[1274]). O próprio Engels afirma que,

[1274] Tais lacunas, todavia, existiam apenas para aqueles que buscavam um saber positivo. Para Marx, a dialética não estaria na natureza nem seria algo sobre o que se teoriza como saber positivo, mas algo que se *expõe* em determinada obra e se realiza revolucionariamente (ver seu posfácio à segunda edição alemã de *O capital*; e também BENOIT, H., "Da lógica com um grande L à lógica de *O capital*", *op. cit.*). *O capital* é uma *obra dialética*, o *Anti-Dühring* não. Ao abandonar a pretensão de trabalhar a dialética como pedra filosofal,

uma vez forçado a responder à pretensão sistematizante de Dühring, teve de trabalhar sua concepção e a de Marx como um todo coerente. Diz ele, ainda no prefácio de 1892, quanto à sua resposta a Dühring:

> "Tive de lidar com todos os objetos possíveis; dos conceitos de tempo e espaço ao bimetalismo; da eternidade da matéria e do movimento à natureza perecível das ideias morais; da seleção natural de Darwin à educação da juventude numa sociedade futura. Em todo caso, a amplitude sistemática [*systematische Weitläufigkeit*] de meu oponente me deu a oportunidade de desenvolver, numa forma mais coerente [*zusammenhängenderen Form*] do que antes, as visões defendidas por Marx e por mim sobre essa grande variedade de temas."[1275]

Afinal de contas, e talvez a despeito da vontade do autor, resultou disso uma nova *sistematização*[1276]. Engels também comemora nessa altura o enorme sucesso de sua brochura sobre socialismo utópico e "científico" (parte do *Anti-Dühring*). Segundo ele, desde a primeira publicação da brochura, em 1883, esta fora vertida a dez línguas. E arremata: "Eu não sei de qualquer outra obra socialista, nem mesmo o nosso *Manifesto Comunista* de 1848 ou *O capital* de Marx, tantas vezes traduzida". Além disso, afirma que "na Alemanha há já quatro edições, com um total de cerca de 20.000 exemplares"[1277].

O gigantesco sucesso da "exposição positiva" ou sistemática do chamado marxismo por Engels teve, a nosso ver, algumas consequências prejudiciais. Em primeiro lugar, reconduziu a concepção de história presente na *Ideologia Alemã* ao ponto de vista do materialismo contemplativo, que propugna a validade analítica de um "nós" antropológico, supraclassista (a "humanidade"). No âmbito político – conforme comentamos no item final do nosso capítulo sobre os *Cadernos de Paris* –, pôde-se mais facilmente passar desse humanismo supraclassista à defesa da estratégia de conformação de frentes populares democráticas, afastando-se a necessidade histórica da ditadura do proletariado (a estratégia da

---

Marx se aproximou da concepção aparentemente modesta – mas originária – de *modo de exposição* [*Darstellungsweise*]. Tal concepção coincide com a etimologia grega do próprio termo "dialética", enquanto *dia* + *lexis* (um "através" da "disposição" ou "ordenamento" [de um caminho]). Nesse sentido, "dialética" se aproxima mais da ideia de um *programa revolucionário* do que de algo místico presente na natureza. Ou seja: a dialética seria um tipo de *disposição do caminho* (modo de exposição ou apresentação) que conduz negativamente a propriedade particular dos meios de produção à universalidade da propriedade comum. A concepção originária de dialética não está em Heráclito ou em Aristóteles, como afirmou Engels (e antes Lassalle), mas em Platão, conforme demonstra Benoit em *A Odisseia de Platão*, *op. cit.* Trata-se, é claro, de um Platão *bastante diferente* do usualmente comentado e ensinado.

[1275] *Idem, ibidem*, p. 525.

[1276] Ver bom comentário, quanto a isso, em MUSSE, R., "*Anti-Dühring* na gênese do marxismo". *In Revista Crítica Marxista*, n. 44. Campinas, 2017.

[1277] *Idem, ibidem*, p. 525.

dualidade de poder, expressa na Comuna de Paris). Isso é o que *de fato se fez ao longo do século XX*[1278]. Em segundo lugar, a sobrevalorização da relação sujeito-objeto (que dá base à perspectiva individual contemplativa), *ao afastar a concepção propriamente relacional* expressa a partir da chamada *Ideologia Alemã,* enfraqueceu a compreensão de fenômenos propriamente *relacionais* presentes na realidade capitalista[1279].

Em terceiro lugar, das concepções de Engels vêm com maior facilidade análises que servem à legitimação de "sujeitos históricos" burocratizados. A partir do *Anti-Dühring*, o "materialismo histórico" e o "materialismo dialético" – este cunhado especificamente por Joseph Dietzgen (1828–1888) e G. Plekhanov (1856–1918) – tornaram-se poderes "filosóficos" de legitimação de chamados "sujeitos históricos" (partidos e Estados). Tais concepções grassaram na Internacional Socialista e se estenderam à Internacional Comunista. Quando da definitiva stalinização desta, tornaram-se – sobretudo o intragável "diamat", "materialismo dialético" – uma espécie de religião oficial de Estado (basta ver o opúsculo *Materialismo dialético e materialismo histórico,* de Stálin, de 1938). Não queremos com isso, evidentemente, argumentar que a concepção materialista engelsiana *criou as deformações burocráticas* da Segunda e Terceira Internacionais. Isso seria uma descrição *puramente idealista* de processos determinados por elementos bastante diferentes, não meramente teóricos. Apenas afirmamos que a dependência de tal concepção frente *ao ponto de vista subjetivo* – do plenipotente sujeito da "sociedade civil" – *facilitou a legitimação* das políticas de tais "sujeitos históricos". Afinal, como alguém poderia se contrapor teoricamente às determinações políticas dos poderosos "sujeitos" – partidos e Estados – que manejavam a

[1278] Como já comentamos, tal foi a estratégia política do Lukács do final dos anos 1920 (já outro em relação àquele de *História e Consciência de Classe*). Cabe ver as suas *Teses de Blum* (1928). Após ele, tal estratégia foi adotada pela Internacional Comunista stalinizada, na década de 1930. Para aprofundar o estudo das *consequências políticas* das posições naturalistas de Engels, ver BENOIT, H., "Da dialética da natureza à derradeira estratégia política de Engels". *In* BOITO, A.; TOLEDO, C. (Orgs.). *A obra teórica de Marx, atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã Editora, 2000. Para as posições de Lukács, ver novamente DILLENBURG, F., *Método dialético e política em Lukács*, *op. cit*.

[1279] Por exemplo, deriva-se desse ponto de vista a ideia equivocada de que "trabalho produtivo", para Marx, seria apenas aquele que produz objetos materiais pela "transformação da natureza". Para Marx, pelo contrário, trabalho produtivo é aquele que *produz mais-valia* (portanto, capital). Ou seja, para nosso autor, trabalho produtivo é o que está submetido a uma *relação* de produção de valor *e mais-valor*, independentemente do caráter material ou dito "imaterial" de seu produto (ou seja, independentemente de sua "valorização" sensível-concreta por um sujeito). A oposição teórica aqui é entre relações e *objetos*. A sobrevalorização da perspectiva do sujeito tende a lançar Marx para os lados da escola subjetivista do valor (marginalismo). Para uma concepção de trabalho produtivo que nos parece equivocada, ver LESSA, S., "Trabalho produtivo e improdutivo", disponível digitalmente em <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/traproimp.html> (acesso em setembro de 2021). Para nossa posição, ver PADIAL, R., "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx", *op. cit.*

"magia" da "ciência dialética" e compreendiam as leis naturais de todo o desenvolvimento objetivo?

A nosso ver, o dito "materialismo" deve ser reconduzido à "concepção de história" [*Geschichtsauffassung*] desenvolvida por Marx e Engels em 1845/46. Ela é aparentemente mais singela, mais modesta, e, muitas vezes – para que os autores se diferenciem de Feuerbach –, nem ostenta a adjetivação "materialista". Ela é mais aberta, menos infalível, menos sistematizadora, menos inexorável, e fornece, por isso, possibilidades para uma intervenção revolucionária não dogmática.

Bibliografia

Obras de Marx e/ou Engels:

ENGELS, F., "Engels an Marx, 19. November 1844". *In MEGA2* III.1, Berlim: Dietz, 1975.

_____, "Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland". *In MEW*, vol. 2, Berlim: Dietz, 1962.

_____, "Friedrich Engels an Karl Marx, 22. Februar-7. März 1845". *In MEGA2*, III.1., Berlim: Dietz, 1975.

_____, "Friedrich Engels an Karl Marx in Brüssel. Paris, 19. August 1846". *In* MEGA2 III.2. Berlim: Dietz, 1979.

_____, "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", *in Dialektik der Natur. In MEW,* vol. 20, Berlim: Dietz, 1975.

_____, *Anti-Dühring*. *In MEW*, vol. 20, Berlim: Dietz, 1975.

_____, "Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten". *In MEW*, vol. 21, Berlim: Dietz, 1962.

_____, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". *In MEW*, vol. 21, Berlim: Dietz, 1962.

_____, "Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) 'Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft']". *In MEW*, vol. 19, Berlim: Dietz, 1987.

_____, "Engels an Franz Mehring, 28. September [1892]". *In MEW*, vol. 38, Berlin: Dietz, 1979.

MARX, K., *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In MEGA2*, I.1, Berlim: Dietz, 1975.

_____, *Hefte zur epikureischen Philosophie*. *In MEGA2* IV.1, Berlim: Dietz, 1976.

_____ "Karl Marx an Dagobert Oppenheim in Köln – Bonn, etwa Mitte August – zweite Hälfte September 1842". *In MEGA2*, III.1, Berlim: Dietz, 1975.

_____, "Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion". *In Marx Engels Werke* (*MEW*), vol. 1, Berlim: Dietz, 1981.

_____ "Der Kommunismus und die Augsburger 'Allgemeine Zeitung'". *In MEW*, vol. 1, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen". *In MEW*, vol 1, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Der leitende Artikel in Nr. 179 der 'Kölnischen Zeitung'". *In MEW*, vol. 1, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz". *In MEW*, vol. 1, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". *In MEGA2* I.2, Berlim: Dietz, 1982.

_____, *M. an R.* [Marx a Ruge] [maio de 1843, sem data exata]. *In MEGA2*, I.2, Berlim: Dietz, 1982.

_____, "Zur Judenfrage". *In MEGA2* I.2, Berlim: Dietz, 1982.

_____, "Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie – Einleitung". *In MEGA2* I.2, Berlim: Dietz, 1982.

_____, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. *In MEGA2*, 1.2, Berlim: Dietz, 1982.

_____, "Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"*". In MEW*, vol. 1, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Aus Guillaume Prévost: Réflexions du traducteur sur le système de Ricardo". *In MEGA2*, IV.2, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Aus David Ricardo: Des principes de l'économie politique et de l'impôt". *In MEGA2*, IV.2, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Aus James Mill: Éléments d'économie politique". *In MEGA2*, IV.2, Berlim: Dietz, 1981.

_____, "Karl Marx an Ludwig Feuerbach, 11. August 1844". *In MEGA2*, III.1, Berlin: Dietz, 1975.

_____, "Destutt de Tracy. 'Elemens d'Idéologie'. IV et V parties, traité de la volonté et de ses effets". *In MEGA2*, IV.2, Berlim: Dietz, 1981.

_____, & ENGELS, F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*. *In MEW*, vol. 2, Berlim: Dietz, 1962.

_____, "Karl Marx an Heinrich Börnstein, Ende Dezember 1844 bis Anfang Januar 1845" [data não precisada]. *In MEGA2* III.1, Berlin: Dietz, 1975.

_____, *Über F. Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie“*. Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, caderno n. 3, Berlim: Dietz, 1972.

_____, "Ad Feuerbach". *In MEGA2* IV.3, Berlim: Dietz, 1998.

MARX, K.; ENGELS, F.; WEYDEMEYER, J., *Die Deutsche Ideologie*, *Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlim: Akademie, 2004.

MARX, K., & ENGELS, F., *Die Deutsche Ideologie*. *In MEW*, vol. 3, Berlim: Dietz, 1978.

_____, "Zirkular gegen Kriege". *In MEW*, vol. 4, Berlim: Dietz, 1977.

MARX, K., "Erklärung gegen Karl Grün". *In MEW*, vol. 4. Berlim: Dietz, 1977.

_____, *Das Elend der Philosophie*. *In MEW*, vol. 4, Berlim: Dietz, 1977.

_____, & ENGELS, F., *Manifest der Kommunistischen Partei. In MEW*, volume 4, Berlim: Dietz, 1977.

_____, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*. *In MEW*, vol. 7, Berlim: Dietz, 1960.

_____, "Marx an Joseph Weydemeyer, 5.März [1852]". *In MEW*, vol. 28, Berlim: Dietz, 1963.

_____, "Einleitung zu den 'Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie'". *In MEGA2*, II.1.1, Berlim: Dietz, 1976.

_____, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. *In MEGA2* II, 1.2, Berlim: Dietz, 1981.

_____, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. *In MEGA2*, II.2, Berlim: Dietz, 1980.

_____, *Theorien über den Mehrwert* [Vierter Band des 'Kapitals']. *In MEW,* Tomo 26.2, Berlim: Dietz, 1967.

_____, "Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation". *In MEW*, vol. 16, Berlim: Dietz, 1962.

_____, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie* [Livro Primeiro]. *In MEGA2* II.10, Berlim: Dietz, 1991.

_____, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie* [Livro Segundo]. *In MEGA2* II.13, Berlim: Akademie Verlag, 2008.

_____, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* [Kritik des Gothaer Programms]. *In MEW*, tomo 19, Berlim: Dietz, 1987.

_____, "Konspekt von Bakunins Buch 'Staatlichkeit und Anarchie'". *In* MEW, vol. 18, Berlim: Dietz, 1976.

_____, "À la rédaction de *Отечественные записки*". *In MEGA2*, 1.25, Berlim: Dietz, 1985.

_____, *Über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879-80*, editado por Hans-Peter Hastick, Frankfurt/Nova York: Campus, 1977.

_____, "Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'". *In MEW*, vol. 19, Berlim: Dietz, 1987.

Obras gerais:

ALTHUSSER, L., *Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

_____, "Resposta a John Lewis". *In* ALTHUSSER, L., *Posições*. Vol. I*,* Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____, "Observações sobre uma categoria: processo sem sujeito e sem fim(s)". *In* ALTHUSSER, L., *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____, *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974;

_____, "Sobre el pensamiento marxista". *In* ALTHUSSER, L.*, Para um materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002.

ANTUNES, J. & CONCEIÇÃO, G. H., "Questões acerca da chamada dialética da natureza". In *Educere et Educare*, v. 3, n. 6, jul.-dez. 2008.

ANTUNES, J., "A diferença entre *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* e *Verein* [Comunidade, Sociedade e Associação] em Marx". In *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS,* 2(3), 38 - 49, 2017. Acesso digital em <*https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/5471*2017> (consultado em 06/01/2021).

ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Vrin, 2000.

ARVON, H., "Une polémique inconnue: Marx et Stirner". *In Les temps modernes*, v. 7, 1951.

AUBENQUE, P., *Le Problème de L'Être Chez Aristote*, Paris: Quadrige/PUF, 1997 (3a Ed.).

BALIBAR, E., "As Ideologias pseudomarxistas da alienação". *In Cadernos Cemarx*, n. 7, Campinas: Unicamp: 2014.

BAUER, B., "Bruno Bauer an Karl Marx in Berlin. 5. April 1840". *In MEGA 2*, III.1, Berlim: Dietz, 1975.

_____. *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.* Leipzig: Wigand, 1841.

_____, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*. Braunschweig: Friedrich Otto, 1842, vol. 3.

_____[publicado anonimamente], "*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*". *In Wigand's Vierteljahrsschrift*, terceiro volume, Leipzig: Otto Wigand, setembro de 1845.

BEISER, F., *Late German Idealism, Trendelenburg and Lotze*, Londres: Oxford Univ. Press, 2013.

BENOIT, H., "A dialética hegeliana como superação da dialética platônica". In *Idéias*, IFCH-UNICAMP, n.1, jan./jun. 1994.

_____, "Metafísica e Política na *Ousía* Aristotélica", in *Revista Ideias*, Campinas: Editora do IFCH-UNICAMP, 2(2): 5-28, jul./dez., 1995.

_____, "Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*", *in Revista Crítica Marxista*, n. 3, São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____, "A luta de classes como fundamento da história", *in* TOLEDO, C. N de. (Org.). *Ensaios sobre o Manifesto comunista.* Campinas: Xamã/Editora da Unicamp, 1998.

_____, "Da dialética da natureza à derradeira estratégia política de Engels". *In* BOITO, A.; TOLEDO, C. (Orgs.). *A obra teórica de Marx, atualidade, problemas interpretações*. São Paulo: Xamã Editora, 2000.

_____, "Da lógica com um grande 'L' à lógica de *O Capital*. In BOITO, A; TOLEDO, C. N. *et all*. (Orgs.), *Marxismo e Ciências Humanas*, FAPESP/Cemarx, IFCH-UNICAMP, São Paulo, 2003.

_____, "As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética". *In Revista Idéias*, Campinas: Edit. do IFCH/UNICAMP, v. 1, pp. 113-130, 2004.

_____, "O *Programa de Transição* de Trotsky e a América". In *Crítica Marxista*, v. 18, São Paulo: Revan, 2004.

_____, "O conceito de transição de Marx ou receita do futuro". *In* GALVÃO, A. (Org.), *Marxismo, capitalismo, socialismo*. São Paulo: Xamã, 2008.

_____, "Marx e a antropologia", *in Revista Maisvalia*, vol. 4*,* São Paulo: Tykhe, 2009.

_____, *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.

_____, *A Odisseia de Platão*. São Paulo: Annablume, 2017.

BERTI, E., "Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkgaard", disponível digitalmente em <https://books.openedition.org/septentrion/53898>, acessado em 07/08/2020.

BLANK, D., & CARVER, T., *A Political History of the Editions of Marx and Engels's "German Ideology Manuscripts"*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2014.

_____, *Marx and Engels's "German Ideology" Manuscripts, Presentation and Analysis of the "Feuerbach Chapter"*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2014.

BRAVO, G. M., *Les socialistes avant Marx*. Paris: Maspero, 1970.

BRUHAT, J., *Marx/Engels*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1971.

COLE, G. D. H., *Socialist Thought – Volume I. The Forerunners, 1789 – 1850*, Londres: Macmillan & Co., 1953.

_____, *A History of Socialist Thought – volume II. Marxism and Anarchism, 1850–1890*, Londres: Macmillan & Co., 1954.

COLE, G. D. H., & FILSON, A. W., *British Working Class Movements, selected documents, 1789-1875*. Londres: Palgrave Macmillan, 1965.

DE MAN, H., *Der neu entdeckte Marx*. Edição bilíngue (alemão/francês). Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man: Genebra, 1980.

DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DILLENBURG, F., *Método dialético e política em Lukács*. Campinas: IFCH/Unicamp (dissertação de mestrado), 2006.

DRAPER, H., *Karl Marx's Theory of Revolution.* Volume 3, parte IV, capítulo 12, New York: Monthly Review Press, 1986.

ELBE, I., "Trabalho alienado e abstrato". *In* MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, São Paulo: Martin Claret, 2018.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles, A Plenitude como Horizonte do Ser.* São Paulo: Moderna, 1994.

FEUERBACH, L., "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand, 1846.

_____, "Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie", in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand, 1846.

_____, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand, 1846.

_____, *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2018.

_____, "Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'". *In Wigands Vierteljahrsschrift*, segundo volume, Leipzig: Otto Wigand, julho de 1845.

FOUGEYROLLAS, P., *Marx,* São Paulo: Ática, 1989.

FRAGA, P. D., "Edições básicas e traduções dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*". *In* MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2018.

HAYM, R., *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Georg Olms, 1962.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. Petropolis/ Bragança Paulista: Vozes/ Ed. Univ. São Francisco, 2008.

_____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. *In* HEGEL, G. W. F.*„ Werke*, vol. 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____, *Wissenschaft der Logik. In* HEGEL, G. W. F.*, Werke*, vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HEIDEGGER, M., "Die Zeit des Weltbildes (1938)". *In Gesamtausgabe*, vol. 5 (*Holzwege*, 1935-1946), Frankfurt-am-Main: V. Klostermann, p. 88.

HEINE, H, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, vol. 4, Berlim/Weimar: Aufbau, 1972.

_____, *Heine, hein? Poeta dos contrários*, trad. de André Vallias [ed. bilíngue], São Paulo: Perspectiva, 2011.

HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert*. Munique: Westfälisches Dampfboot, 1999.

_____, *Karl Marx e o Nascimento da Sociedade Moderna,* São Paulo: Boitempo, 2018.

HESS, M., *Die europäische Triarchie*. Leipzig: Wigand, 1841.

_____, "Moses Heß an Berthold Auerbach" [carta de setembro de 1841]. *In* HESS, M., *Briefwechsel*. Haia: Silberner, 1959.

_____, "Philosophie der That". *In* HERWEGH, G., *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, vol. 1, Zurique/Winterthur: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843.

_____, "Die Eine und ganze Freiheit". *In* HERWEGH, G., *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, vol. 1, Zurique/Winterthur: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843.

_____, "Socialismus und Communismus". *In* HERWEGH, G., *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, vol. 1, Zurique/Winterthur: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843.

_____, "Über das Geldwesen". *In* HESS, M., *Sozialistische Aufsätze, 1841–1847* (org. ZLOCISTI, Th.), Berlim: Welt, 1921.

_____, "Kommunistiches Bekenntniß in Fragen und Antworten". *In* PÜTTMANN, H., *Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform*, volume 2, Konstanz: Belle-Vue, 1846.

_____, *Die letzten Philosophen*. Darmstadt: Leske, junho de 1845.

_____, "Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris". In *Die Gesellschaft*, Colônia, setembro de 1846.

KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974.

LABICA, G., *As "Teses sobre Feuerbach", de Karl Marx*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LENIN, V., *Karl Marx (breve nota biográfica com uma exposição do marxismo)*. *In* LENIN, V., *Obras Escolhidas*, São Paulo: Alfa-Omega, 1986.

LOBKOWICZ, N., "Karl Marx and Max Stirner". *In* ADELMANN, F. J. (ed.), *Demythologizing Marxism*. The Boston College Studies in Philosophy, vol 2. Hague: Martinus Nijhoff, Netherlands, 1969.

LÖWY, M, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, São Paulo: Boitempo, 2012.

LUCRECIO, *De Rerum Natura.* João Pessoa: Ideia, 2016.

LUKÁCS, G., "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844", in *O Jovem Marx e outros escritos de Filosofia,* Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2009.

_____, *Pensamento vivido, autobiografia em diálogo.* São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

_____, "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem". *In Temas*, n. 4, trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Lech, 1978.

_____, *Para a Ontologia do Ser Social*. Obras de Georg Lukács, vol. 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.

_____, *Prolegômenos e Para a Ontologia do Ser Social*. Obras de Georg Lukács, vol. 13. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

MACKAY, J. H., *Max Stirner, His Life and His Work*. California: Peremptory Publications, 2005.

MANDEL, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx : de 1843 jusqu'à la rédaction du Capital*. Paris: Maspero, 1970.

MARIE, J.-J., "Riázanov, o dissidente vermelho". *In Cadernos do Movimento Operário*, n. 1, São Paulo: Sundermann, 2021.

MARQUES, S. C. M., "Questões filosóficas decorrentes das traduções das *Teses sobre Feuerbach*", *in Revista Crítica Marxista,* n. 35, São Paulo: Fund. Ed. UNESP, 2012.

MARX, Eleanor & AVELING, E., "Shelley's Socialism". *In Journeyman*, Londres, 1888.

MAYER, G. *Friedrich Engels – Biografia*, Mexico-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1978.

MCLELLAN, D., *The young hegelians and Karl Marx*. London/Melbourne/Toronto: McMillan*,* 1969.

_____, *Karl Marx, vida e pensamento,* Petrópolis: Vozes, 1990.

MEHRING, F., *Karl Marx*, *A História de sua Vida*, São Paulo: Sundermann, 2013.

MENESES, P., *Para ler a* Fenomenologia do Espírito *(roteiro)*. São Paulo: Loyola, 1992.

MÉSZÁROS, I., A *Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MOGGACH, D., *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2003.

MUSSE, R., "*Anti-Dühring* na gênese do marxismo". *In Revista Crítica Marxista*, n. 44. Campinas, 2017.

MUSTO, M., "Marx in Paris: Manuscripts and notebooks of 1844", disponível digitalmente em <https://www.marcellomusto.org/marx-in-paris-manuscripts-and-notebooks-of-1844/268#_ftnref1> (acesso em janeiro de 2021).

_____, "The myth of the young Marx in the interpretations of the economic and philosophic manuscripts of 1844", disponível digitalmente em <https://www.marcellomusto.org/the-myth-of-the-young-marx-in-the-interpretations-of-the-economic-and-philosophic-manuscripts-of-1844/403> (acesso em janeiro de 2021).

NETTO, J. P., *Karl Marx, uma biografia.* São Paulo: Boitempo, 2020.

PADIAL, R., "Marx e a posteridade do antigo conceito de Conselhos das 'Leis'". *In* BENOIT, H.; TARDIN, I.; SILVA, G. J.. (Org.). *Linguagem e Pensamento: dos antigos à posteridade*. São Paulo: Annablume, 2019.

_____, "Trabalho produtivo, trabalho estatal e privatização em Marx". *In* ANTUNES, J.; COSTA NETO, P. L.; MELO, R. P.; PRADO, C. (Orgs.). *Marx, marxismo e dialética.* 1ed. Curitiba: Brasil Publishing, 2020.

_____, "Como o Dezoito de Brumário completa o balanço da revolução de 1848?", *in* ANTUNES, J.; MELO, R. P.; PRADO, C. (Orgs.), *Bonapartismo, História e*

Revolução. Reflexões sobre O 18 de Brumário de Luís Bonaparte *de Karl Marx*. Uberlândia: Navegando, 2021.

PORTA, M. A. G., *"'Zurück zu Kant',* Adolf Tredenlenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea*"*, in *Revista Dois Pontos* [Depto. de Filos. UFPR e UFSCAR]*,* v. 2, n. 2, 2005

PROUDHON, P.-J., *O que é a propriedade? In* TEIXEIRA, A. (Org.), *Utópicos, Heréticos e Malditos, os precursores do pensamento social de nossa época*, Rio de Janeiro: Record, 2002.

RIAZANOV, D., *Marx et Engels,* Paris: Anthropos, 1967.

_____, *Manifiesto del Partido Comunista – Notas de D.I. Riazanov*, Cidade do México: Ediciones de Cultura Popular, 1978.

ROJAHN, J., "Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft. Der Fall Der Sogenannten 'Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte Aus Dem Jahre 1844'". In *International Review of Social History* (revista do Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis), vol. 28, 1, IISG: Amsterdam, abril de 1983.

ROSDOLSKY, R., *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx,* Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2011.

ROSEN, Zvi, *Bruno Bauer and Karl Marx*, *The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*. Haia: Martinus Nijhoff, 1977.

_____, *Moses Hess und Karl Marx, Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie.* Hamburg: Hans Christians, 1983.

ROSSI, M., *La genesis del materialismo historico / La izquierda hegeliana*, Madri/Roma: Alberto Corazón/Riuniti, 1971.

RUBEL, M. *Karl Marx: Ensayo de Biografia Intelectual*, Buenos Aires: RyR, 2012.

_____, *Crônica de Marx.* São Paulo: Ensaio, 1991.

RUBIN, I., *História do Pensamento Econômico.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

RUMJANZEWA, N., "Zur Veröffentlichung der Pariser Hefte von Karl Marx im Band IV/2 der MEGA". *In* Marx-Engels-Jahrbuch 3, Berlim: 1980.

SASS, H.-M., "Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach'". *In International Review of Social History*. Vol. XII, 1967, pp. 108–119.

SLAUGHTER, C., "Um homem para todas as circunstâncias: Lukács". *In* SLAUGHTER, C., *Marxismo, ideologia e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

SOUZA, J. C., *A Questão da Individualidade – A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*, Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.

STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgard: Reclam, 1991.

_____, *L'Unique e sa Propriété*, Paris: P.V. Stock, 1972.

_____, *The Ego and Its Own*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

_____ [publicado anonimamente], "Rezensenten Stirners" ["Resenhistas de Stirner"]. *In Wigands Vierteljahrsschrift*, terceiro vol., Leipzig: Otto Wigand, setembro de 1845.

TAUBERT, I., "Wie entstand die Deutsche Ideologie von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte". *In Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, n. 43, Trier, 1990.

TEIXEIRA, A. (Org.), *Utópicos, Heréticos e Malditos, os precursores do pensamento social de nossa época*, Rio de Janeiro: Record, 2002.

VAN DER LAAN, M., *O valor na ontologia lukácsiana: alcances e limites*. Campinas: Ed. IFCH/Unicamp [tese de doutorado], 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima, *Introdução ao Pensamento de Hegel*. Tomo I (A *Fenomenologia do Espírito* e seus antecedentes). São Paulo: Loyola/FAPEMIG, 2020.

VVAA, *The General Council of the First International, 1864-1866*. The London Conference – Minutes, Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1964.

WESTPHALEN, J., "Kurze Umrisse eines bewegten Lebens". *In* VVAA, *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*. Berlim: Dietz, 1964.

ZELENY, J., *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*. Barcelona/Buenos Aires/Mexico D. F.: Grijalbo, 1974.