

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO
Programa de Pós-Graduação em Direito

EDMUNDO BARBOZA FILHO

TRABALHO, SOCIABILIDADE E REVOLUÇÃO: A oposição entre cidade e campo
em *A ideologia alemã* de Marx e Engels

BELO HORIZONTE

2025

EDMUNDO BARBOZA FILHO

**TRABALHO, SOCIABILIDADE E REVOLUÇÃO: A oposição entre cidade e campo
em *A ideologia alemã* de Marx e Engels**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori.

BELO HORIZONTE

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

B239t Barboza Filho, Edmundo
Trabalho, sociabilidade e revolução [manuscrito]: a oposição entre cidade e campo em *A ideologia alemã* de Marx e Engels / Edmundo Barboza Filho. - 2025.
160 f.

Orientador: Vitor Bartoletti Sartori.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 150-160.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Marx, Karl, 1818-1883 - Teses. 3. Engels, Friedrich, 1820-1895 - Teses. I. Sartori, Vitor Bartoletti. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 335.51



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO EDMUNDO BARBOZA FILHO

Realizou-se, no dia 28 de fevereiro de 2025, às 14:00 horas, Plataforma Virtual, pela Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *TRABALHO, SOCIABILIDADE E REVOLUÇÃO: A oposição entre cidade e campo em A ideologia alemã de Marx e Engels*, apresentada por EDMUNDO BARBOZA FILHO, número de registro 2023660810, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Vitor Bartoletti Sartori - Orientador (UFMG), Prof(a). Ester Vaisman Chasin (UFMG), Prof(a). Leonardo Gomes de Deus (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

) Aprovada, tendo obtido a nota 97.

) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2025.

Prof(a). Vitor Bartoletti Sartori (Doutor) Nota: 100

Documento assinado digitalmente
gov.br VITOR BARTOLETTI SARTORI
Data: 28/02/2025 16:18:33-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Ester Vaisman Chasin (Doutora) Nota: 90

Documento assinado digitalmente
gov.br ESTER VAISMAN CHASIN
Data: 28/02/2025 16:39:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Leonardo Gomes de Deus (Doutor) Nota: 100

Documento assinado digitalmente
gov.br LEONARDO GOMES DE DEUS
Data: 28/02/2025 17:28:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Thaís e Ilse, gente com quem aprendi a amar e que sempre me deu apoio e confiança.

Agradeço ao Vitor, orientador e amigo, que me ensinou a ser pesquisador e sempre me incentivou. Foi uma grande felicidade aprender e evoluir até aqui ao seu lado, continuo torcendo pelo seu crescimento e aprendizado, assim como fez por mim.

Agradeço a todos os professores e professoras cujo contato colaborou em minha formação como pesquisador e acadêmico. Em especial, agradeço a Ester Vaisman, Leonardo Gomes de Deus, Ronaldo Vielmi Fortes, Gustavo Seferian, Marcelo Cattoni, Vera Cotrim, Marcello Musto e Terrell Carver.

Agradeço aos amigos que, perto ou longe, me impulsionam a ir em frente e são pessoas por quem cultivo muito carinho: Felipe, João, Lívia, Marcelo, Clara, Perdigão, Fernanda e Vincenzo.

Agradeço aos colegas da Assessoria Jurídica Universitária Popular (AJUP/UFMG), projeto lindo que sempre foi meu refúgio na faculdade de direito, que me ensinou sobre a importância da advocacia e da educação popular, ensinamentos que estarão sempre comigo.

Agradeço aos colegas do PPGD/UFMG com quem convivi nesses dois anos: Ugá, Lígia, Badô, Dani, Ana, Gabi, Gustavo, Laysa e Braguinha.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa e aos que, lá atrás, construíram comigo o Grupo de Estudos Marx como Crítico da Política, do Direito e do Estado; aos que construíram o Grupo de Estudos Marx, Mulheres e Lutas de Classe; e aos que constroem o atual Grupo de Estudos do Tinta Vermelha: Júlio, Lucas, Matheus, Lavínea, Marcelo, Parreira, Osvaldo, Thiago, Áurea, Ana Lívia, Felipe, Rayan, Gian e tantos outros.

Agradeço a Valdete, que me ajudou a reencontrar os caminhos e me conectar de novo comigo mesmo.

Agradeço aos colegas do grupo de leitura *Sagrada Família-Ideologia Alemã*, que foi essencial para o amadurecimento da minha pesquisa: Nádia, Palu e Gabriel.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento parcial da pesquisa.

Agradeço às plataformas *Anna's Archive*, *Library Genesis*, *Z-Lib*, *DuXiu* e *Sci-Hub*, que foram fundamentais ao acesso das fontes para o presente trabalho, que têm importância inestimável ao acesso livre e gratuito do conhecimento humano.

“Depois de pisarmos, por uns quantos dias, as pedras das ruas principais, depois de passar a custo pela multidão, entre as filas intermináveis de veículos e carroças, depois de visitar os ‘bairros de má fama’ desta metrópole – só então começamos a notar que esses londrinos tiveram de sacrificar a melhor parte de sua condição de homens para realizar todos esses milagres da civilização de que é pródiga a cidade, só então começamos a notar que mil forças neles latentes permaneceram inativas e foram asfixiadas para que só algumas pudessem desenvolver-se mais e multiplicar-se mediante a união com as de outros. Até mesmo a multidão que se movimenta pelas ruas tem qualquer coisa de repugnante, que revolta a natureza humana. Esses milhares de indivíduos, de todos os lugares e de todas as classes, que se apressam e se empurram, não serão *todos eles* seres humanos com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de serem felizes? E não deverão *todos eles*, enfim, procurar a felicidade pelos mesmos caminhos e com os mesmos meios?”

Friedrich Engels em *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

“Aqui bem distante um grande desgosto
sentindo no rosto meu pranto cair.
Sertão vazio é um reinado sem rei
teu nome gritarei pra cidade ouvir.
As grandes cidades sem agriculturas
e ninguém segura sua marcha-ré.
Querido sertão poderosa raiz
sem você meu país não aguenta de pé”

Tião Carreiro e Paraíso.

“Quando se aproximou, vendo a cidade, Jesus chorou sobre ela, dizendo: ‘Se também tu tivesses sabido neste dia os assuntos da paz! Mas agora isso foi ocultado dos teus olhos. Virão dias para ti, em que os teus inimigos te cercarão de trincheiras, te sitiarão e te apertarão de todos os lados; te esmagarão contra o solo, assim como aos teus filhos que estiverem dentro de ti, e não deixarão em ti pedra sobre pedra, por não teres reconhecido o tempo da tua visita’”

Lucas 19, 41-44.

RESUMO

Entre 1845 e 1847, Karl Marx e Friedrich Engels elaboram os manuscritos que o século XX iria chamar de *A ideologia alemã*. Como parte do projeto comum que levavam a cabo – a saber, o de acerto de contas com a filosofia neo-hegeliana –, elaboram um conjunto de manuscritos com uma intenção dupla: ao mesmo tempo em que refutam a possibilidade de que as mudanças no mundo pudessem ocorrer por meio de atos ideológicos – ou atos de consciência –, mobilizam diferentes categorias tomadas criticamente da economia-política à explicação da produção real da vida humana. Uma vez abandonados, nas palavras de Marx, à “crítica roedora dos ratos”, estes textos só foram conhecidos e interpretados pelos estudiosos mundo à fora mais de 80 anos depois da sua elaboração, consagrando uma leitura que via neles o desenvolvimento sistemático de um “materialismo histórico-dialético”. As considerações dos autores acerca da oposição entre cidade e campo, assim, longe de uma apreciação nos termos de uma tentativa de descortinar as condições reais de produção da vida humana material, foi entendida como parte de um sistema principiológico de análise da história humana. Na contramão da sistematização dos textos de Marx e Engels, o presente trabalho pretende abrir novos caminhos interpretativos acerca das considerações presentes em *A ideologia alemã*, tentando deixar claro nelas os nexos entre a oposição cidade-campo e as condições de produção da vida humana material. Por um lado, é uma primeira tentativa de leitura dos escritos de 1845-1847 que tem em consideração seu estatuto próprio e seu estado inacabado, por outro, é uma nova apreciação dos comentários interpretativos que deles se fez no século passado – em especial, dos de Henri Lefebvre a respeito da oposição campo-cidade.

Palavras-chave: Marx; Engels; Oposição cidade-campo

ABSTRACT

Between 1845 and 1847, Karl Marx and Friedrich Engels drafted the manuscripts that the 20th century would come to call *The German Ideology*. As part of their shared project – namely, to settle accounts with neo-Hegelian philosophy – they produced a set of manuscripts with a double intention: while refuting the possibility that changes in the world could occur through ideological acts – or acts of consciousness -, they also mobilize different categories taken critically from economic-politics to explain the real production of human life. Once abandoned, in Marx’s words, to the “gnawing criticism of the mice”, these texts were only known and interpreted by scholars worldwide more than 80 years after their creation, consecrating a reading that saw in them the systematic development of a “historical-dialectical materialism”. The author’s considerations regarding the opposition between city and countryside, thus, far from an assessment in terms of an attempt to uncover the real conditions of production of material human life, were understood by the scholars as part of an principiologic system of analysis of human history. Contrary to the systematization of Marx and Engels’s texts, this work aims to open new interpretative paths regarding the considerations present in *The German Ideology*, aiming to clarify the connections between the city-country opposition and the conditions of production of material human life. On one hand, it is a first attempt to read the writings of 1845-1847 while taking into account their specific status and their unfinished state; on the other, it is a new appreciation of the interpretative commentary made on them in the last century – in particular, the ones by Henri Lefebvre regarding the country-city opposition.

Keywords: Marx; Engels; city-country opposition

Sumário

1. INTRODUÇÃO	10
2. A IDEOLOGIA ALEMÃ: CONTEXTO INTELECTUAL, PUBLICAÇÃO E RECEPÇÃO.....	18
2.1 <i>A ideologia alemã</i> : o contexto de Marx e Engels.....	18
2.2 Publicação póstuma e a mitificação dos manuscritos	38
3. LEFEBVRE E A QUESTÃO DAS CIDADES	57
3.1 Lefebvre, a cidade e o urbano.....	61
3.2 A cidade como <i>Sujeito da história</i> : Lefebvre e a leitura especulativa.....	73
3.3 Lefebvre, a crítica da economia política e a crítica ao hegelianismo.....	82
4. UMA INTRODUÇÃO: CONTEXTO DOS ESCRITOS ANALISADOS E ABRANGÊNCIA HISTÓRICA DELES	86
5. OPOSIÇÃO ENTRE CIDADE E CAMPO EM <i>A IDEOLOGIA ALEMÃ</i>.....	101
5.1 O complexo da divisão do trabalho e a oposição entre cidade e campo	101
5.2 Desdobramentos histórico-econômicos da oposição entre cidade e campo	114
5.3 A sociabilidade: dinâmica de classes e o surgimento da política.....	128
5.4 A “revolução urbana” de Marx e Engels	141
6. CONCLUSÃO.....	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	159

1. INTRODUÇÃO

O que levou o pesquisador a ter com o tema da oposição entre cidade e campo em *A ideologia alemã* foi seu prévio contato com a *questão agrária* no debate brasileiro. O incômodo que isso o provocou vinha do fato de que, ainda que fossem figuras unânimes do ponto de vista da esquerda, as considerações de Marx e Engels dificilmente eram trazidas pelos teóricos marxistas deste campo senão de maneiras extremamente sistemáticas e/ou sem citações explícitas (Cf. BRANDÃO, 2006; SODRÉ, 1968; PRADO JR., 1979; GADELHA, 1989). Oposta a essa *questão agrária*, há outro debate que também amontoa intelectuais de esquerda: uma – digamos assim – “questão urbana”, que tem como objeto a expansão do espaço urbano e seus efeitos na sociabilidade (Cf. CASTELLS, 1983; DAVIS, 2006; FERRO, 2006; HARVEY, 2005; MARICATO, 2002; TOPALOV, 1984; WILLIAMS, 1975), também alheia às questões trazidas anteriormente por Marx e Engels¹, elaborando de forma independente seus próprios caminhos e análises. Ao se deparar diretamente com o texto dos autores alemães, percebeu-se que havia ali muitas reflexões interessantes a respeito da relação entre o campo e a cidade e que, contudo, ainda careciam de comentários e explicações. O presente trabalho não ajudou o pesquisador a compreender por que Marx e Engels foram deixados de lado em discussões como essas. É importante deixar claro que são totalmente válidas e necessárias as discussões que se desdobraram independentemente dos autores alemães, a única dúvida latente é apenas se isso se deu de forma deliberada ou não – ou seja, se as considerações dos autores alemães não abriam caminhos para os teóricos posteriores ou se há uma incompatibilidade não anunciada entre Marx, Engels e os temas e discussões elencadas pelos teóricos mais recentes. Ainda que essas questões fiquem até o fim sem resposta, suscitou no pesquisador o desejo de analisar detidamente os textos de Marx e Engels e lançar luz sobre as contribuições deles que foram até agora negligenciadas.

Ao menos desde que assumiram posturas abertamente comunistas – Rjazanov indica que isso teria ocorrido entre 1842 e 1843 para ambos (RJAZANOV, 1927, p. 43) -, Marx e Engels ressaltaram ao longo de toda sua vida a necessidade da superação da oposição entre a cidade e o campo. Por exemplo: em *A ideologia alemã* (1845-1847²), quando é dito que a

¹ A exceção entre estes intelectuais é Henri Lefebvre, de quem falaremos à frente e com quem teremos diálogo no presente trabalho.

² Ainda que o próprio Engels tenha se referido a estes textos como “velho manuscrito de 1845-1846” (ENGELS, 2012, p. 132), há controvérsia em questão das datas: há fontes que indicam que todo o material de *A ideologia alemã* estava pronto por volta de março de 1846 (GOLOWINA, 1980, p. 265), junho de 1846 (BLANK; CARVER, 2014, p. 94) e meados de 1847 (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 38). A análise das cartas do próprio Engels indica que em janeiro de 1847 ele ainda pretendia “revisar o artigo de [Karl] Grün sobre Goethe, reduzindo ele para

superação dessa oposição é “uma das primeiras condições da comunidade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52); no *Manifesto comunista* (1848), quando uma das medidas revolucionárias é a “abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país” (MARX; ENGELS, 1998, p. 58); em *O capital I* (1867), quando a oposição entre campo e cidade no sistema capitalista é fortemente responsável pela destruição tanto da saúde física dos trabalhadores urbanos quanto da vida espiritual dos trabalhadores rurais (MARX, 2017, p. 572-573); em *Sobre a questão da moradia* (1872-1873), quando a supressão do antagonismo entre cidade e campo é essencial para a solução da questão da escassez de moradia na Alemanha (ENGELS, 2015, p. 56).

Assim sendo, a reiterada posição dos autores ganhou, ao longo de suas vidas, diferentes exposições nos mais diversos contextos e desdobramentos. Se delimitamos nossa exposição à *Ideologia alemã*, isso se dá por duas razões: 1) certamente não seria possível abarcar toda a obra dos autores, sendo ela vasta e diversa; 2) em *A ideologia alemã*, comparada a outros textos deles, temos uma quantidade abundante de considerações contundentes a respeito da oposição entre cidade e campo. Por exemplo, lá temos que: “a oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52), de tal maneira que é preciso esclarecer esse nexos inseparável da oposição com a propriedade privada; “[a oposição entre cidade e campo] é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada a ele imposta” (Idem), que nos fornece a tarefa de esclarecer a relação entre a cidade, o campo e a divisão do trabalho, pois essa relação molda, de fato, a sociabilidade e o desenvolvimento pessoal dos indivíduos que neles vivem – “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (Idem). Logo, encontraremos nos manuscritos de 1845-1847 a relação entre cidade e campo diretamente interligada com – nas palavras de Lukács – “as categorias da produção e da reprodução da vida humana” (LUKÁCS, 2012, p. 284-285), o que lhe expõe tanto o nexos causal quanto os seus efeitos à sociabilidade humana.

Porém, assim como há numerosas passagens interessantes a respeito da oposição entre cidade e campo, também temos diversos contextos dos quais o sentido delas é extraído. Ou seja, ao olhar com atenção o “livro” que hoje chamamos de *A ideologia alemã*, percebemos que se trata de diversos rascunhos e manuscritos de Marx e Engels elaborados em Bruxelas entre 1845

meia/um quarto de página e adaptando ele para nossa publicação [*A ideologia alemã*], se você estiver de acordo” (Carta de Engels a Marx, de 15 de janeiro de 1847. MARX; ENGELS, 1979, p. 83); assim sendo, este trabalho considerará que os autores trabalharam nos manuscritos entre 1845 e 1847.

e 1847 que vieram a ser publicados postumamente. Tal fato acrescenta um grau de dificuldade à nossa tarefa pois exige atenção aos diferentes escritos, sempre verificando se a exposição presente neles de fato complementa a dos outros, exigindo juntamente a contextualização da discussão à qual eles se referem – quando for possível fazê-lo.

Não podemos deixar passar o fato de que, embora tal postura diante dos manuscritos e rascunhos de Marx e Engels pareça óbvia, nem sempre ela foi possível. Olhando para a história de publicação dos textos que conhecemos hoje como *A ideologia alemã*, acabamos por perceber que o projeto editorial que os publicou pela primeira vez – entre os anos 1920 e 1930, na União Soviética (URSS) - manipulou os textos a dar-lhes uma “forma acabada” – sendo eles, até hoje, em muitos casos, publicados segundo essa mesma ordenação (Cf. MARX; ENGELS, 1970; MARX; ENGELS, 1976; MARX; ENGELS, 1978; MARX; ENGELS, 1986; MARX; ENGELS, 2002). Mais claramente, como o atual editor da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Gerald Hubmann, bem indica, essa primeira edição foi marcada por uma grande interferência no processo editorial: “os editores diziam: ‘nós queremos terminar aquilo que Marx e Engels não puderam mais fazer’” (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 40). As primeiras publicações desses textos de Marx e Engels, assim, foram marcadas por um projeto editorial que arbitrariamente ordenou os rascunhos e deu-lhes a aparência de uma “obra terminada”. É claro que os editores só foram capazes de fazê-lo a partir de uma interpretação própria dos escritos, guiada pela certeza de que ali Marx e Engels pretendiam desenvolver os fundamentos de um “materialismo histórico-dialético” (Cf. HUBMANN, 2012). Essa visão de *A ideologia alemã* como uma obra acabada e como fundadora do materialismo histórico-dialético certamente contaminou a recepção e os comentários que se fizeram dela ao longo de todo o século XX (Cf. MANDEL, 1968, p. 38; RUBEL, 2011, p. 139; ALTHUSSER, 2015, p. 23-24; MCLELLAN, 1973, p. 151). Será preciso, futuramente, fazer juízo a respeito da adequação desse “materialismo” aos textos em questão, mas por ora nos importa observar que o acesso aos textos de Marx e Engels em seu caráter inacabado – com os rascunhos e manuscritos devidamente separados de uma “exposição contínua” – só se tornou possível recentemente, com o novo projeto editorial da MEGA (MEGA²)³.

Que apenas no século XXI os textos de Marx e Engels possam vir a ser conhecidos em sua própria consistência autossignificativa - quase 100 anos após a primeira publicação -, é o

³ A edição com os textos devidamente separados foi publicada pelo projeto MEGA na editora *De Gruyter* (MARX; ENGELS, 2017). No trabalho, utilizaremos predominantemente a tradução para português da editora *Boitempo*, que tem igualmente o cuidado de indicar as quebras e contextos – quando há – dos rascunhos e manuscritos (MARX; ENGELS, 2011).

que nos depara com o fato de que a questão cidade-campo desenvolvida neles – objeto do presente trabalho -, até onde temos notícia, não foi ainda hoje conhecida ou comentada como uma questão alheia ao tal “materialismo histórico-dialético”. Nas edições tradicionais de *A ideologia alemã*, as principais considerações de Marx e Engels acerca do tema encontram-se em um capítulo fictício chamado “I. Feuerbach”⁴, sob o também inventado subtítulo “A base real da ideologia” [*Die wirkliche Basis der Ideologie*] (MARX; ENGELS, 1970, p. 39). Nesse sentido, parte considerável das passagens e trechos que utilizaremos no presente trabalho supostamente faria parte de uma exposição contra Ludwig Feuerbach, com o objetivo de explicar uma relação entre infraestrutura e superestrutura, entre uma base material efetiva da produção e a “ideologia”, trazendo de forma clara os fundamentos do materialismo histórico-dialético. Esse fato impôs ao presente trabalho mais uma tarefa: a de contextualizar corretamente os escritos e as discussões a que eles se referem. Por essa razão, o pesquisador gastou algumas páginas a comentar o histórico de publicação e recepção dos textos, bem como a contextualizar intelectualmente Marx e Engels à época desses manuscritos. Na ocasião, foi preciso demonstrar que o pensamento marx-engelsiano passou por um processo de sistematização entre os séculos XIX e XX, que culminou na editoração, publicação e recepção dos textos de 1845-1847 em direção a esse materialismo que foi atribuído aos autores. Só assim se tornaria possível compreender por que, no presente trabalho, fazemos uma leitura desses textos que se afasta daquela já consolidada.

Embora nos manuscritos eles não tenham utilizado, em nenhum momento, o termo *materialismo histórico* – e, no caso de Marx, ele nunca o tenha utilizado em toda a vida -, vale adiantar que *A ideologia alemã* traz, sim, diversas considerações acerca de uma “concepção de história” levantada pelos autores. Essa concepção, não exatamente contraposta a Feuerbach nem tomada dele, é apresentada no contexto das discussões contra os neo-hegelianos – em especial, contra Bruno Bauer e Max Stirner. Como o Marx de 1859 narrou retrospectivamente em um prefácio, a escrita de *A ideologia alemã* (1845-1847) serviu ao propósito de “acertar as contas” (MARX, 2008, p. 49) com a sua – e a de Engels – antiga consciência filosófica. A concepção de história dos autores, logo, contrapõe-se à dos ideólogos alemães na medida em

⁴ Como veremos à frente, esse capítulo teria sido criado pelos editores no primeiro projeto de publicação, inferindo que diversos manuscritos seriam partes dele. Como os atuais editores do projeto MEGA indicam, a maior parte desses textos tem outros contextos originários: “Dois terços das páginas transmitidas do manuscrito de Feuerbach se originaram do embate com Stirner. Nosso trabalho editorial demonstrou até mesmo que o texto sobre Feuerbach não é propriamente um texto próprio e genuíno, que teria sido escrito no debate com Feuerbach; mas, de longe, a maior parte desses textos surge do desdobramento de outros manuscritos e até mesmo de outros contextos conceituais. (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 30-31).

que não explica a práxis partindo da ideia, mas, sim, explica “as formações ideais a partir da práxis material”, chegando, com isso, à conclusão de que “todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na ‘autoconsciência’ ou sua transformação em ‘fantasma’, ‘espectro’, ‘visões’ etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas” (MARX; ENGELS, 2011, p. 42-43). O que está em jogo aqui é a concepção de Marx e Engels, segundo a qual não se pode conceber uma interpretação da história como um processo de desenvolvimento da consciência, do qual as relações sociais derivariam. A posição que os autores vinham sustentando desde 1843-1844⁵ é que, na verdade, a consciência é o verdadeiro elemento determinado desse processo - a partir de relações sociais reais e práticas. Portanto, o “materialismo histórico” deles não é exatamente uma aplicação de certos princípios racionais ao estudo da vida social e dos fenômenos da vida em sociedade, como os comentadores entenderam no século XX – por exemplo: “Materialismo histórico é a extensão dos princípios do materialismo dialético ao estudo da vida social, uma aplicação dos princípios do materialismo dialético para os fenômenos da vida da sociedade, para o estudo da sociedade e da sua história” (STALIN, 1969, p. 5) -, sendo melhor compreendido como o arremate das posições neo-hegelianas, ao tentar comprovar a existência concreta e a evolução empírica das relações sociais.

Ao tentar demonstrar esse fato, os autores fornecem-nos um bom resumo de sua concepção de história. É no sentido anunciado nessa passagem que compreendemos o procedimento expositivo de *A ideologia alemã*:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil⁶ em seus diferentes estágios, como fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). (Ibid., p. 42).

Numa exposição que se pretende fiel representante do real efetivo, os autores partem das condições de produção da vida material imediata, conectadas à forma de intercâmbio a ela correspondente, explicando, a partir delas, o surgimento das criações teóricas e formas de

⁵ Ver, por exemplo, *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010b) e *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2013).

⁶ O termo em alemão *bürgerliche Gesellschaft* inclui tanto o sentido de *sociedade civil*, termo que o tradutor adotou, quanto o sentido de *sociedade burguesa*. Mantendo nas citações a integridade das traduções presentes nos exemplares publicados, mas partindo da leitura que entende que as duas traduções complementam o sentido do termo em alemão, utilizarei apenas a tradução sociedade civil-burguesa.

consciência. Ou seja, parte-se das condições segundo as quais os homens produzem sua vida, entendendo como estas determinam diretamente toda a sociabilidade delas derivada – inclusive as formas ideais.

Acreditamos que tal procedimento se mostra adequado à maneira pela qual a oposição entre cidade e campo é apresentada nos textos: tal oposição é expressão do desenvolvimento da divisão do trabalho – “a maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (Ibid., p. 52) -, que influencia a disposição dos indivíduos e dos instrumentos de produção – “aqui [, na oposição entre cidade e campo,] se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção” (Idem) -, que afeta o livre desenvolvimento humano dos indivíduos e os coloca em oposição – “é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (Idem). Quando os autores fazem uma exposição histórica a respeito da relação entre campo e cidade, portanto, o que está em foco são as condições de produção e o desenvolvimento das forças produtivas, que determinam as organizações do trabalho e os limites colocados à própria sociabilidade em questão.

O tratamento dado por Marx e Engels à oposição entre cidade e campo, então, é capaz de expor tanto a relação dessa oposição com a estrutura produtiva da sociedade quanto seus efeitos sobre a sociabilidade e suas potencialidades. Ou seja, os autores nos mostram o quanto essa oposição expressa a organização dos indivíduos na divisão do trabalho, tendo em vista que essa mesma forma de organização - em cada momento histórico - estabelece um conjunto de relações sociais que os indivíduos adquirem independentemente de sua vontade. A união deles na divisão do trabalho, assim, é involuntária, quadro que só poderá ser revertido caso superem as limitações impostas pelas forças produtivas. O presente trabalho, portanto, divide a apresentação da oposição entre cidade e campo de forma a contemplar todos esses momentos: sua manifestação na divisão do trabalho, seus desdobramentos histórico-econômicos, seus efeitos a sociabilidade e sua superação revolucionária.

Diante do próprio histórico de leitura dos textos de Marx e Engels ao qual o presente trabalho se contrapõe - ou seja, diante da sistematização dessa obra na direção de um “materialismo histórico-dialético” -, faz-se necessária uma análise dos textos que os encare em sua própria consistência autossignificativa. Assim, a leitura que se faz dos manuscritos de Marx e Engels de 1845-1847 neste trabalho deve assumir o compromisso de questionar o estatuto do

texto que está sendo analisado, estando subordinada ao sentido nele existente objetivamente (FORTES; VAISMAN, 2020, p. XII), buscando em sua tessitura interna a gênese social e seus possíveis pontos de contradição. Decerto, falamos da análise imanente (Cf. CHASIN, 2009). Tal compromisso - que se toma em respeito à gênese, estrutura e função nos textos - não permite deixar de lado os aspectos mais incômodos e revolucionários de Marx e de Engels, evitando também recair em comentários mais ou menos destros pelos quais rotineiramente se abordam seus discursos (Ibid., p. 25).

Ainda que no início tenhamos indicado diversos autores que desenvolveram teoricamente a questão entre cidade e campo em perspectiva marxista - sem, contudo, terem propriamente com Marx e Engels -, é preciso dizer que há apenas um que escreveu a respeito das considerações dos autores alemães: Henri Lefebvre. O autor francês se mostra figura incontornável para o presente trabalho não só por ser o único - que pudemos encontrar - a comentar os textos de Marx e Engels sob a perspectiva da oposição entre cidade e campo, mas também por sua grande relevância acadêmica, uma vez que sua obra é ainda hoje bastante discutida nas universidades brasileiras, especialmente no campo da Geografia (Cf. ALVAREZ, 2019; CARLOS, 2020; COELHO, 2017; PÁDUA, 2019; VOLOCHKO, 2019; FURTADO, 2014; VELOSO, 2015; DOMINGUES, 2016). A leitura lefebvriana sobre o tema é, portanto, predominante. Assim, dedicaremos algumas páginas à apresentação da concepção de Lefebvre, ressaltando também, na análise do texto marx-engelsiano, nossos pontos de concordância e discordância com o francês. Vale notar que o próprio Lefebvre também teve sua leitura afetada pelos processos de sistematização da obra de Marx e Engels, tendo lido *A ideologia alemã* da perspectiva de uma “obra acabada”⁷, fato que eventualmente o colocará em rota de colisão com a leitura que nos propusemos a fazer.

O trabalho está assim dividido: o primeiro capítulo se dedica à apresentação do contexto intelectual dos autores e do processo de publicação e recepção de *A ideologia alemã*; o segundo se dedica à apresentação da leitura lefebvriana sobre o tema da oposição entre cidade e campo; o terceiro se dedica a uma contextualização dos principais textos e rascunhos utilizados de *A ideologia alemã*; o quarto se dedica à análise dos textos de Marx e Engels de 1845-1847 da

⁷ Como veremos, ele mesmo manifesta sua dificuldade de leitura a respeito de *A ideologia alemã*, acreditando que o texto teria sido ordenado de forma confusa por Marx e Engels: “Esse texto retoma o texto anterior sobre a cidade, mas num nível mais elevado. Entre os dois, o que existe? Esboços referentes ao desenvolvimento histórico e sua riqueza, esboços em si mesmos, ricos em fórmulas estimulantes, mas que misturam ideias tomadas de todas as épocas, desde as origens até a revolução total. Como se está longe, ainda que se volte aqui e ali, ao que serve de pretexto e que fornece seu título à argumentação: Feuerbach! Que enorme confusão, na qual gerações de exegetas tentarão introduzir ordem, método, rigor, contentando-se, entretanto, em extrair dessa fonte algumas citações, sempre as mesmas...” (LEFEBVRE, 2001, p. 48).

perspectiva da oposição entre cidade e campo; o quinto se dedica à apresentação das conclusões alcançadas.

2. A IDEOLOGIA ALEMÃ: CONTEXTO INTELECTUAL, PUBLICAÇÃO E RECEPÇÃO

2.1 A ideologia alemã: o contexto de Marx e Engels

A assim conhecida *Ideologia alemã* se constitui de um conjunto de manuscritos redigidos por Marx e Engels⁸ entre 1845 e 1847⁹, durante suas estadias em Bruxelas, que só chegaram a ser publicados – de forma completa – após a morte dos autores. Além da inserção que esses textos têm no debate filosófico alemão de seu tempo – no qual a postura polemista é marca dos autores -, há também um propósito de autoesclarecimento em escrevê-los. Marx revela isso em um prefácio futuro, de 1859, para sua *Contribuição à crítica da economia política*:

E quando, na primavera de 1845, ele [Engels] também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito [*A ideologia alemã*], dois grossos volumes em oitavo, já se encontrava há muito tempo em mãos do editor na Westphalia, quando nos advertiram que uma mudança de circunstâncias criava obstáculos à impressão¹⁰. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer. (MARX, 2008, p. 49).

Ainda na esteira dos escritos que fizeram até 1844, a exemplo dos artigos publicados nos *Anais Franco-Alemães* (onde constam *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução e Sobre a Questão Judaica*, de Marx, e *Esboço para uma crítica da economia política*, de

8 Em uma carta de agosto de 1846 ao editor Carl Friedrich Julius Leske, Marx atribui os escritos como sendo “meus, de Engels e de [Moses] Hess” (MARX; ENGELS, 1979, p. 23). Há, porém, textos presentes na assim conhecida *Ideologia alemã* que são hoje atribuídos não só a Moses Hess (1812-1875), mas a figuras como Joseph Weydemeyer (1818-1866) e a Roland Daniels (1819-1855); também correspondentes e colaboradores de Marx e de Engels à época (Cf. BLANK; CARVER, 2014). Para todos os fins, no presente trabalho estaremos lidando apenas com aqueles que são de autoria conhecida de Marx e de Engels.

9 Ver nota 2

10 Pelas cartas de Marx e Engels, podemos identificar menções aos vestefalianos Julius Meyer e Rudolph Rempel, que teriam assumido o compromisso de publicação de *A ideologia alemã*, por mediação de Moses Hess e Joseph Arnold Weydemeyer. O processo frustrado, até a recusa definitiva dos editores, se encontra narrada em carta de Marx ao editor Carl Friedrich Julius Leske (1 de agosto de 1846). A narração de Marx acrescenta um elemento não presente em nenhuma das outras cartas: o de que os editores vestefalianos publicariam a *Crítica da economia [Kritik der Politik und National-Ökonomie]* que Marx havia prometido a Leske e se demorava a entregar: “... alguns capitalistas alemães haviam concordado na edição de vários escritos de Engels, de Hess e meus. Deram-me, inclusive, a esperança de uma edição maior e, de toda maneira, que não seria molestada por nenhuma ação do tipo policial. Por meio de um amigo [Weydemeyer] desses senhores, praticamente me garantiram a publicação da minha *Crítica da economia*. Este amigo permaneceu em Bruxelas até maio com a finalidade de passar, com toda a segurança, para o outro lado da fronteira, o manuscrito do primeiro volume da publicação de cuja redação me ocupo e na qual colabora Engels etc. Uma vez na Alemanha, ele deveria escrever-me com a resposta conclusiva sobre se aceitavam ou não editar a *Crítica da economia*. Não recebemos notícia alguma ou apenas notícias imprecisas; e depois que enviamos à Alemanha a maior parte do manuscrito do segundo volume para esta publicação, aqueles senhores escreveram por fim, há muito pouco tempo, que, como consequência do investimento de seu capital em outro negócio, já não havia mais nada a fazer nesta questão” (MARX; ENGELS, 2020, p. 47-48). Ver, também, a carta de Julius Meyer a Karl Marx e Friedrich Engels de 9 de julho de 1846 (MARX; ENGELS, 1979, p. 243-244).

Engels) e do livro *A sagrada família* – em coautoria –, Marx e Engels delineiam suas críticas àquela que era, até então, “a mais recente filosofia alemã”. Nessa empreitada de Bruxelas, encontram interlocução em Ludwig Feuerbach¹¹, Max Stirner¹², Bruno Bauer¹³ e nos assim chamados “socialistas verdadeiros”, como Karl Grün¹⁴ e Georg Kuhlmann¹⁵. É, portanto, marca dessa época que os autores estivessem inseridos em discussões intelectuais que atravessam a literatura, o movimento socialista, a economia política e o legado filosófico deixado por Hegel.

Quanto a esse último, vale esclarecer que o acerto de contas com ele é o principal produto do afã de Marx e Engels em Bruxelas. Como Marx mesmo descreveu posteriormente – em 1859, no prefácio que há pouco citamos –, os manuscritos destacam o contraste entre a filosofia hegeliana e suas próprias maneiras de ver (Idem). As considerações sobre Hegel propriamente, porém, não aparecem senão em meio à crítica da apropriação que “a mais recente filosofia alemã” havia feito dele até então. Assim como podemos encontrar no manuscrito que foi posteriormente conhecido como “I. Feuerbach”¹⁶, a postura dos neo-hegelianos que enseja a crítica de nossos autores é a de que, por mais que cada um deles afirme ter superado Hegel, “suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros” (MARX; ENGELS, 2011, p. 83). A apropriação unilateral que fazem deixa claro que os contemporâneos de Marx não ultrapassam o autor de *Fenomenologia do espírito*, na medida em que sequer conseguem se colocar fora do próprio sistema filosófico hegeliano, fator este que é demonstrado exaustivamente em *A ideologia alemã*. Contra toda essa filosofia alemã, inclusive a de Hegel, podemos dizer – em linhas muito gerais – que o ponto de partida do acerto de contas de Marx e Engels não é aquilo “que os homens dizem, imaginam ou representam [...] para, a partir daí, chegar aos homens de carne osso”, mas sim que “parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo

11 Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872): filósofo materialista alemão, ex-aluno de Hegel.

12 Johann Kaspar Schmidt [Max Stirner] (1806-1856): filósofo pós-hegeliano, referência do anarquismo individualista, junto com Marx participou do grupo dos hegelianos de esquerda.

13 Bruno Bauer (1809-1882): filósofo e teólogo alemão, ex-aluno de Hegel e professor das universidades de Berlim e Bonn. Foi grande incentivador dos estudos de Marx à época de sua tese doutoral, apresentada em 1841.

14 Karl Theodor Ferdinand Grün (1817-1887): jornalista, filósofo, teórico político e socialista alemão. Participou do grupo dos hegelianos de esquerda e se associou aos assim chamados “socialistas verdadeiros”.

15 Johannes Georg Kuhlmann (1812-1876): agitador político e informante a serviço do Ministro von Metternich da Áustria. Influente no movimento dos “socialistas verdadeiros”.

16 Como se verá melhor à frente, a história de publicação póstuma destes manuscritos revela a tentativa de construção de um capítulo direcionado a Feuerbach que não faz jus a seu conteúdo real: “O conteúdo do capítulo postumamente publicado ‘I. Feuerbach’, como conhecemos, não é realmente sobre Feuerbach” (CARVER, 2019, p. 140).

de vida” (Ibid., p. 94). O que está colocado em xeque, portanto, é o principal pressuposto da filosofia idealista, que aqui vê o pensamento e as ideias serem transferidos do posto de determinantes da vida humana material para o de determinados por ela.

Inseridos no debate alemão, torna-se inescapável para nossos autores a constatação de que seus interlocutores conseguem tomar parte da atualidade apenas por meio da especulação filosófica: o atraso no desenvolvimento capitalista alemão toma a dianteira, erguendo-se ao seu lado uma classe de intelectuais que percebe as pautas do dia de maneira maljeitosa: o Estado e as pautas políticas são compreendidos como ausentes de suas bases reais, emergindo apenas enquanto representações na consciência – o que reflete, desde já, a falta de um horizonte concreto de realização dessas esferas. “A filosofia hegeliana da história é a última consequência [...] de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros” (Ibid., p. 44). Desde 1843 – em seu estudo crítico contra a *Filosofia do Direito* de Hegel - Marx já afirmava que, para esses filósofos neo-hegelianos, toda crítica tinha como fundamento a crítica religiosa - ou a crítica das representações religiosas -, de tal maneira que a tarefa imediata da filosofia era o desmascaramento dessas formas “sagradas” de autoestranhamento humano, anunciando, desde já o terreno no qual ele pretendia se colocar: “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 151-152). Ou seja, ficou assim enunciada a posição crítica de Marx, que já demonstrava descrença na realização de uma certa essência humana dada pelo fantástico: para ele, “o homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade” (Idem), que se defronta com a religião como sua própria criação. Criticando essa noção fantasiosa da essência humana, descobre-se que “a essência humana não possui uma realidade verdadeira” (Idem); constatação que serve tanto como convite ao desmascaramento dessa visão religiosa do mundo – voltando-se criticamente às esferas criadoras dessas ilusões: a saber, a política e o direito - quanto à constatação de que a miséria do homem, denunciada pela religião, tem raízes no próprio homem e em suas condições de vida, não na esfera religiosa. Em 1845-1847 não é diferente quando, naquele manuscrito que ficou conhecido como *Prólogo [Vorrede]* de *A ideologia alemã*, Marx diz:

O primeiro volume desta obra tem o objetivo de desmascarar esses cordeiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos, de mostrar como eles apenas repetem filosoficamente os balidos das representações dos burgueses alemães e de como as bravatas desses intérpretes filosóficos apenas espelham a miséria da real situação alemã. Ela tem o objetivo de ridicularizar e desacreditar a batalha filosófica com as sombras da realidade, batalha que tanto convém ao sonhador e sonolento povo alemão. (MARX; ENGELS, 2011, p. 523)

A ridicularização e o desmascaramento são, portanto, elementos intencionais e importantes do projeto que Marx e Engels levavam a cabo, fator este que, contudo, não exclui o rigor com o qual as discussões são travadas, o que se pode notar pela vasta bibliografia da qual os autores lançam mão¹⁷. De outro lado, há um diagnóstico muito importante quanto aos intérpretes filosóficos com quem dialogam: o de que as posições deles têm limitações facilmente observáveis, dadas pelo contexto social alemão. Seguem alguns dos vários momentos em que esse fato é apontado pelos autores:

É claro que na Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm de ser combatidos. Mas essa luta tem importância meramente local. (Ibid., p. 29-30).

Mas é claro, também, que na Alemanha é impossível escrever tal história, pois aos alemães faltam não apenas a capacidade de concepção e o material, como também a “certeza sensível”, e do outro lado do Reno não se pode obter experiência alguma sobre essas coisas, pois ali já não ocorre mais nenhuma história. (Ibid., p. 34)

Toda essa concepção de história, bem como sua dissolução e os escrúpulos e dúvidas que dela derivam, é um assunto meramente *nacional* dos alemães e tem apenas interesse local para a Alemanha... (Ibid., p. 44).

O burguês francês ou inglês reclama da falta de *débouchés*, de crises econômicas, do pânico da bolsa de valores, da conjuntura política atual etc.; o pequeno-burguês alemão, cuja participação ativa no movimento burguês foi meramente ideal e que, de resto, não oferece no mercado mais do que a sua própria pele, concebe a sua própria causa simplesmente como “a boa causa”, a “causa da liberdade, da verdade, da humanidade” etc. (Ibid., p. 123).

A chave para a crítica de São Max [Max Stirner] e de seus predecessores ao liberalismo é a história da burguesia alemã. [...]. A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter “boa vontade”. (Ibid., p. 192-193).

Da mesma forma, a fixação ou não das ideias depende da forma que assumem as condições reais e a possibilidade oferecida por elas ao desenvolvimento de cada indivíduo – como, por exemplo, as ideias fixas dos filósofos alemães, essas “vítimas da sociedade” *qui nous font pitié* [que nos infundem piedade] são inseparáveis das condições alemãs. (Ibid., p. 249).

Os alemães ainda não dispunham de relações de classe já constituídas, como os ingleses e franceses. Em consequência disso, os comunistas alemães só podiam obter a base de seu sistema a partir das relações do estamento do qual provinham. Em consequência, é perfeitamente natural que o único sistema comunista alemão hoje existente tenha sido uma reprodução das ideias francesas no interior da cosmovisão limitada pelas acanhadas relações manufatureiras. (Ibid., p. 445).

Marx e Engels enxergam dois principais pontos, diretamente relacionados, quanto às posições comuns da “mais recente filosofia alemã” de seu tempo: 1) que os intelectuais alemães se embaraçam ao tomar parte do debate sobre história, Estado e política, uma vez que suas

17 Dentre outros, encontramos referências a historiadores como Amans-Alexis Monteil, Frederick Morton Eden, François Guizot, John Wade, J. Aikin, Louis Blanc e a economistas como Adam Smith, David Ricardo, Pellegrino Rossi, Sismondi, Michel Chevalier. São também numerosas as referências à Bíblia e ao Dom Quixote de Miguel de Cervantes, ainda que estas sejam utilizadas de maneira jocosa.

visões quanto a esses aspectos são limitadas pela atrasada realidade da Alemanha e descompassadas em relação à produção teórica de países mais avançados, como França e Inglaterra – que é por eles compreendida apenas no parâmetro da realidade alemã -; 2) que o desenvolvimento de vultosos aparelhos filosóficos idealistas na Alemanha tem contexto na ausência de bases materiais para o desenvolvimento econômico e político.

Lukács, em *Destruição da Razão*, e Marcuse, em *Razão e Revolução*, nos oferecem uma rica descrição dessa miséria alemã que é apontada por nossos autores:

A Alemanha não participou da grande ascensão econômica e cultural dos séculos XVI e XVII; suas massas, inclusive a intelectualidade burguesa nascente, permanecem aquém do desenvolvimento dos grandes países civilizados. A razão disso é, sobretudo, material. Mas essa razão determina também certas características ideológicas desse desenvolvimento alemão. Em primeiro lugar, a extraordinária mesquinhez, estreiteza e falta de horizontes da vida nos pequenos principados, se comparados com a Inglaterra ou a França. Em segundo lugar – estreitamente ligada a isso – a dependência muito maior e imediata dos súditos em relação ao monarca e ao seu aparato burocrático, o campo de ação objetivo muito mais exíguo, para uma atitude de oposição ideológica, ou apenas crítica, do que aquela existente nos países ocidentais. A isso se acresce ainda o fato de que o luteranismo (e mais tarde o pietismo etc.) reduz, subjetivamente, ainda mais esse campo de ação, que transforma a submissão externa em submissão interna e que cultiva de modo acentuado aquela psicologia da subalternidade que Friedrich Engels chamou de comportamento “servil”. Naturalmente ocorre aqui um efeito recíproco, mas que funciona reduzindo, objetiva e subjetivamente, ainda mais esse campo de ação. Em consequência disso, os alemães tornam-se incapazes de participar dos movimentos revolucionários burgueses que buscavam substituir a forma de governo da monarquia absoluta, ainda não alcançada por uma Alemanha unificada, por uma forma de Estado superior e melhor adaptada ao desenvolvimento mais avançado do capitalismo. (LUKÁCS, 2020, p. 40-41).

O desenvolvimento econômico na Alemanha ficara muito atrás do que da França e Inglaterra. A classe média alemã, fraca e dispersada em numerosos territórios com interesses divergentes, dificilmente poderia projetar uma revolução. Os poucos empreendimentos industriais existentes eram como que ilhas dentro de um sistema feudal que se eternizava. O indivíduo, na sua existência social, ou era escravizado ou escravizava seus semelhantes. Não obstante, poderia ao menos perceber, enquanto ser pensante, o contraste entre a realidade miserável que existia por toda parte e as potencialidades humanas que a nova época liberara; e, como pessoa moral, poderia preservar a dignidade e a autonomia humanas, pelo menos na sua vida privada. Assim, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a ideia da liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão. (MARCUSE, 1978, p. 18).

Uma vez vislumbrada em seu contexto histórico, fica claro que a posição comum a esses filósofos idealistas, desde o século XVIII, é aquela que marca a impotência deles frente a um momento de profunda revolução, pois toda mudança acontece além das fronteiras de seu território. Como descrevem Marx e Engels, faltavam as condições *econômicas* para que uma concentração política na Alemanha fosse possível (MARX; ENGELS, 2011, p. 194). Como consequência, a realização de um Estado político pleno se mostrava improvável, de tal maneira que o Estado só chegava a se colocar lá “como um poder aparentemente autônomo”, sob o qual

a administração do interesse público, por meio da divisão do trabalho, tinha uma independência anormal (Idem). Distantes de todo o desenrolar prático da *Revolução Francesa*, nem os burgueses e nem os teóricos alemães foram capazes de perceber que o que estava por detrás das ideias teóricas deste movimento – a saber, o *Iluminismo* – eram os interesses materiais dos burgueses – ou seja, interesses reais de classe, dados pela posição que ocupam na produção -, ao invés de uma autodeterminação do conceito da “vontade livre” ou quaisquer determinações conceituais ideológicas. Esse fato reverbera, por exemplo, nas posições de Kant – entendido por eles como uma espécie de “porta-voz eufemístico” dos burgueses alemães:

A forma característica que assumiu na Alemanha o liberalismo francês, que se baseia em reais interesses de classe, encontramos novamente em Kant. Nem ele, nem os burgueses alemães, de quem ele foi o porta-voz eufemístico, perceberam que na base dessas ideias teóricas estavam os interesses materiais dos burgueses e uma *vontade* condicionada e determinada pelas relações materiais de produção; por essa razão, ele separou essa expressão teórica dos interesses que ela expressa, fez das determinações materialmente motivadas da vontade dos burgueses franceses puras autodeterminações da “*vontade livre*”, da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando-a, desse modo, em puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais. (Idem).

Marx e Engels tentam esclarecer que o caminho correto é o oposto: ao invés de proclamar os ideais de um dado momento histórico como seus determinantes, é preciso compreender que estes ideais são a representação – relativamente fiel - de um conjunto de relações colocadas concretamente – e que estas, sim, são determinantes; a saber, as dinâmicas de dominação de classe que são dadas a partir da divisão do trabalho. Assim sendo, se o movimento liberal francês, por exemplo, alcança um Estado burguês, isso não significa que seus ideais têm o caráter universal de realizá-lo, mas sim que eles ocultam todo um jogo no qual a burguesia se lançou ao poder e declarou seus ideais como dominantes – e que, portanto, são dominantes porque dominam materialmente (Ibid., p. 47-50). O que fazem os filósofos alemães, assim, não é mais do que “ideologia sobre o liberalismo *real*”, uma vez que eles “analisam o liberalismo e o Estado dentro do quadro das impressões locais dos alemães ou até se restringem à crítica das ilusões burguesas alemãs sobre o liberalismo, em vez de concebê-lo em conexão com os interesses reais dos quais ele se originou e junto dos quais ele existe de fato” (Ibid., p. 195).

Quanto ao tema do presente trabalho - a saber, a oposição entre cidade e campo -, vale dizer que grande parte das considerações em *A ideologia alemã* dedicadas a isso são rascunhos desenvolvidos contra o texto de Max Stirner. Este autor, que com seu *O único e sua propriedade* ficou conhecido como filósofo do egoísmo, é criticado por Marx e Engels, dentre outras questões, por “conceber a relação de propriedade como uma relação ‘do homem’, cujas diferentes formas em diferentes épocas são determinadas pelo modo como os indivíduos

representam ‘o homem’” (Ibid., p. 339). Assim sendo, Stirner é responsável por naturalizar a propriedade moderna, cuja realização ao longo da história é objeto da exposição dele: “Propriedade em sentido burguês, significa propriedade *sagrada*, de tal modo que eu tenho de *respeitar* a tua propriedade” (STIRNER, 2004, p. 196). Para Stirner, historicamente, cada fase da propriedade corresponde a uma fase de desenvolvimento do homem, em um movimento no qual a mudança interna deste provoca novas formas daquela. Neste sentido, a propriedade moderna, assim como os povos, as cidades, os estamentos e as famílias, são todos desdobramentos do gênero humano, que a partir da especulação filosófica montam uma narrativa histórica da humanidade que pretende desembocar na realização do homem *Único e egoísta* (Cf. STIRNER, 2004, p. 168; MARX; ENGELS, 2011, p. 411-412). Marx e Engels, ao contrário, quando fazem uma longa exposição a respeito da oposição entre cidade e campo, têm o objetivo de demonstrar que aquilo não representa a realização e o desdobramento do homem, mas, sim, da divisão do trabalho em estágio avançado – que, inclusive, subjuga o homem e limita seu livre desenvolvimento: “[a oposição entre cidade e campo] é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). O que está no centro da questão não é mais o homem, abstraído dos seus meios de vida, mas sim o homem em direta conexão com eles, na produção da vida humana material imediata, a partir de condições materiais que se impõem à sua realização e que tem os outros homens, em relações sociais determinadas, como meio para tal. Por consequência, as cidades, a propriedade moderna e o caráter egoísta do homem não são resultado do refinamento dele, nem um desdobrar do gênero humano, mas sim do desenvolvimento da divisão do trabalho em mais alta escala, que contrapõe os homens e obstaculiza seu livre desenvolvimento humano. Para nossos autores, a propriedade moderna – longe de ser *sagrada* – é resultado dessa atividade humana na produção, cuja superação tem como pressuposto o desenvolvimento de forças produtivas para que a associação dos homens na produção não se dê mais por meio dela:

É precisamente essa associação de indivíduos (atendendo, naturalmente, ao pressuposto de que existam as atuais forças produtivas desenvolvidas) que coloca sob seu controle as condições do livre desenvolvimento e do movimento dos indivíduos – condições que, até agora, estavam entregues ao acaso e haviam se autonomizado em relação aos indivíduos singulares justamente por meio de sua separação como indivíduos, por sua união necessária dada com a divisão do trabalho e por meio de sua separação transformada num vínculo que lhes é alheio. (Ibid., p. 66-67).

De outro lado, é compreensível que o desenvolvimento das cidades seja, para Stirner, um desdobrar do gênero humano quando este fato é contrastado com a realidade alemã: a

ausência do desenvolvimento econômico ainda no século XIX resultava em uma estreiteza local e provinciana que se chocava com a presunção cosmopolita dos burgueses alemães – de quem os teóricos alemães são descritos como “porta-voz eufemístico” (Ibid., p. 194). O que se vê são pequenas cidades e propriedades rurais cuja produção nunca chegou a ser capaz de emancipar os agricultores. O atraso alemão encontrava na grande indústria inglesa e no parcelamento do campo francês um direcionamento, porém esse direcionamento ainda estava longe de se concretizar na prática: a produção pouco desenvolvida não gerou classes revolucionárias capazes de apontar qualquer direção, resultando na convivência de classes e estamentos sociais de diferentes épocas sem que ocorresse qualquer evento que resolvesse a contradição entre eles. Nesse sentido, o direcionamento urbano, trilhado por França e Inglaterra, parecia a solução e o caminho óbvio a ser seguido pelos alemães – porém, o caminho para tal só podia ser apreendido por eles de forma especulativa, já que as bases reais do desenvolvimento da produção industrial ainda não estavam presentes. Sobre esse atraso alemão mencionado, que aponta uma sociedade mais agrária e que justifica alguns posicionamentos neo-hegelianos, é dito em *A ideologia alemã*:

De modo geral, o desenvolvimento alemão assumira, desde a Reforma [Protestante], um caráter inteiramente pequeno-burguês. Grande parte da velha nobreza feudal havia sido destruída nas guerras camponesas; o que restou foram ou os príncipes de minúsculos Estados imperiais, que aos poucos foram conquistando uma considerável independência e que imitavam a monarquia absoluta em proporções minúsculas e próprias de cidade pequena, ou proprietários de terra menores, que em parte desperdiçaram seu mirrado patrimônio nas pequenas fazendas e depois passaram a viver de cargos menores em pequenos exércitos e secretarias do governo – ou os *Junkers* do interior, que levavam uma vida da qual o mais modesto *squire* inglês ou *gentilhomme de province* francês teria se envergonhado. A agricultura foi praticada de tal maneira que não representava nem um parcelamento nem um grande cultivo e que, apesar das persistentes servidão e corveia, nunca chegou a empurrar os agricultores para a emancipação, tanto porque esse tipo de prática não permitiu o surgimento de uma classe ativamente revolucionária, como também porque ela não era acompanhada de uma burguesia revolucionária que correspondesse a tal classe camponesa. (Ibid., p. 193).

Delineia-se, assim, uma crítica não apenas preocupada em negar os pressupostos idealistas de seus interlocutores, mas também em demonstrar a falsidade desses pressupostos frente ao contexto material e concreto em que surgem. Se o idealismo alemão tinha propósitos racionais e universalizantes, contra tal pretensão ergue-se a constatação de nossos autores de que essa pretensão se reduz a um balido gnosis-epistêmico de importância meramente local. A decidida negação de que os produtos da consciência – representações, pensamentos, conceitos – sejam “os autênticos grilhões dos homens” (Ibid., p. 84) acompanha a constatação de que desde o início “a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (Ibid., p. 35). Assim sendo, em vez de “transformar a história inteira num processo de

desenvolvimento da consciência” (Ibid., p. 74) – como fazem esses leitores de Hegel -, Marx e Engels entendem que a consciência se desenvolve e se determina no desenvolvimento histórico real “por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população” (Ibid., p. 35) – ou seja, no processo de produção da vida material imediata dos indivíduos envolvidos: “A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Ibid., p. 94). Logo, se “a produção das ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real” (Ibid., p. 93), tem-se o arremate das posições idealistas ao constatar que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Ibid., p. 94). Nesse alinhavado crítico, fica claro que o pensamento alemão é também determinado pelo contexto em que surge: um país de desenvolvimento atrasado cuja marca passou a ser a mesquinhez e a estreiteza dos horizontes de ação.

Logo, eles não tentavam, a bel-prazer, implodir o debate alemão; tentavam antes indicar a má colocação de certas questões: que toda crítica filosófica alemã se limitasse à crítica das representações *religiosas* (Ibid., p. 83) é algo que se explica pelo limitado desenvolvimento alemão, mas que não a isenta de sua incapacidade de demonstrar adequadamente a relação entre essas representações e o mundo real. Contra Max Stirner, por exemplo, mais de uma vez aponta-se que apenas uma perspectiva religiosa do mundo poderia sustentar as afirmações do autor de *O único e sua propriedade*:

Mas, mesmo que ele nos tivesse dado essa fenomenologia (que, depois de Hegel, aliás, é supérflua), ele ainda não nos teria dado nada. A perspectiva a partir da qual as pessoas se contentam com tais histórias de espíritos é, ela mesma, uma perspectiva religiosa, porque as pessoas situadas nessa perspectiva se tranquilizam com a religião, consideram-na como *causa sui* [causa de si mesma], em vez de esclarecê-las a partir das condições empíricas e indicar como determinadas condições industriais e de intercâmbio estão necessariamente ligadas a uma determinada forma de sociedade, portanto a uma determinada forma de Estado e, por conseguinte, a uma determinada forma de consciência religiosa. (Ibid., p. 156)

Vemos logo as frustradas expectativas de Marx e de Engels em relação ao texto de Stirner: o esclarecimento quanto à ligação entre formas de sociedade, formas de Estado, formas de consciência e determinadas condições industriais e de intercâmbio. Fica claro que uma crítica que não questiona a realidade concreta, limitando-se a representá-la apenas como objeto pensado, é insuficiente para nossos autores. A crítica a Stirner dá a tônica correta das críticas presentes em todos os manuscritos da *Ideologia alemã* – a saber, a de que “a nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (Ibid., p. 84).

Esses questionamentos não são meros contrapontos às fraseologias de seus interlocutores, mas delineiam as novas e urgentes preocupações de Marx e de Engels: alcançar uma representação da produção da vida humana que se aferra às condições reais às quais ela está submetida. Em outras palavras, não partem eles dos homens pensados e imaginados para então dizer algo sobre os homens reais, mas “parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos dos ecos desse processo de vida” (Ibid., p. 93). Aí está uma proposta que exige, então, um esclarecimento sobre as diferentes formas de organização da sociedade, das condições de produção e das formas de consciência – estas últimas compreendidas como “reflexos ideológicos” do processo de vida -; sendo certo que essas esferas estão em constante relação. Naturalmente que essa exposição da história, que se afirma enquanto fiel representação do real - apenas transposto para as ideias -, também possui seus pressupostos - dos quais não abre mão em nenhuma hipótese:

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas. (Ibid., p. 93-94).

Logo, o valor que esses manuscritos de Bruxelas possuem reside não apenas no fato de encontrarmos neles uma das formas mais bem-acabadas do arremate das posições neo-hegelianas por Marx e Engels – pois não encontraremos muitos textos posteriores deles dedicados a esse tema -, mas também em conterem alguns dos primeiros direcionamentos dos autores para uma exposição que abranja a totalidade da produção humana. Podemos dizer que essa concepção da história de que eles se valem tem a sociedade civil-burguesa como fundamento e se preocupa em apresentá-la em todos os seus desdobramentos: tanto na produção material da vida imediata, quanto nas relações sociais, no Estado e na formação das diferentes formas de consciência. Essa concepção é bem resumida por eles da seguinte maneira:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). (Ibid., p. 42).

Não se trata de escritos de puro polemismo, portanto: como Marx expressou em carta, à época¹⁸, o lançamento d’*A ideologia alemã* “é necessário para preparar o público para o ponto de vista da minha economia¹⁹, que se opõe diretamente à ciência alemã anterior” (MARX; ENGELS, 1979, p. 23-24). Disto compreendemos que os manuscritos de 1845-1847 – caso publicados - preparariam bem o terreno para a recepção dos projetos posteriores de Marx, que passava a se ocupar também da crítica da economia-nacional²⁰ e se colocava em oposição aos acadêmicos germânicos recentes. Graças às reflexões em torno da filosofia hegeliana que trava desde 1843, a virada no pensamento marxiano colhe frutos e aponta direções: inteirar-se do debate econômico mostra-se o caminho para poder tratar da produção da vida humana em sua totalidade – ou seja, fornece ferramentaria à busca pela anatomia da sociedade civil-burguesa. Como expressou na carta recém-citada, “parecia-me, com efeito, importante *publicar primeiro* um escrito polêmico contra a filosofia alemã e contra o *socialismo alemão*, que é sua consequência, antes de abordar desenvolvimentos *positivos*” (MARX; ENGELS, 2020, p. 48). Dessa forma, vê-se que os escritos da *Ideologia alemã* testemunham a recente virada na produção teórica de Marx – datada entre 1843 e 1844²¹: fazem o acerto de contas com sua antiga consciência filosófica, enunciam conclusões às quais ele já havia chegado e apresentam posicionamentos que já despontam em processo de maturação. Das conclusões alcançadas na década de 1840, relembra Marx, em 1859:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2008, p. 47)

18 Carta de Karl Marx ao editor Carl Friedrich Julius Leske, de 1 de agosto de 1846.

19 Embora muitas vezes traduzida para “Economia Política”, a palavra aqui é simplesmente *Oekonomie* (economia), uma das várias dicções que Marx utiliza para se referir ao escrito que prometeu ao destinatário da carta (ver nota anterior), que se chamaria *Crítica da política e da economia-nacional* [*Kritik der Politik und National-Ökonomie*]. O editor teria desistido da publicação posteriormente, receoso de que a censura prussiana se voltasse contra sua editora (Conferir carta resposta de 19 de setembro de 1846. In MARX; ENGELS, 1979, p. 309-310). Vê-se que Marx não estava reivindicando uma Economia Política para si, na verdade ele estava envolvido em um texto crítico à economia nacional.

20 Ver nota anterior.

21 Como demonstra o professor José Chasin, os textos de Marx desta época – em especial, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, *Sobre a questão judaica* e *Glosas críticas de 1844* exemplificam bem a virada do pensamento político de Marx, que ele define como uma redefinição ontológica: “Só uma cabal redefinição ontológica permite e explica um salto tão extremado como esse – que vai da sustentação ardorosa do estado universal, racionalmente posto, à negação radical de sua possibilidade, e não por mero recurso a algum volteio cético, mas pela emergência de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica à mais elevada expressão, é época, da reflexão política” (CHASIN, 2000, p. 138).

Assim sendo, o saldo da década de 1840 para Marx inclui o esclarecimento quanto às premissas hegelianas: nega-se a possibilidade de compreensão do movimento histórico e das formações jurídicas e políticas por puros processos ideológicos ou de consciência, devendo esses objetos serem compreendidos em conexão com a totalidade das condições materiais de existência que engendram a sociedade civil-burguesa em seus diferentes estágios. Pode-se dizer que tais conclusões coincidem bem com o conteúdo encontrado em *A ideologia alemã*, o que pode ser observado na seguinte passagem retirada do texto:

A vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua mera “vontade”, seu modo de produção e as formas de intercâmbio que condicionam reciprocamente são a base real do Estado e continuam a sê-lo em todos os níveis em que a divisão do trabalho e a propriedade privada ainda são necessárias, de forma inteiramente independente da *vontade* dos indivíduos. Essas condições reais de modo algum foram criadas pelo poder do Estado; elas são, antes, o poder que o cria. Os indivíduos que dominam nessas condições, abstraindo do fato de que seu poder deve se constituir como *Estado*, têm de conferir à sua vontade condicionada por essas condições bem determinadas uma expressão geral como vontade do Estado, como lei. (MARX; ENGELS, 2011, p. 317-318).

Dessa maneira, é inegável a tentativa dos autores de demonstrar as formas de Estado, ideológicas e jurídicas como derivadas das relações práticas da produção da vida humana. Tal tentativa, longe de uma operação lógica, torna-se possível no efetivo demonstrar de que tais formas encontram sua base real nas organizações do trabalho: na produção da vida material dos indivíduos e nas formas de intercâmbio a ela conectadas. É marca de *A ideologia alemã*, também, que seja aí desmentida a crença de Max Stirner - a quem o trecho anterior se endereça - de que “os Estados só duram enquanto houver uma *vontade dominante* e essa vontade for vista como idêntica à vontade própria. A vontade do senhor é... lei” (STIRNER, 2004, p. 156). Marx e Engels são enfáticos ao afirmarem que não se trata de um processo de vontade dos indivíduos que dominam o Estado, uma vontade livre, mas uma vontade condicionada pela produção material da vida, pelo modo de produção e pelas formas de intercâmbio a ele relacionadas. Estado e direito não são demiurgos do processo histórico e nem podem ser confundidos com ele (Cf. BARBOZA FILHO, 2024). Antes, eles só adquirem significado no contexto da divisão do trabalho e da propriedade privada. Se o que se objetiva é estudá-los, é necessariamente por meio das categorias da economia política que eles encontram sua base real e podem ser compreendidos.

Sobre a economia política, aliás, vale nota do caráter que ela adquire por meio dos autores: desde já, há uma apropriação crítica de suas categorias e aparelhos conceituais uma vez que eles compreendem que ela se desenvolveu como uma “ciência acabada do enriquecimento” (ENGELS, 2021, p. 161). Podemos dizer que, desde 1844, tanto Engels – em seu *Esboço para uma crítica da economia política* (Cf. 2021) -, quanto Marx - em seus

Manuscrítos econômico-filosóficos (Cf. 2010a) –, já levantam posicionamentos críticos à economia política de seu tempo. O diagnóstico comum deles é que os economistas partem de certos pressupostos que nunca questionaram: “A economia nacional²² parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo” (MARX, 2010a, p. 79); “A economia mais recente não pode sequer julgar o sistema mercantil corretamente, porque é ela mesma parcial e está vinculada aos pressupostos daquele” (ENGELS, 2021, p. 164). Eles querem dizer com isso que a economia política é composta por discursos que naturalizam historicamente a forma da propriedade e a produção capitalista. Assim sendo, eles trazem a reflexão econômica para os pés da história, buscando demonstrar o desenvolvimento efetivo das relações de produção que a economia representa. O feito deles não resulta apenas em um afastamento da perspectiva apologética da propriedade privada operada pela economia política²³, mas também em um alargamento consequente das categorias e do objeto dela. Exemplo disso está nos próprios *Manuscrítos* de Marx, nos quais ele anuncia – em uma espécie de prefácio – que ali se encontra o fundamento “da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos” (MARX, 2010a, p. 19). De pronto sabemos que não estaremos lidando com uma exposição que pressupõe a propriedade privada e que se enquadra nos limites típicos do discurso econômico – a saber: que trata da produção e da riqueza, simplesmente, circunscrita a um território específico –, mas sim com uma análise que realça a limitação da economia nacional ao tratar da produção da vida humana em toda a sua extensão – e que para tal, portanto, teria de ter em conta a efetiva relação dela com o Estado, o direito, a moral, a vida civil etc., ou seja, também invadindo a sociabilidade humana.

Lukács é certo, neste sentido, ao afirmar que a exposição marxiana, a partir deste momento (1844), se caracteriza pelo fato de que “as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana”; o que não significa, em absoluto, que a imagem do mundo de Marx esteja fundada sobre um “economicismo” (LUKÁCS, 2012, p. 284-285). Pelo contrário, Marx se preocupa em captar por meio dessas categorias o movimento

22 Marx utiliza “economia nacional” uma vez que o próprio debate alemão utilizava o termo *Nationalökonomie*. Ele tem um sentido mais amplo, que pode abarcar igualmente o sistema econômico e as teorizações acerca dele. É notável que o próprio termo pressuponha a circunscrição nacional, limitando sua análise a um território específico, pressuposto que vai passar a ser negado pelo próprio Marx.

23 Aliás, o diagnóstico de Engels a este respeito é o de que quanto mais recente a produção teórica fosse, maior era o cinismo e a apologia do sistema atual: “Quanto mais os economistas se aproximam do presente, mais se afastam da honestidade. A cada progresso do tempo, o sofisma necessariamente aumenta a fim de manter a economia à altura do tempo. Por isso, por exemplo, Ricardo é mais culpado que Adam Smith, e MacCulloch e Mill são mais culpados que Ricardo” (ENGELS, 2021, p. 163-164).

próprio da produção da vida humana; tarefa na qual sua originalidade reside em uma apropriação delas que não fica circunscrita à explicação das relações de produção de riqueza e de valor, corporificando-se em uma análise que desmembra todo o tecido societário atual na medida em que capta suas recíprocas determinantes. Neste caminho, o *trabalho* - e a divisão social por ele imposta - tem papel essencial, revelando-se como mediador entre natureza e sociedade e provedor, ao mesmo tempo, dos produtos da subsistência humana e da sociabilidade que decorre das condições dessa produção: “O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2010a, p. 80).

Se a virada do pensamento de Marx de 1843-1844 já começa a tomar forma - nos termos de Lukács - de uma “exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 2012, p. 285); do lado de Engels podemos constatar que nessa mesma época ele consumou aquilo que Perdígão chamou de dupla crítica (PERDIGÃO, 2023, p. 270): junto ao estudo sobre *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* – que forma a crítica do existente -, seu *Esboço de 1844* – a crítica da economia - é evidência suficiente de que suas preocupações são confluentes com as de Marx: com o diagnóstico de que “o trabalho, o elemento principal na produção, (...) é desdenhado pelo economista” (ENGELS, 2021, p. 172), há nesse esboço o desdobrar de uma crítica moral à economia política e a seus pressupostos, que demonstra não só sua incoerência em diversos aspectos, mas também os efeitos dos objetos dela na sociabilidade atual:

Por meio dessa teoria podemos conhecer a mais profunda humilhação da humanidade, sua dependência das relações de concorrência; mostrou-nos como, em última instância, a propriedade privada fez do homem uma mercadoria²⁴ cuja produção e destruição dependem apenas da demanda; mostrou-nos como o sistema da concorrência exterminou e extermina milhões de homens todos os dias; vimos tudo isso e tudo nos leva à superação dessa humilhação da humanidade por meio da superação da propriedade privada, da concorrência e dos interesses opostos. (Ibid., p. 180).

A passagem ressalta que, nessa época, Engels já assume um posicionamento comunista, que dará resposta à indignação que ele apresenta com a conjuntura debatida. No entanto, o aspecto principal para nós, neste momento, é que ela ilustra a articulação das categorias da economia política em um espectro alargado, permitindo a representação da sociabilidade que se desenvolve a partir desse modo de produção – ou seja, vemos que o “sistema da concorrência”, possível pela propriedade privada, provoca a reificação do homem em

²⁴ Algo que se pode notar a partir desse trecho e que será melhor comentado à frente, Marx e Engels ainda não diferenciam o tempo de trabalho *socialmente necessário* para a produção do tempo de trabalho simplesmente – de tal forma que a mercadoria do trabalhador, ao invés da sua força de trabalho, seria o seu trabalho diretamente (MANDEL, 1968, p. 60, nota de rodapé).

mercadoria, processo no qual sua própria existência é disposta pelas relações de oferta e demanda. É mérito dele e de Marx – talvez Engels o tenha feito antes (Cf. DE DEUS, 2012, p. 41; PERDIGÃO, 2023, p. 286) – ter elevado as categorias da economia ao plano filosófico²⁵, extraindo delas a significação concreta das relações de produção e reprodução da vida humana de forma ampla.

É importante notar que a apropriação da qual falamos, operada na obra de Marx e Engels, tem duas faces distintas: de um lado responde aos economistas que seus horizontes de análise são demasiado estreitos, uma vez partindo de pressupostos arbitrários e da naturalização de certas relações historicamente constituídas – a saber, de considerar a propriedade privada atual como forma trans-histórica; de outro responde aos neo-hegelianos, demonstrando a falsidade dos pressupostos idealistas acerca da realização de certas ideias e conceitos na história. Contra estes últimos, ergue-se, como resposta, a afirmação do próprio ato concreto da produção humana – em suas condições específicas a cada momento - como desencadeador e protagonista determinante das diferentes formas de organização, políticas e ideológicas do trabalho e da sociedade.

A ideologia alemã (1845-1847), nesse sentido, é signatária da inovação dos autores:

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio. (MARX; ENGELS, 2011, p. 93).

Vê-se aí a já iniciada busca pela anatomia da sociedade civil-burguesa – da qual Marx fala no *Prefácio de 1859* (MARX, 2008, p. 47) -, ou seja, a constituição desta “organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista” (MARX; ENGELS, 2011, p. 74). A elevação das categorias econômicas ao plano filosófico permite que eles representem a base real da produção, que por sua vez revela um campo de ação determinado pelas condições materiais que lhe são impostas, para além dos limites e pressupostos colocados

25 O professor José Chasin, a exemplo de Lukács, credits a Marx o feito de ter elevado as categorias econômicas ao plano filosófico. Estendemos o mérito também a Engels, a exemplo de Perdigão (2023, p. 286). Diz Chasin: “o *ser social* – do complexo da individualidade ao complexo de complexos da universalidade social – bem como sua relação com a natureza são alcançados e envolvidos, como já foi assinalado de início, pelas irradiações consequentes à elevação das categorias econômicas ao plano filosófico na forma das categorias da produção e reprodução da vida humana” (CHASIN, 2009, p. 77).

pelas relações sociais e políticas contraídas pelos indivíduos agentes – de tal forma que a produção lhes escapa ao controle consciente. Assim sendo, representar a produção de forma total é tarefa que supera: a) o economicismo, pois vai mais fundo nas condições dessa produção, entendendo que ela não produz apenas o fruto do trabalho, mas toda uma sociabilidade – inclusive a “estrutura social e o Estado” - que impõe seus limites em retorno; b) a filosofia idealista, pois não pode se contentar em apresentar a conexão entre a estrutura social e política e a produção apenas de forma mística – como provenientes de um processo de consciência -, mas tem de ir além e captar que estas estruturas procedem do processo de vida de indivíduos, que produzem as condições de sua existência em condições e em relações sociais determinadas.

No que toca ao nosso tema – a saber, a oposição cidade-campo em *A ideologia alemã* -, podemos dizer que ele bebe muito destas conclusões dos autores quanto à economia. Tal oposição evidencia o alto grau de desenvolvimento da divisão do trabalho: “a maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (Ibid., p. 52). Assim sendo, é uma oposição que tem sua essência na divisão do trabalho exercida na separação entre atividade e pensamento, que uma vez instaurada, oportuniza que a fruição do trabalho, a produção e o consumo caibam a indivíduos diferentes (Ibid., p. 36) – ou seja, é inerente a ela uma dinâmica de propriedade privada: “a oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada” (Ibid., p. 52). Mais do que um contraste entre paisagens, a oposição entre cidade e campo avança sobre a sociabilidade moderna, sendo “a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (Idem). A divisão do trabalho é quem dá origem à oposição dos indivíduos e de seus interesses – à política, portanto -, juntamente com a limitação ao desenvolvimento de suas capacidades humanas na subscrição do ambiente e do trabalho imposto. Fica claro que Marx e Engels, para além da descrição puramente econômica – por exemplo, de que “a oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada”; e de que “a separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca” (Idem) -, fornecem uma dimensão societária à sua exposição, captando as limitações no livre desenvolvimento humano em meio à lógica de divisão do trabalho baseada na propriedade privada, que é marca da sociedade que vive em torno dessa oposição entre urbano e rural.

Ainda sobre o tema do presente trabalho, vale a pena comentar que, em *A ideologia alemã*, não será a primeira vez – e nem será a última – que os autores levantam questões relativas às cidades e ao ambiente urbano: em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1844-1845), Engels teve a oportunidade de desenvolver um estudo acerca das condições de vida dos trabalhadores industriais ingleses. O que ele tinha em mente, com isso, ia além de uma ampla descrição dos modos de vida dessa classe – que já abarca as condições de habitação, de saúde, de alimentação, de trabalho, de urbanização das grandes cidades, da organização de classe etc. –, uma vez buscando colaborar também para a fundamentação sólida e legitimação das teorias socialistas de seu tempo. Diz ele:

A situação da classe operária é a base real e o ponto de partida de todos os movimentos sociais de nosso tempo porque ela é, simultaneamente, a expressão máxima e a mais visível manifestação de nossa miséria social. (...). O conhecimento das condições de vida do proletariado é, pois, imprescindível para, de um lado, fundamentar com solidez as teorias socialistas e, por outro, embasar os juízos sobre sua legitimidade e, enfim, para liquidar com todos os sonhos e fantasias *pró* e *contra*. No entanto, as condições de vida do proletariado, em sua *forma* clássica, plena, só existem no Império Britânico, em particular na Inglaterra propriamente dita; por outra parte, é só aí que o material necessário para este estudo se encontra reunido de modo quase suficiente e comprovado por investigações oficiais, como é indispensável para uma análise minimamente adequada desse tema. (ENGELS, 2010a, p. 41).

O estudo da realidade urbana na Inglaterra empreendido por Engels, então, tinha a pretensão de expressar ao máximo a miséria social vivenciada no país mais rico da época. A razão para tal está nessa crença de que é lá que essas condições de vida se encontram em estágio mais desenvolvido, sendo uma espécie de protótipo da sociedade industrial que ainda ia se revelando ao mundo todo. Sendo o pioneiro, o caso inglês tem a *forma clássica* do desenvolvimento do capitalismo, a ser seguida de forma mais ou menos coerente pelos outros países que a industrialização alcançar. Logo, o estudo de Engels sobre o proletariado urbano inglês pretendia revelar a tendência para o desenvolvimento econômico e para a sociabilidade a todos os países que seguiam o caminho capitalista, descortinando toda a miséria que o acompanha. Fica bem claro que ele já se preocupava em captar a relação entre o desenvolvimento das formas de produção e de organização da sociedade. Exemplo do que dizemos está no fato de que, para ele, o avanço da indústria e do comércio nas grandes cidades revela uma forte tendência à fragmentação da sociedade em duas classes e ao desaparecimento de velhos costumes:

Na medida em que a indústria e o comércio se desenvolvem nas grandes cidades de modo mais completo, é exatamente nelas que emergem, de forma mais nítida e clara, as consequências de um tal desenvolvimento sobre o proletariado. Nas grandes cidades, a centralização da propriedade atingiu o mais alto grau; nelas, os costumes e as condições dos “bons e velhos tempos” foram radicalmente destruídos; nelas, chegou-se ao ponto em que a expressão *Old Merry England* [A boa e velha Inglaterra] já não evoca nada, porque nem sequer pela recordação e pela lembrança dos avós esta

velha Inglaterra se reconhece. Nelas só existe uma classe rica e uma classe pobre, desaparecendo dia a dia a pequena burguesia. Esta, que outrora fora a classe mais estável, tornou-se agora a mais instável: constituem-na poucos vestígios de um tempo passado e uma quantidade de pessoas aspirantes à fortuna, perfeitos capitães da indústria e especuladores, dos quais um em cada cem enriquece, enquanto os outros 99 fracassam e mais da metade desses 99 só vive de falências. (Ibid., p. 65-66).

Desde já (1845), a representação do urbano e do rural na exposição de Engels encontra neles a expressão prática de uma forma de se produzir em sociedade: o desprendimento da comunidade natural e de seus antigos costumes dá lugar a uma dinâmica de luta de todos contra todos e de busca por enriquecimento; este é o resultado do longo processo de desenvolvimento da produção no qual as grandes cidades industriais surgem. Podemos dizer que em *A ideologia alemã* (1845-1847) esta contribuição de Engels se mostra pulsante: a representação toma menos tempo nas condições de vida das classes trabalhadoras, ficando mais entranhada em suas causas, descobrindo aí que se trata de um processo de desenvolvimento da divisão do trabalho que se agudiza – a saber, se trata da separação entre trabalho material e espiritual, a divisão entre atividade e pensamento:

O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio da troca. No primeiro caso, a troca é fundamentalmente entre os homens e a natureza, uma troca na qual o trabalho daqueles é trocado pelos produtos desta última; no segundo caso, é predominantemente uma troca dos homens entre si. No primeiro caso, é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas; no segundo caso a divisão entre trabalho espiritual e corporal já tem de estar realizada na prática. No primeiro caso, a dominação dos proprietários sobre os não proprietários pode se basear em relações pessoais, numa forma de comunidade; no segundo caso, ela tem de ter assumido uma forma coisificada num terceiro elemento, o dinheiro. No primeiro caso, existe a pequena indústria, mas subsumida à utilização do instrumento de produção natural e, por isso, sem distribuição do trabalho entre diferentes indivíduos; no segundo caso, a indústria existe apenas na e por meio da divisão do trabalho. (MARX; ENGELS, 2011, p. 51).

A crítica da economia política já mostra suas asas: podemos dizer que Marx e Engels conseguem compreender que a divisão do trabalho é algo sem o qual o trabalho especializado e o nível de produtividade industrial são impossíveis. Mas vão além: a divisão do trabalho material e espiritual não faz com que estas duas atividades conttenham a mesma essência, sendo realizadas por pessoas diferentes por mera gestão, ocupação, talento ou vaidade delas; mas sim que este é o início de uma atividade que se defronta com os indivíduos enquanto um poder social, uma potência estranha a eles, que se desenvolve “independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir” (MARX; ENGELS, 2011, p. 38). Assim sendo, é o início de uma atividade que não tem mais laço com a comunidade nem por meio dos vínculos que ela tem consigo mesma – como, por exemplo, a terra, a tribo, a família etc. -, corporificando-se em um terceiro elemento (a saber, o dinheiro), que a partir de então será o único laço entre esses indivíduos, agora contrapostos.

Ao falar disso, Marx e Engels se referem ao processo de *alienação* [*Entfremdung*] – embora não utilizem esse termo no texto, senão em uma nota - para tratar deste processo ocasionado pela divisão do trabalho que corporifica a sociedade atual. Assim sendo, a divisão do trabalho inaugura uma relação dos indivíduos com a atividade que reproduz sua existência na qual o controle consciente de seus atos e consequências lhes escapa, pois os homens veem seu trabalho aproveitado em uma cadeia produtiva que perde toda a aparência de autoatividade do trabalhador, já que suas forças são instrumentalizadas por um elemento que lhes é estranho – a saber, a propriedade privada, sendo causa incontornável da miséria social observada: “de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados” (Ibid., p. 72). Neste sentido, propriedade privada e divisão do trabalho não são mais simples elementos da produção de mercadorias, mas são também da produção da vida humana, provocando a cisão com os laços naturais da comunidade e contrapondo os indivíduos em seus interesses individuais.

Ironicamente, é justamente com o desenvolver dessa mesma divisão do trabalho e de todas as condições de produção que esta divisão do trabalho pode ser superada. Diz Marx na anotação citada:

Essa “*alienação*” para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*. Para que ela se torne um poder “insuportável”, quer dizer, um poder contra o qual se faz uma revolução, é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõe um grande aumento da força produtiva, um alto grau de desenvolvimento – e, por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano *histórico-mundial*) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a *carestia*, as lutas pelos gêneros necessários recomeçariam e toda a velha imundície acabaria por se restabelecer... (MARX; ENGELS, 2011, p. 38, nota de rodapé).

Fica claro que o termo típico do léxico hegeliano – *alienação* - já não é mais utilizado correntemente por Marx e Engels, senão para dialogar com seus interlocutores. O significado dele já é também outro: se na filosofia hegeliana ele é um processo de objetivação da autoconsciência, que se dá por meio de um processo de estranhamento – portanto, um processo ideológico; em *A ideologia alemã* ele é o processo de objetivação do trabalho, no qual este se autonomiza e autogestiona a produção – portanto, um processo que parte da própria atividade humana concreta, a saber, a divisão do trabalho. Logo, é como resume D’Abbiere: “Nos escritos de Marx, *alienação* está para uma situação objetiva, própria da sociedade capitalista,

dependente das estruturas econômicas e, portanto, historicamente eliminável” (D’ABBIERO, 2015, p. 21). Situação eliminável enquanto tal, tem seus pressupostos para que isto seja possível: o surgimento de toda uma classe em contradição com o mundo de riqueza e de cultura – e que, enquanto tal, se vê excluída de tudo isto – e o desenvolvimento das forças produtivas ao ponto de que a produção baseada na propriedade privada seja dispensável. Não mais do que pressupostos práticos, portanto: condições de produzir em coletividade sem que isso represente um retorno a um estágio menos desenvolvido das forças produtivas e uma classe apta a não tornar este levante revolucionário uma nova subjugação de classe, provocando em verdade o desembaraçar de toda a sociedade desta dinâmica de opressão.

Não há de se concluir diferente: a então conhecida *Ideologia alemã* dá forma final ao acerto de contas de Marx e Engels com a filosofia hegeliana, esforço para o qual se faz necessária a afirmação das condições presentes na realidade material concreta como determinantes do processo histórico de formação e organização dos grupamentos humanos; tarefa na qual a apropriação que os autores fazem das categorias da economia política lhe é crítica e inovadora. Todos os arremates lá enunciados têm um direcionamento claro: quando descortinadas a filosofia hegeliana e a economia política, por detrás dos panos da mistificação do processo histórico e da apologia da propriedade privada descobrimos que toda a história tem como base os homens produzindo suas vidas a partir de condições determinadas – estas, contudo, não são dadas por processos de consciência e nem têm outros pressupostos do que a própria organização prévia (portanto histórica) destes homens na produção. Perceber isto nos dá duas respostas: 1) que a sociedade que vivemos não é o resultado de uma pré-ideação, tornada concreta pelo processo histórico, mas que o próprio ato de consciência a respeito da produção só é possível na prática em que ela ocorre – consequentemente não se trata de imaginar um mundo perfeito para realizá-lo, mas de enxergar no mundo real concreto suas próprias determinantes e capacidades, cuja ideação só é possível pelo ato prático de nele interferir; 2) que a propriedade privada não tem identificação direta com uma essência humana e nem é mera exteriorização dela, mas é em verdade o resultado de uma forma historicamente necessária pela qual os homens têm de produzir sua vida - a saber, a divisão do trabalho: “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 37) - enquanto não há forças produtivas suficientemente desenvolvidas para que a abolição dela seja possível.

O projeto que Marx e Engels levaram a cabo resulta em robustos manuscritos que mostram a envergadura dos autores em mobilizar elementos tomados da economia e da filosofia para a explicação da vida civil-burguesa por eles observada. Este projeto, que é um dos primeiros deles de fôlego nesse sentido – talvez o mais destacado daquela década -, parece ter menos um caráter de ruptura com suas formas anteriores de pensar, mas, de fato, como Marx expressou, é um “acerto de contas” (MARX, 2008, p. 49), a partir do qual a continuidade do desenvolvimento de suas críticas nesta mesma direção é visível ao longo de suas vidas. Engels, em 1888, ao reencontrar os manuscritos não publicados na década de 1840, declarou ter percebido “o quanto eram incompletos, por àquela época, nossos conhecimentos da história econômica” (ENGELS, 2012, p. 132). Na ocasião, porém, concordou sobre o valor apreciável do manuscrito que ficou posteriormente conhecido como *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, “por ser o primeiro documento que contém o gérmen genial da nova concepção de mundo” (Idem). Não podemos concluir disso mais do que a importância inegável que os escritos têm na trajetória dos autores, que dão exposição final ao redirecionamento de suas consciências filosóficas e que trazem uma das primeiras apresentações desta anatomia da sociedade civil-burguesa, que será objeto prioritário da dupla até o fim de suas vidas.

2.2 Publicação póstuma e a mitificação dos manuscritos

Neste título conheceremos um pouco sobre a história de publicação dos manuscritos de Marx e Engels de 1845-1847. O insucesso da publicação pelos autores em vida resultou na publicação deles pela primeira vez – de forma parcial - na União Soviética (URSS) em 1924, pelo Instituto Marx-Engels. Como se verá, o projeto editorial em questão ordenou os escritos em direção a um “materialismo histórico dialético”. A explicação para essa escolha encontra-se nos processos de divulgação e sistematização da obra de Marx e de Engels que se fez desde a morte dos autores. As edições posteriores de *A ideologia alemã* acompanham esta primeira – de maneira mais ou menos coerente – na ordenação e construção de sentido (por exemplo, as edições da MEGA²⁶, da WERKE²⁷ e da *Collected Works*²⁸). Isso teve influência direta na

26 *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA): principal projeto de publicação da obra completa, dos manuscritos, dos rascunhos e das cartas de Marx e Engels, que seguiu o projeto do Instituto Marx-Engels. Iniciado nos anos 1920, chegou a ser descontinuado e hoje tem base na Holanda.

27 *Marx-Engels-Werke*: edição mais abrangente de publicação das obras completas de Marx e Engels, publicados desde 1956 pelo Instituto para o Marxismo-Leninismo do Comitê Central do Partido da Unidade Socialista na Alemanha.

28 *Marx-Engels Collected Works*: maior projeto de publicação das obras de Marx e Engels para o inglês. Colaboração da Lawrence and Wishart de Londres, da International Publishers de Nova Iorque e da Progress Publishers de Moscou.

recepção e no entendimento consolidado até hoje a respeito destes textos – fator que também afeta a recepção da questão campo-cidade.

É certo que os manuscritos foram abandonados - nas palavras de Marx - à “crítica roedora dos ratos” (MARX, 2008, p. 49), de tal maneira que só chegaram a ser editorados e publicados pela primeira vez de forma completa em 1932, após a morte dos autores²⁹. Alguns fragmentos dos manuscritos de 1845-1847, porém, chegaram a ser publicados em vida por eles em outros formatos. Exemplo disso é o artigo *Karl Grün: O movimento social na França e na Bélgica (Darmstadt, 1845) ou a historiografia do socialismo verdadeiro*, que Marx publicou em 1847 na revista *Das Westphälische Dampfboot* [O barco a vapor da Vestefália]. Outro exemplo foi a publicação, por Engels, das *Teses sobre Feuerbach*, em 1888, como anexo de seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. O insucesso da publicação completa do material à época, como veremos, deveu-se em grande parte à censura e perseguição que tais escritos vinham recebendo na década de 1840 (Cf. cartas de 1846 entre Karl Marx e Carl Julius Leske, Rudolph Rempel e Julius Meyer em MARX; ENGELS, 1979, pp. 22-25, 212-214, 232, 238, 243-245, 271, 309-310).

Embora Marx e Engels estivessem em Bruxelas, a publicação estava sendo tentada na Alemanha, já que Marx, expulso da França por envolvimento em um jornal radical alemão - *Vorwärts!* [Avante!] -, tinha como condição para poder residir na Bélgica que não publicasse lá sobre política. Ele mesmo conta isso em carta, em março de 1845³⁰: “Anteontem estive na Administração da Segurança Pública, onde tive de declarar por escrito que não permitiria que nada sobre a política atual fosse impresso na Bélgica” (MARX; ENGELS, 1975, p. 274).

Como aponta o trabalho de Galina Golowina (Cf. 1980), a análise das cartas de Marx e de Engels à época indica que, na Alemanha, eles tentavam abrir uma revista trimestral, onde esses e outros textos seriam publicados. Embora a maior parte das cartas em que eles falam a respeito disso tenha se perdido, encontramos evidências de que este projeto havia sido tentado com a ajuda dos westfalianos Rudolph Rempel e Julius Meyer³¹. Inicialmente, a preferência de Marx parecia ser pela publicação de um livro, deixando Meyer “completamente fora do jogo”. É o que revelou em uma carta³², concordando que “livros com mais de 20 folhas são melhor

29 Para uma noção detalhada das edições e publicações de *A ideologia alemã*, conferir os anexos de BLANK; CARVER, 2014.

30 De Marx para Heinrich Heine, em 24 de março de 1845.

31 Rudolph Rempel (1815-1868): comerciante, empresário e político alemão. Julius Meyer (1817-1863): proprietário e siderúrgico alemão, pertencente ao grupo dos “socialistas verdadeiros”.

32 De Marx para Joseph Weydemeyer, em 14 a 16 de maio de 1846.

impressos na Alemanha”, comprazendo-se: “Acho que encontrei uma maneira de fazer isso [de publicar] que torna o jogo muito difícil para os governos” (MARX; ENGELS, 1979, p. 9). Posteriormente, Marx encontrou melhores chances de sucesso com Meyer e em seu projeto de revista. Permanecia aquela estratégia sua de publicação em mais de 20 páginas, como Golowina bem explica: “a criação de uma revista trimestral e não de uma revista mensal deveu-se provável e principalmente às condições de censura, uma vez que as publicações com mais de 20 folhas eram dela relativamente livres” (GOLOWINA, 1980, p. 261). Uma carta de Moses Hess³³³⁴ nos faz compreender as condições desse projeto editorial: “Com Rempel, ele [Meyer] queria assumir a publicação de uma revista trimestral com mais de 20 folhas por volume, de tal forma que um impressor (ou seja, não um editor) fosse recrutado num estado alemão onde são livres da lei das 24 horas as publicações com mais de 20 folhas” (MARX; ENGELS, 1979, p. 248). Entendendo que por “lei das 24 horas” [24 *Stunden-Gesetz*] Hess se refere às leis de censura - que colocam prazo de 24 horas para remoção de conteúdo considerado ilegal -, podemos perceber o quanto era necessário planejamento para que projetos de publicação socialista, como este, vingassem: não dar brecha para reprimendas e cerceamentos era fundamental. Assim, uma revista seria criada para receber não somente os textos de Marx e Engels – que hoje conhecemos como *A ideologia alemã* –, mas também os de outros autores, tais como Moses Hess, Georg Weerth, Roland Daniels e Karl Ludwig Bernays³⁵ (GOLOWINA, 1980, p. 267).

Podemos dizer que o insucesso da revista se deve, dentre outros fatores, ao fato de que os empresários westfalianos não demonstraram disposição para mobilizar muitos recursos para tal, além da demora com que trataram o projeto³⁶ (MARX; ENGELS, 1979, p. 233-235). Marx descreveu assim este desfecho:

Não recebemos notícia alguma ou apenas notícias imprecisas; e depois que enviamos à Alemanha a maior parte do manuscrito do segundo volume para esta publicação, aqueles senhores escreveram por fim, há muito pouco tempo, que, como consequência do investimento de seu capital em outro negócio, *já não havia mais nada a fazer* nesta questão. (MARX; ENGELS, 2020, p. 48)³⁷.

Embora a revista trimestral tenha fracassado, a principal causa da não publicação por Marx e Engels dos escritos de 1845-1847 certamente está no cenário do mercado editorial por eles encontrado: acossado pela censura e financeiramente arriscado quando se trata de escritos

33 De Moses Hess para Marx e Engels, em 17 de julho de 1846.

34 Moses Hess (1812-1875): filósofo e jornalista alemão.

35 Georg Weerth (1822-1856): escritor e poeta alemão; Roland Daniels (1818-1855): físico, escritor e socialista alemão; Karl Ludwig Bernays (1815-1876): jornalista alemão.

36 Isto levou a um desgaste na relação deles – em especial de Julius Meyer – com nossos autores (Cf. Carta de Julius Meyer a Marx e Engels, de 9 de julho de 1846. MARX; ENGELS, 1979, p. 243-244).

37 Carta de Marx a Carl Friedrich Julius Leske, de 1º de agosto de 1846.

políticos. Quanto a este último aspecto, Engels narra, a Marx³⁸, sua busca, em Paris, por algum livreiro que aceite imprimir os textos deles: “Experimentarei os livreiros suíços, mas acho que dificilmente encontrarei algum que aceite. Nenhum dos caras tem dinheiro para imprimir 50 folhas” (MARX; ENGELS, 1979, p. 51). Sobre a censura e a perseguição, o editor Julius Leske³⁹ de Darmstadt, em carta a Marx⁴⁰, mostra ter razões suficientes para ficar “cauteloso, se não receoso” ao lidar com textos como esses:

O louvável Superior Tribunal de Censura Real da Prússia em Berlim [*königlich preußische hochlöbliche Ober-Zensur-Gericht zu Berlin*], apesar da minha objeção de que eu não estava no comando da ação no momento em que fui advertido por causa da maioria dos escritos “repreensíveis”, ainda não dirigiu a ação, mas definitivamente emitiu o aviso, não contra minha pessoa, como foi expresso, mas contra a editora. (MARX; ENGELS, 1979, p. 309).

Assim, enquanto os autores estavam vivos, o destino dos manuscritos não foi diferente daquele que Marx narrou jocosamente: foram abandonados à “crítica roedora dos ratos” (MARX, 2008, p. 49). É certo, porém, que a principal finalidade dos escritos já havia sido alcançada, que era, segundo ele, “nos esclarecer” (Idem). Dessa menção aos manuscritos não publicados, no famoso *prefácio de 1859*, bem como das de Engels, no texto *Sobre a história da Liga dos Comunistas*⁴¹, de 1885, e no prefácio de 1888 para seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*⁴², – além das encontradas em cartas a correspondentes intelectuais⁴³ ao longo da vida -, não podemos concluir mais do que a evidente importância que

38 Carta de Engels a Marx, de 18 de outubro de 1846

39 Carl Friedrich Julius Leske (1821-1886): foi um editor e livreiro alemão. Em 1845 assinou um contrato pela obra de Marx *Crítica da política e da economia-nacional* [*Kritik der Politik und National-Ökonomie*], que nunca chegou a ser publicada.

40 Carta de Carl Friedrich Julius Leske a Marx, de 19 de setembro de 1846.

41 “Marx não apenas havia chegado à mesma opinião, mas já a havia generalizado nos *Deutsch-Französischen Jahrbuchern* [Anais franco-alemães] (1844) no sentido de que não é o Estado que determina e regula a sociedade civil-burguesa, mas que a sociedade civil-burguesa que determina e regula o Estado; que a política e a sua história devem, portanto, ser explicadas pelas relações econômicas e seu desenvolvimento, não o contrário. Quando visitei Marx em Paris no verão de 1844, ficou claro que estávamos em completo acordo em todos os fundamentos teóricos, e a partir daí data o nosso trabalho conjunto. Quando nos encontramos novamente em Bruxelas na primavera de 1845, Marx já havia desenvolvido os principais fundamentos [*Grundlagen*] de sua teoria materialista da história [*materialistische Geschichtstheorie*] a partir dos princípios acima mencionados, e então começamos a elaborar em detalhes a nossa nova maneira de ver as coisas [*Anschaungsweise*] nas mais diversas direções” (ENGELS, 1962, p. 211-212).

42 “Antes de mandar estas linhas à imprensa, voltei a procurar e a repassar o velho manuscrito de 1845-1846. A parte dedicada a Feuerbach não está terminada. A parte acabada se reduz a uma exposição da concepção materialista da história, que só demonstra o quanto eram incompletos, por aquela época, nossos conhecimentos da história econômica. No manuscrito não figura a crítica da doutrina feuerbachiana; não servia, pois, para o objeto desejado. Em contrapartida, encontrei num velho caderno de Marx as onze teses sobre Feuerbach que se inserem no apêndice. Trata-se de notas tomadas para serem desenvolvidas mais tarde, notas escritas ao sabor da pena e não destinadas de modo algum à publicação, mas de um valor apreciável por ser o primeiro documento que contém o germen genial da nova concepção de mundo” (ENGELS, 2012, p. 132).

43 Por exemplo, na carta de Marx a Annenkov – 9 de dezembro de 1847 – (MARX; ENGELS, 1982 p. 150-151) e na de Marx a J. M. Weber – 3 de março de 1860 - (MARX; ENGELS, 1985, p. 92-104).

esses escritos de Bruxelas tiveram no percurso intelectual dos autores; situação de que seus contemporâneos tiveram ciência mesmo sem jamais terem tido acesso ao seu conteúdo.

Nesse sentido, é apontado pelo editor da coleção *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Gerald Hubmann, que, após a morte de Marx, a reminiscência do anúncio da publicação de suas grandes obras teria gerado pressão para que Engels as publicasse, ainda que elas tivessem sido deixadas incompletas pelo autor (HUBMANN, 2012, p. 34-35). Tal pressão, que se originaria de expectativas políticas tanto de colegas quanto de adversários, parece proceder tanto no caso de *O capital* quanto no caso de *A ideologia alemã*. Nesse processo, sugere o editor que haveria aí uma interferência grande de Engels em “terminar” a obra do amigo. Sobre a possibilidade de intervenção de Engels nos escritos de Marx, porém, ele já havia demonstrado em 1891 seu preciosismo com os textos deixados pelo parceiro, que só eram corrigidos quando destinados à propaganda entre os trabalhadores - o que afastaria a hipótese de alterações por Engels em *A ideologia alemã*, uma vez que este texto faz parte da “evolução espiritual do autor”, ou do “autoesclarecimento”, como o próprio Marx expressou no *prefácio de 1859* citado há pouco (MARX, 2008, p. 49):

... é evidente que em edições vulgares, destinadas ao público em geral, este ponto de vista anterior que faz parte da evolução espiritual do autor tem o seu lugar, e tanto ele como o público têm indiscutível direito a uma reprodução sem alterações desses escritos mais antigos. E não me passaria pela cabeça modificar uma só palavra que fosse. (ENGELS, 2010b, p. 8-9).

Do que é possível apurar, parecia mesmo estar nos planos de Engels a publicação de *A ideologia alemã* após a publicação dos volumes inacabados de *O capital*. Diz Edward Bernstein, em 1896, no periódico *Die Neue Zeit* [O novo tempo], que “Engels acreditava que seria capaz de completar *O capital* mais rapidamente do que poderia ter feito, e após a sua conclusão queria publicar o trabalho póstumo de Marx juntamente com uma biografia” (BERNSTEIN, 1896, p. 217). Não se sabe qual seria a interferência de Engels nos manuscritos, já que a editoração e publicação por ele não ocorreram. É certo, porém, que no caso de *A ideologia alemã* tratamos de um texto que é também de autoria dele⁴⁴, diferentemente de *O capital*⁴⁵.

44 Há trabalhos com a intenção de descredibilizar Engels em sua participação na *Ideologia alemã*, creditando os trechos mais famosos exclusivamente a Marx – falamos do trabalho de OMURA (Cf. 2018). Ainda que a letra de Engels seja a que aparece nos manuscritos, considera o autor aí a possibilidade de o conteúdo haver sido totalmente ditado por Marx. Acreditamos que tal trabalho não leva em consideração como tais escritos bebem das contribuições dos estudos anteriores de Engels, como o *Esboço para uma crítica da economia política e A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, como já pudemos demonstrar aqui. Sobre a descredibilização do trabalho de Engels, conferir FOSTER (Cf. 2017).

45 A editoração de Engels sobre os escritos de *O capital* não foi fato que passou sem polêmica pela recepção, Conferir JUNGnickel, 1991; HEINRICH, 2016; NOZAKI, 2020.

De toda maneira, é importante constatar que a publicação póstuma de *A ideologia alemã* atendeu a expectativas prévias do público e um contexto político próprio, fatores relevantes para a compreensão das escolhas editoriais feitas nessa publicação. A publicação de parte desses textos pela primeira vez, em 1924, na União Soviética (URSS), em russo, pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, fazia parte de um projeto dedicado a registrar “a origem, o desenvolvimento e a difusão das ideias do socialismo científico, ou seja, a história do marxismo na teoria e na prática” (RJAZANOV, 1926a, p. 1). É importante ressaltar que essa primeira publicação estabeleceu a linha das principais e da maior parte das edições que se fizeram de *A ideologia alemã*, as quais seguiram – de forma mais ou menos idêntica - a ordenação dos manuscritos e a construção de sentido (Cf. BLANK; CARVER, 2014, p. 151-153). Podemos dizer desse projeto que, desde a primeira publicação, ele tinha como premissa que “somente o materialismo dialético assumiu plenamente a tarefa de examinar a história da sociedade humana como um processo de mudança das pessoas através da natureza e de mudança da natureza através das pessoas” (RJAZANOV, 1926a, p. 2). Dessas afirmações, um ponto de partida interessante é notar que em toda a obra de Marx ele nunca utilizou as expressões “materialismo histórico” ou “materialismo dialético” – nem elas aparecem na própria *Ideologia alemã* publicada -, ainda que elas representem aquilo que o projeto buscava apresentar: uma espécie de teoria que autonomamente examina “a história da sociedade humana” e que é pressuposta pelos editores como base teórica e prática do marxismo; sendo esta uma contribuição “original de Marx e (até certo ponto) de Engels” (RJAZANOV, 1926b, p. 211). O que leva os organizadores do projeto a pressupor e dar tanta importância a estas “formas de materialismo”, ponto seminal – na visão deles – da obra de Marx?

Dos textos dos autores de *A sagrada família* já publicados no final do século XIX que comentam qualquer coisa na direção de um materialismo histórico (ou dialético), encontramos algumas poucas menções de Engels no fim da vida. Disse ele, em 1885, que “na primavera de 1845, Marx já havia desenvolvido os principais fundamentos de sua teoria materialista da história [*materialistische Geschichtstheorie*]” (ENGELS, 1962, p. 212); e em 1888, que revisitou os manuscritos de 1845-1847, especialmente aqueles inacabados dedicados à Feuerbach, cuja “parte acabada se reduz a uma exposição da concepção materialista da história” (ENGELS, 2012, p. 132). Visto que Engels se refere nestes trechos à ainda não publicada *A ideologia alemã* – como a conhecemos hoje -, o único texto publicado até então que parecia ter respostas aos marxistas, ora órfãos de Marx e de Engels, na busca por esse materialismo e por essa dialética “de tipo marxista”, seria o *Anti-Dühring*, de Engels; já que ele mesmo, em 1885,

considerou que sua obra representa uma “exposição coerente” do método e da concepção de mundo dele e de Marx:

Acresce-se a isso ainda outra circunstância. O “sistema” do Sr. Dühring, que foi aqui submetido à crítica, dissemina-se por um campo teórico muito vasto; fui forçado a segui-lo por toda parte e contrapor as suas concepções às minhas. Desse modo, a crítica negativa se converteu em crítica positiva, e a polêmica se transformou numa exposição mais ou menos coerente do método dialético e da concepção de mundo comunista defendidos por Marx e por mim, o que ocorreu numa série bastante abrangente de campos de conhecimento. (ENGELS, 2015, p. 35).

Vemos que Engels menciona um método dialético, bem como uma concepção de mundo comunista que era defendida por ele e por Marx. Há ainda menção, em uma passagem anterior, a uma “teoria materialista da história” desenvolvida em grande parte por Marx (ENGELS, 1962, p. 212). Não faz sentido, por ora, julgar essas falas de Engels e o engendrar dessas categorias – como método e “teoria da história” – na obra de Marx. O fato é que, com a morte dos autores, o debate em torno do legado de Marx e Engels buscou esclarecer amplamente e defender posições do ponto de vista dessa concepção de mundo e desse “método” original deles. Nesse sentido, a primeira publicação de excertos dos manuscritos de Bruxelas de 1845-1847, que foi realizada em 1924, pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, trazia apenas o conteúdo que os editores julgaram conter a tal “concepção materialista da história” (ENGELS, 2012, p. 132) mencionada por Engels – a saber, a parte que ficou conhecida como “a primeira parte de *A ideologia alemã*” [*Der Erste Teil der “Deutschen Ideologie”*], “*Feuerbach e História*” ou o capítulo “*I. Feuerbach*”. A primeira edição feita pela MEGA, em 1932, já trazia o conteúdo completo dos escritos de Marx e Engels, porém ainda hoje é muito comum que *A ideologia alemã* seja publicada apenas com este “capítulo” inicial. Hoje sabemos que esses trechos, publicados como parte de um debate contra Feuerbach, na verdade, não constituem um escrito próprio e íntegro com o objetivo específico de apresentar uma “teoria materialista da história”; sendo, na verdade, apenas organizados pelos editores na década de 1920 com esse propósito⁴⁶. Hoje, pelo contrário, os atuais editores do projeto MEGA, a respeito dessa publicação, sugerem que, na verdade, aproximadamente dois terços das páginas do manuscrito de Feuerbach pertencem a um outro contexto original:

Dois terços das páginas transmitidas do manuscrito de Feuerbach se originaram do embate com Stirner. Nosso trabalho editorial demonstrou até mesmo que o texto sobre Feuerbach não é propriamente um texto próprio e genuíno, que teria sido escrito no debate com Feuerbach; mas, de longe, a maior parte desses textos surge do

⁴⁶ Os editores do projeto MEGA, em entrevistas recentes, têm dado declarações no sentido de que é até difícil saber, no espólio dos escritos dos autores, o que faz ou não parte deste projeto de Marx e de Engels de 1845-1847: “As pessoas precisam saber não só que a ‘Ideologia alemã’ não é uma obra, mas também que quando Marx (...) em poucas ocasiões fala sobre a ‘Ideologia alemã’, então não sabemos o que ele quer dizer com isso” (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 32).

desdobramento de outros manuscritos e até mesmo de outros contextos conceituais. (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 30-31).

O que os editores tinham em mãos ao iniciar o projeto editorial, na década de 1920, era um conjunto de rascunhos e manuscritos de caráter inacabado cuja ordenação é controversa: segundo a paginação de Marx, o editor David Rjazanov possuía as páginas 8 a 28, 30 a 35 e 40 a 72, dentre diversas não numeradas e outras ausentes; segundo a paginação de Engels, ele teria as páginas 6 a 11, 20 a 21 e 84 a 92, com algumas páginas contendo variações de outros manuscritos e/ou dos mesmos trechos (que ele indicou como, por exemplo, 20a, 20b, 20c etc.) (RJAZANOV, 1926b, p. 218). Ele pressupôs que tudo começava por uma página com a anotação “I. Feuerbach”, que seria seguida por um fragmento nomeado “5.” e pelo resto do manuscrito tal como Marx paginou (JOHNSON, 2021, p. 7). Pelas contas dele, o número de páginas do manuscrito que ele não teria à disposição chegaria a quase 300. Tendo as partes restantes de *A ideologia alemã* uma numeração contínua – a saber, os títulos “*O concílio de Leipzig*”, “*São Max*” e a crítica dos “*Socialistas verdadeiros*” -, conclui ele que “as folhas que faltam aqui foram simplesmente incluídas nas partes restantes” (RJAZANOV, 1926b, p. 219-220). Hoje sabemos que, pelo contrário, as introduções “I. Feuerbach”, o fragmento “5.” e a toda parte “dedicada a Feuerbach” foram escritas depois de prontas as partes dedicadas a Stirner [*São Max*], Bruno Bauer [*São Bruno*] e o título “*Concílio de Leipzig*” (HUBMANN, PAGEL, WECKWERTH, 2017, pp. 740-744, 802, 847-848; CARVER, BLANK, 2014, p. 91).

Que a ordenação dos textos de Marx e Engels tenha se dado assim é que podemos concluir que o projeto editorial considerou que tudo se tratava de um texto cuja exposição principal irradiadora se direcionava a Feuerbach e que construía a já esperada “teoria materialista da história”. Esta ordenação, porém, deu base a quase todas as edições que a seguiram (Cf. MARX; ENGELS, 1976; MARX; ENGELS, 1970; MARX; ENGELS, 1978; MARX; ENGELS, 2017). No que toca o tema do presente trabalho, a saber, a oposição entre cidade e campo nestes textos, podemos dizer que as principais considerações de Marx e Engels a respeito disso foram apresentadas, em *A ideologia alemã*, como parte do capítulo “I. Feuerbach”, sob o inventado subtítulo “A base real da ideologia” [*Die wirkliche basis der ideologie*] (MARX; ENGELS, 1970, p. 39). Dessa maneira, toda a exposição histórica do agravamento da oposição campo-cidade, do declínio da Idade Média ao surgimento da grande indústria, supostamente seria apresentada a explicar uma relação entre infraestrutura e superestrutura, entre uma base material efetiva da produção e a “ideologia”; exposição essa que seria, de alguma forma, endereçada a Feuerbach. Nesta “teoria da história”, veríamos todo o desabrochar do capitalismo, o aprofundamento da oposição entre campo e cidade, que parece

se resolver na sociedade comunista, cujos escritos e rascunhos a respeito estão justapostos a esses. Hoje sabemos que, na verdade, se tratam de rascunhos elaborados para a parte do livro dedicada a Max Stirner, que responde a sua obra *O único e sua propriedade*, sob o subtítulo “*A sociedade como sociedade burguesa*”. A diferença está em que contra Stirner faz sentido demonstrar longamente que as relações de propriedade se alteraram ao longo da história, e que têm a possibilidade de se desenvolver juntamente com o desenvolvimento prático da produção – de forma que a oposição entre cidade e campo evidencia o agravamento dessa divisão do trabalho cada vez mais acentuada –, já que é Stirner quem considera que as cidades são um desenrolar do gênero humano (Cf. STIRNER, 2004, p. 168; MARX; ENGELS, 2011, p. 411-412) e que trata a propriedade privada burguesa como elemento *sagrado* (STIRNER, 2004, p. 196). Não só porque a discussão campo-cidade não cabe em resposta a Feuerbach de qualquer maneira, vê-se que há um contexto para que esta discussão apareça: a cidade, o Estado, a propriedade moderna e até mesmo a política são elementos que emergiram da divisão do trabalho – ou seja, do processo de produção da vida humana – em um dado momento histórico, por razões práticas que fugiam ao controle dos indivíduos (MARX; ENGELS, 2011, p. 52); de tal forma que elas não representam a realização, o desenrolar ou o aperfeiçoamento do gênero humano, nem têm a intenção de cravar uma base de surgimento da ideologia; pelo contrário, se afirmando, em verdade, enquanto formas transitórias passíveis de serem historicamente superadas, pois emergem de um processo de produção em contínua transformação. Ou seja, é o engendrar de categorias econômicas e filosóficas para a explicação do real efetivamente colocado, apenas apreendido nas ideias, que realiza o acerto de contas com a filosofia pós-hegeliana. Como poderemos ver melhor à frente, as edições de *A ideologia alemã* até então publicadas influenciaram a forma como Lefebvre, que é talvez o principal intérprete da questão campo-cidade em Marx e Engels, entende o tema; levando-o a considerar que todo o materialismo histórico poderia estar relacionado à história da cidade e que esta seria o “sujeito da história”:

O leitor aqui observará que em *A ideologia alemã* um primeiro desenvolvimento sobre as relações entre a cidade e o campo se intercala com as proposições fundamentais (crítica filosófica da filosofia) e uma nova sequência, bem articulada de proposições gerais, definindo claramente o “materialismo histórico”. Como não concluir daí que o materialismo histórico apresentado por Engels e Marx não consiste em generalidades de ordem filosófica (embora dirigidas contra os filósofos), mas se apoia sobre uma história até então negligenciada (e talvez até nossos dias), a história da cidade? (LEFEBVRE, 2001, p. 43-44).

Aqui, o Sujeito da história é incontestavelmente a Cidade. (Ibid., p. 49).

A ordenação arbitrária dos escritos na construção de um sentido específico externo ao próprio texto, o tal “materialismo histórico-dialético”, como se pode ver, dificultou a

compreensão daquilo que de fato dizia respeito à obra inacabada de Marx e Engels. Conhecer a obra desses autores hoje, portanto, passa por esclarecer os processos pelos quais ela foi manipulada, os porquês disso, as conclusões às quais se chegou e só então fazer um retorno ao material original. Ironicamente, o próprio Lefebvre teria percebido que a ordenação das discussões no livro causava confusão, acreditando que se tratava de um erro de Marx e Engels, a partir do qual haveriam “gerações de exegetas” tentando trazer ordem àquele conteúdo. Contudo, isso também revela por que, em seu tempo, assumiu a postura de interpretar aquilo à sua maneira e seguir em frente:

Esse texto retoma o texto anterior sobre a cidade, mas num nível mais elevado. Entre os dois, o que existe? Esboços referentes ao desenvolvimento histórico e sua riqueza, esboços em si mesmos, ricos em fórmulas estimulantes, mas que misturam ideias tomadas de todas as épocas, desde as origens até a revolução total. Como se está longe, ainda que se volte aqui e ali, ao que serve de pretexto e que fornece seu título à argumentação: Feuerbach! Que enorme confusão, na qual gerações de exegetas tentarão introduzir ordem, método, rigor, contentando-se, entretanto, em extrair dessa fonte algumas citações, sempre as mesmas... (Ibid., p. 48).

Fica claro, assim, que o primeiro projeto de publicação desses manuscritos via neles o desenvolvimento sistemático de uma visão materialista do mundo, que tinha como exposição principal um escrito contra Feuerbach. Ao invés de encarar os manuscritos de Marx e de Engels no estado em que foram encontrados - fragmentários e inacabados -, houve uma escolha dos editores de dar acabamento a eles e “terminar” a obra de Marx e Engels. Como o atual editor da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Gerald Hubmann, bem indica, essa primeira edição foi marcada por uma grande interferência no processo editorial: “os editores diziam: ‘nós queremos terminar aquilo que Marx e Engels não puderam mais fazer’” (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 40). Nesse processo de acabamento dos escritos dos autores, o projeto tomou como linha mestra aquilo que o Engels da década de 1880 chamou de “teoria materialista da história”, “método dialético” e “concepção materialista da história”, mas na forma que o debate dali em frente, século XX adentro, vinha sistematizando como um “materialismo histórico” e um “materialismo dialético” – ao ponto de que expressões como esta última, nunca utilizada nem por Marx nem por Engels, fossem utilizadas pelos próprios editores (Cf. RJAZANOV, 1926a, p. 2). O que se pode depreender disso é que não somente os escritos de Bruxelas de 1845-1847 foram publicados pela primeira vez em outro período histórico (80 anos depois), mas que todo o processo de editoração e publicação foi marcado pelas questões típicas da época de publicação. Ou seja, buscava-se em Marx e Engels na década de 1840 respostas para as questões práticas - políticas e intelectuais - da década de 1920. Nos discursos dos editores e do público – falaremos da recepção posteriormente -, chama a atenção a visão esquemática e sistemática com a qual enxergavam a teorização dos autores. A evolução do debate até esse patamar é algo

que se pode observar pela divulgação e defesa das posições de Marx entre os séculos XIX e XX.

Engels, na tarefa de propagandear as contribuições de Marx, certamente teve uma contribuição de maneira direta, “com seus próprios escritos, para gerar um processo de sistematização teórica” (MUSTO, 2011, p. 191) do marxismo. *Anti-Dühring* e *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, como o professor Marcello Musto observa, são exemplos de escritos que se tornaram referências “na formação do ‘marxismo’ como sistema e na diferenciação deste em relação ao socialismo eclético, predominante naquele momento” (Idem). Porém, não faz sentido torna-lo culpado único do processo de consequente sistematização e vulgarização do pensamento desenvolvido por ele e por Marx⁴⁷, uma vez que autores múltiplos eram tripulantes dessa mesma fragata. De alguns exemplos que temos apenas no debate russo, vemos Plekhanov⁴⁸ – contra Mikhailovsky⁴⁹, em 1895 – defender que “o termo materialismo dialético, sozinho, pode dar uma descrição precisa da filosofia de Marx” (PLEKHANOV, 1956, p. 276), pois ele “é a filosofia da ação” (Idem) e “é a forma mais desenvolvida da concepção materialista da história” (Ibid., p. 329), defendendo também uma visão monista na qual superestrutura e infraestrutura se transformam simultaneamente; Lênin⁵⁰ - em 1909 - também identificou marxismo com materialismo dialético (LENIN, 1972, p. 6), defendendo que a teoria materialista é “o reconhecimento da lei objetiva da natureza e o reconhecimento de que ela é refletida com fidelidade aproximada na mente do homem” (Ibid., p. 178), aventurando-se pela gnosiologia ao criticar os empiriocriticistas. É certo que aqui e ali lidamos com textos inseridos nos debates de suas épocas, defendendo suas posições políticas⁵¹.

47 Aliás, Engels também teve o papel contrário quando tentou melhor delimitar até onde se pode falar da concepção materialista da história por ele defendida: “De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante em última análise na história é a produção e a reprodução real da vida. Mais do que isso nem Marx e nem eu afirmei. Por isso, se alguém distorce isso para dizer que o elemento econômico é o único elemento determinante, ele transforma esta proposição em uma frase sem sentido, abstrata e absurda” (Carta de Engels a Joseph Bloch, de 21/22 de setembro de 1890 em ENGELS, 2013, p. 286).

48 Georgi Valentinovitch Plekhanov (1856-1918): revolucionário, filósofo e marxista russo, fundador do movimento social-democrata em seu país.

49 Nikolay Konstantinovich Mikhailovsky (1842-1904): crítico literário, periodista e sociólogo russo, teorizador do movimento populista russo Narodnik.

50 Vladimir Ilyich Ulianov [Lenin] (1870-1924) – revolucionário russo, teórico marxista, chefe de governo da URSS entre 1917 e 1924.

51 Nos anos 1890, Plekhanov e Lênin se opõem aos posicionamentos do movimento populista russo Narodnik que, segundo eles, renuncia à herança socialista de seu próprio movimento, divergindo também em questões relativas ao legado de Marx – cujos seguidores são chamados de “discípulos” – e ao desenvolvimento do capitalismo na Rússia: “Não foi sem dúvida sobre este problema que os ‘discípulos russos’ estiveram em desacordo com os populistas! Só se pode ‘receber’ de duas maneiras o capitalismo que se está a desenvolver na Rússia: considerando-o como um fenômeno progressivo ou como um fenômeno regressivo; como um passo em frente no verdadeiro caminho, ou como um desvio desse caminho; apreciando-o do ponto de vista de classe dos pequenos produtores, que o capitalismo destrói, ou do ponto de vista de classe dos produtores não proprietários, que o capitalismo cria. Não há meio termo. Conseqüentemente, se o Sr. Mikhailovski nega a justeza da atitude para com

É certo, também, que esses textos atribuem um sentido não pré-existente à teoria de Marx, no esforço de defini-la e de esboçar-lhe uma maior autonomia, na direção de uma espécie de ciência à parte: ao passo que Marx, ele mesmo, se esforçou para apreender o real e explica-lo mobilizando os recursos teóricos de que dispunha, os marxistas que o sucederam viram na contribuição dele uma série de aparatos teóricos prontos e acabados, que chamaram de materialismo histórico e dialético, que teriam sido legados para a simples instrumentalização na interpretação da realidade. É prova do que falamos o próprio desenrolar desse processo de sistematização na Rússia, por exemplo, Bukharin⁵², em 1921, em seu *Tratado de materialismo histórico*:

A teoria do materialismo histórico considerada como sociologia marxista – A classe operária tem sua própria sociologia proletária, conhecida pelo nome de materialismo histórico. Os princípios desta teoria foram estabelecidos por Marx e Engels. Ela é também denominada de concepção materialista da história, ou, mais simplesmente, de “materialismo econômico”. Essa teoria genial constitui o mais preciso instrumento do pensamento e do conhecimento humano. É graças a ela que o proletariado consegue se guiar no meio dos mais complicados problemas da vida social e da luta de classe. É graças a ela que os comunistas previram a guerra e a Revolução, a ditadura do proletariado, e a linha de conduta dos partidos, dos grupos e das diferentes classes, no decorrer da formidável efervescência que a humanidade atravessa. (BUKHARIN, s/d, p. 14-15)

Neste caso extremo, vemos a concepção materialista de Marx e de Engels sendo apresentada como uma teoria, uma sociologia, um “materialismo econômico”, um instrumento do pensamento e do conhecimento humano. Para além de todos os rótulos, é vista como um instrumento capaz de prever os fatos históricos, pautar e guiar o movimento da luta comunista.

Fora do debate russo, o mesmo ocorre na Alemanha: “o indiscutivelmente crítico e aberto pensamento de Marx caiu sob os golpes do clima cultural da Europa do fim do século XIX, permeado, como jamais o fora antes, por concepções sistemáticas, sobretudo pelo darwinismo” (MUSTO, 2011, p. 191). A análise da divulgação do pensamento de Marx pela revista *Die Neue Zeit* [*O novo tempo*], dirigida por Kautsky⁵³, dá-nos um exemplo claro desse processo de vulgarização e empobrecimento teórico, que acompanha a introdução lateral de elementos positivistas:

O formato de manual, notável veículo de exportação do pensamento de Marx para o mundo, certamente representou uma ferramenta de propaganda muito eficaz, mas trouxe consigo a alteração da concepção inicial. A divulgação de sua obra, de caráter complexo e incompleto, ao se deparar com o positivismo e para responder melhor às

o capitalismo em que persistem os ‘discípulos’, isso quer dizer que adota a atitude dos populistas que exprimi muitas vezes com plena clareza nos seus artigos anteriores. O Sr. Mikhailovski não apresentou nem apresenta nenhum complemento nem nenhuma alteração dos seus velhos pontos de vista sobre este problema, continuando a ser populista como antes” (LENIN, 1981, p. 572-573).

⁵² Nikolai Ivanovich Bukharin (1888-1938): revolucionário bolchevique russo, político e filósofo marxista.

⁵³ Karl Johann Kautsky (1854-1938): filósofo, jornalista e teórico marxista tcheco. Conheceu e teve amizade com Engels no final da vida deste. Influente pensador da social-democracia.

exigências práticas do partido proletário, traduziu-se, por fim, em empobrecimento teórico e vulgarização do patrimônio original. (Ibid., p. 192).

É importante frisar que todo este processo já estava em curso quando o Instituto Marx-Engels publicou, pela primeira vez, *A ideologia alemã*, em 1924. Pelas razões que pudemos demonstrar, junto às afirmações de seus editores (RJAZANOV, 1926a, p. 1-2), não se há de concluir para além do fato de que a obra publicada nos anos 1920 é, em verdade, uma obra da década de 1920, cuja autoria é atribuída a Marx e Engels. O que queremos dizer, mais claramente, é que embora todo o texto tenha saído da caneta dos autores de *A sagrada família*, toda a posterior ordenação, divulgação, editoração e publicação dos escritos têm o intuito de fazer com que ele corresponda às necessidades práticas e à visão da obra de Marx que o debate de então havia consagrado: o materialismo histórico e dialético, enquanto teoria-instrumento de se fazer luta política. Não à toa, a história dessa primeira publicação é também marcada por processos de censura e perseguição dentro da União Soviética – o próprio David Rjazanov veio a ser preso por sua atuação editorial (Cf. BLANK; CARVER, 2014). Não à toa, Stalin mais tarde dará sua contribuição a essa sistematização (1938), consagrando o materialismo dialético como o ponto de vista oficial do partido:

Materialismo dialético é a visão de mundo do Partido Marxista-Leninista. É chamado materialismo dialético porque sua abordagem dos fenômenos da natureza, seu método de os estudar e apreender, é *dialético*, enquanto sua interpretação dos fenômenos da natureza, sua concepção desses fenômenos, sua teoria, é *materialista*.

Materialismo histórico é a extensão dos princípios do materialismo dialético ao estudo da vida social, uma aplicação dos princípios do materialismo dialético para os fenômenos da vida da sociedade, para o estudo da sociedade e da sua história. (STALIN, 1969, p. 5).

Como vimos, quando se fala em *A ideologia alemã*, fala-se do texto que Engels disse conter o desenvolvimento da “teoria materialista da história” de Marx, de sua “concepção materialista da história”, do “método dialético” e da “visão de mundo” defendida por ele e por Marx (ENGELS, 1962, p. 212; ENGELS, 2012, p. 132; ENGELS, 2015, p. 35). Ocorre que o debate século XX adentro definiu esta teoria da qual Engels fala em proximidade com os dizeres acima de Stálin: um método de estudo da sociedade, no sentido de uma postura prévia do pesquisador para com a realidade – a saber, a que considera, de um lado, a *dialética*, de outro, o *materialismo* -, da qual é possível depreender sua lógica e movimento e que fundamenta a visão comunista do mundo. Desaparece, assim, o contexto de surgimento desse texto: o acerto de contas com a filosofia pós-hegeliana, contra a qual se faz necessária a afirmação da produção da vida material imediata, frente à consciência, como base real da vida humana – que, assim, só pode ser compreendida em suas efetivas determinações práticas. No lugar disso, credita-se a Marx e Engels a intenção de apreender o mundo de forma positiva a partir de parâmetros racionais pré-estabelecidos, ou seja, “uma aplicação dos princípios do materialismo dialético

para os fenômenos da vida da sociedade” (STALIN, 1969, p. 5) – o que se faz, portanto, por meio de um ato de consciência.

Para além dessa questão teórica, a posição assumida por Stálin tem também um notável valor político: é claro que Marx e Engels são figuras praticamente unânimes no movimento comunista, e que por isso tinham a capacidade de conferir alguma legitimidade às posições daqueles que deles se apropriam. O “materialismo dialético” de Stalin, assim, funcionaria como uma espécie de tradição que liga a ponta do partido bolchevique diretamente a Marx e Engels, a ponto de tornar difícil diferenciar suas posições das de Stalin. Bem aponta Stedman Jones:

Materialismo dialético – termo de Plekhanov para uma filosofia marxista e uma visão geral do mundo – foi largamente construída a partir dos últimos escritos de Engels, e uma vez que esta filosofia recebeu a aprovação oficial da União Soviética, se tornou difícil diferenciar uma atitude de Engels de uma atitude das posições comunistas da era stalinista. Por um lado, a publicação do manuscrito inacabado de Engels, *A dialética da natureza*, em 1927, foi associada à tentativa de Stalin de impor a ortodoxia da dialética materialista sobre os cientistas naturais. Por outro, foram os socialdemocratas, Landshut e Meyer, quem publicaram pela primeira vez uma versão dos *Manuscritos de 1844* de Marx em um esforço para colocar um Marx ético-humanista frente a uma interpretação leninista do marxismo. (JONES, 1977, p. 80-81).

Fato ilustrativo do processo de construção de sentido sobre a obra de Marx e Engels, no geral, e dos textos deles de 1845-1847, em específico, está no fato de que o primeiro projeto de publicação de *A ideologia alemã* em língua alemã em 1926 – mesma edição da que foi publicada em russo em 1924, que comentamos conter apenas o “capítulo contra Feuerbach” – trazia em seu segundo volume, de 1927, *A dialética da natureza* de Engels. Desde o início, portanto, o registro do desenvolvimento e da difusão das ideias do socialismo científico (RJAZANOV, 1926a, p. 1) pelo Instituto Marx-Engels associava *A ideologia alemã* com a obra tardia de Engels a partir deste fio interpretativo do “materialismo histórico-dialético”. Como Jones revela, a possibilidade de desvinculação da imagem de Marx e de Engels dessa interpretação russa é algo que só veio posteriormente, e até hoje não se realizou totalmente na prática, com a descoberta e a publicação de algumas de suas obras de juventude, como os *Manuscritos de 1844* de Marx; quando se pôde perceber mais claramente a articulação crítica das categorias econômicas operadas por Marx e o trabalho enquanto elemento fundamental do metabolismo social. Quando esses elementos estão ausentes da interpretação, como é o caso da teoria do “materialismo-dialético”, chega-se a uma articulação demasiado mecânica da relação entre base econômica – sem sequer definir bem o que é a economia neste contexto – e ideologia e não se compreende em absoluto a relação entre sociedade e natureza. Lukács, criticando a si mesmo no passado, bem aponta: “Procura-se, é verdade, tornar compreensíveis todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia torna-se estreita quando se elimina

dela a categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza” (LUKÁCS, 2018, p. 15).

Uma vez publicados, a recepção dos textos de 1845-1847 não pôde deixar de se fazer controversa: Mandel indica ser *A ideologia alemã* “a obra filosófica principal que Marx e Engels terminaram em Bruxelas em 1846⁵⁴” que “funda a teoria do materialismo histórico sobre uma superação sistemática da filosofia pós-hegeliana alemã” (MANDEL, 1968, p. 38); Rubel considera que os escritos contêm “a exposição mais completa da teoria social fundada por Marx” (RUBEL, 2011, p. 139); Althusser vê nela “um corte epistemológico inequívoco” no ponto onde o próprio Marx situa a crítica à sua antiga consciência filosófica (ALTHUSSER, 2015, p. 23-24); McLellan vê na seção dedicada a Feuerbach “um dos trabalhos de Marx mais centrais” (MCLELLAN, 1973, p. 151). Todas essas afirmações abriram amplos campos de debate que ainda hoje permanecem em disputa. Algo que todos têm em comum, é a leitura de que *A ideologia alemã* é, de fato, uma grande obra de Marx – o que, apesar do caráter inacabado não nos permitir falar em obra, tem algum fundamento visto a importância que os próprios autores atribuíram às reflexões que a escrita lhes provocou. Tirando Mandel, porém, outro fator que todos têm em comum é o descrédito à participação de Engels no trabalho. A leitura de Althusser se destaca por estabelecer um marco na obra de Marx em que as posições de fato marxianas se dão a partir de *A ideologia alemã* (1845-1847); o que não se sustenta se considerarmos o caráter de continuidade que este texto tem com as conclusões atingidas por ele e por Engels desde 1843 [ver título anterior].

Por fim, é importante constatar que não é rara também a leitura segundo a qual Marx teria tido a intenção de fundar uma “teoria”, seja ela uma teoria social ou do materialismo histórico. É certo que, pela própria forma como os manuscritos foram abandonados, não é fácil dizer sequer que *A ideologia alemã* tenha o caráter de uma obra, ou seja, uma espécie de preparo próprio para a elaboração e fundação sistemática de um ponto teórico – como vimos, isso só se tornou prático depois do acabamento arbitrário que os editores lhe deram no século XX, à parte isso, ainda não houve um esforço de interpretação e apuramento adequado que considere esses textos em seus próprios contextos conceituais a fim de aferir-lhes uma sistemática que seja indiscutível. O que os estudos têm indicado até então é que, diferentemente do que se pensava, o “capítulo principal contra Feuerbach” é composto por diversos rascunhos que se desenrolam de outros contextos e das discussões com outros autores, tendo surgido e sido deixados inacabados, também, posteriormente. Como sabemos também, à época houve ainda a pretensão

54 Pelo o que indica a MEGA², terminaram em 1847. Ver nota 2.

de publicá-los em um formato periodista, fato que pouco colabora com o ponto de vista que vê neles uma intenção contundente de fundar uma nova teoria, dada a pontualidade e a fragmentação que este formato poderia vir a provocar naquele todo que hoje é publicado como uma *obra* única. Ainda assim, o que é inegável a respeito deles é a sua marca indispensável em seu devido contexto - não somente marxiano -, a saber, aquele do arremate terminal das posições neo-hegelianas de seu tempo, a forma mais bem-acabada do acerto de contas dos socialistas científicos frente ao idealismo alemão, constituindo uma fonte insubstituível diante de qualquer outra. Se é apenas nesse último sentido que podemos admitir que *A ideologia alemã* seja uma *obra*, dificilmente podemos admitir que isso se realize por meio de uma teoria social ou do materialismo histórico: a postura dos autores se distancia bastante da adoção de uma ciência e uma disciplina específica para o estudo da realidade, mas, em verdade, mobiliza categorias da filosofia e da economia de forma original a provocar-lhes um alargamento de sentido, como vimos; o que, contudo, não acaba por constituir uma disciplina nova e autônoma, e sim uma crítica ontológica que identifica a limitação do hegelianismo e da historiografia frente à questão da produção e reprodução da vida humana – que é tomada como central - em todos os seus desdobramentos. Podemos comprovar isso com esta passagem, que evidencia a importância da compreensão da relação entre natureza e história e que tem a produção real da vida em foco:

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo. Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história. Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de *compartilhar*, em cada época histórica, da *ilusão dessa época*. Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “religião” e “política” sejam tão somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A “imaginação”, a “representação” desses homens determinados sobre a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. (...) a filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno [Bruno Bauer] como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela “profanação”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 43-44).

Nesta passagem, assim como em todo o “livro”, não temos como afirmar que os autores sustentem quaisquer diretrizes ou direcionamentos práticos para uma teoria da história ou para

uma teoria social – embora essa seja a narrativa dominante a respeito desses textos. No lugar disso, temos a defesa daquilo que Marx e Engels chamam de “concepção da história”, que, contraposta à filosofia idealista, sustenta que a consciência, as ideias e todo o processo ideológico acerca de uma situação concreta têm seu processo de formação definido a partir da organização dos indivíduos no processo de produção e reprodução de suas vidas materiais imediatas. Não que esse processo ideal sempre se identifique com o falseamento da situação real (Cf. VAISMAN, 1996), mas sim que ele expresse de forma sintética um processo que ocorre externamente aos indivíduos, e derive, portanto, da produção real da vida e seus desdobramentos, tanto da interação entre o homem e a sociedade quanto da interação entre o homem e a natureza.

Oposta tanto à sua posição anterior quanto à da recepção, o que recentemente tem indicado a MEGA, em novo projeto editorial (MEGA²), é que de fato não se trata de *obra* alguma (HUBMANN; PAGEL, 2022). A nova diretriz do projeto adota a abordagem filológica, que tem como finalidade a despolitização dos textos de Marx e Engels. A nova forma de publicar *A ideologia alemã*, portanto, tem em conta o caráter inacabado dos escritos e não pretende ordená-los em meio a uma construção de sentido, mas sim ressaltando a incompletude deles tal como foram deixados pelos autores. A razão para o projeto proceder assim é compreendida quando se tem em vista o histórico do último século, no qual a publicação dos textos da dupla sofria forte influência do contexto político soviético:

... as contaminações ideológicas e as interpretações politicamente motivadas na *MEW* [*Marx-Engels-Werke*] levaram em geral a uma comentoção errônea, de modo a impedir que os textos de Marx e Engels fossem adequadamente situados no contexto histórico. Um exemplo curioso disso é que o orgulho nacional doentio russo não admitiu uma avaliação apropriada dos trabalhos sobre ciência militar de Engels⁵⁵. O lado mais grave de tais asserções interpretativas ainda tem de ser discutido para o caso de *A ideologia alemã*. (HUBMANN, 2012, p. 38).

Assim sendo, acreditam os editores que a escolha pela abordagem filológica teria salvado o empreendimento da *MEGA*, antes político (Ibid., p. 43). Por meio da despolitização das edições, surge, para eles, “o princípio da historização consequente da obra de Marx. Isso implica uma contextualização intelectual que discuta o pensamento de Marx no nexo de seu tempo e no horizonte de seus problemas e questões” (Idem). É inevitável, no caso de *A ideologia*

55 Hubmann se refere ao prefácio elaborado pelo Instituto do Marxismo-Leninismo (Institut für Marxismus-Leninismus) para o 14º volume da *Marx-Engels-Werke*. Nele, os editores se posicionam claramente dizendo que Engels estaria equivocado no artigo “Barclay de Tolly”, em que minimiza o papel do general russo M.I. Kutuzov. Os editores acusam Engels de ter utilizado “trabalhos tendenciosos de historiadores da Europa Ocidental”, dizendo que ele “não teve oportunidade de compará-los com estudos mais objetivos”, o que teria ocasionado imprecisões (MARX; ENGELS, 1987, p. XIII).

alemã, que a despolitização leve os editores à conclusão de que se trata apenas de escritos incompletos, que não possuem a contundência de uma *obra*.

Se a descoberta – se é que se pode chamar assim – dos editores da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* sobre *A ideologia alemã* tem sentido, então as palavras dos primeiros receptores da “obra” se tornam mais suaves (MUSTO, 2021, p. 36). Neste ponto, porém, fica a dúvida – levantada por Martins - se a filologia das edições não teria alcançado também o conteúdo das obras editadas. Ou seja, se a constante afirmação de que a obra de Marx e Engels é fortemente marcada por um momento histórico determinado não faz com que eles mesmos se esqueçam de que a edição por eles coordenada “é também marcada por uma certa configuração histórica que incentiva comentários interpretativos que, por tudo que foi exposto, cauterizam os aspectos mais incômodos e revolucionários do pensamento de Marx” (MARTINS, 2013, p. 142).

O que podemos responder é que a despolitização dos textos de Marx e Engels tem sentido quando se tem em vista a contaminação que eles sofreram por questões políticas que lhes são alheias. Porém, não se pode negar nem que eles tenham um contexto político próprio, ora negligenciado, nem que esse conteúdo imanente ainda nos diga respeito. A saber, a sociedade civil-burguesa, objeto prioritário dos autores, permanece de pé, transformada dia-a-dia, um século e meio após a morte deles. Se, no processo de despolitização, estes dois últimos fatores se perdem de vista (o contexto político das obras e seu conteúdo ainda atual), temos apenas a imagem de um Marx frio e cientista, enclausurado em questões teóricas, cujo redescobrimento só tem a ressaltar a distância dos contextos históricos e intelectuais que nos separam. O trabalho de redescobrir Marx e Engels, em seus objetivos e interpretações possíveis que fogem à sistematização operada no século XX, cabe aos intelectuais da atualidade. A retomada que se faz de suas obras, em especial *A ideologia alemã*, assim, encontra a tarefa de compreender como elas foram manipuladas no último século e, conseqüentemente, a que caminhos isso nos levou, compreendendo o que é ainda atual e o que já se resolveu. Se isso, por um lado, nos diz algo a respeito de nossa própria história recente, também revela nela o que desde Marx e Engels era vislumbrado enquanto possibilidade e que não se realizou.

Do tema do presente trabalho, podemos dizer que grande parte da teorização sobre a oposição entre a cidade e o campo que partiam do ponto de vista marxista foi feita sem aproveitar as considerações de *A ideologia alemã*, construindo sua própria teoria à parte (Cf. CASTELLS, 1983; DAVIS, 2006; FERRO, 2006; HARVEY, 2005; MARICATO, 2002; TOPALOV, 1984; WILLIAMS, 1975). A única figura que fomos capazes de localizar que se

dedicou ao tema e que fez uma análise direta dos textos de 1845-1847 foi Henri Lefebvre. Não se sabe se o motivo para tal está em uma simples incompatibilidade entre a forma desses marxistas pensarem a questão campo-cidade com o texto que ora lidamos, ou se, assim como Lefebvre, a ordenação dos textos dificultou-lhes a compreensão (LEFEBVRE, 2001, p. 48). A contribuição que pretendemos trazer no presente trabalho está em esclarecer como a questão está apresentada em *A ideologia alemã*, em postura consciente da sistematização dos textos operada no último século e que, pelas razões já expostas, nega seus pressupostos. Assim sendo, não se há de considerar a questão como mera ilustração de um suposto “materialismo histórico-dialético” ou exemplificação de uma “base real da ideologia”, mas sim como corporificação da já iniciada busca dos autores pela anatomia da sociedade civil-burguesa, da qual falam (MARX, 2008, p. 47), em face da filosofia pós-hegeliana. Ou seja, a questão não está calcada no intento de desenvolver uma teoria da história ou de “aplicação dos princípios do materialismo dialético para os fenômenos da vida da sociedade” (STALIN, 1969, p. 5), mas no exercício de compreensão do processo real de produção a partir da produção material da vida imediata (MARX; ENGELS, 2011, p. 42); intento que só se realiza distante de uma sistemática mecânica e de uma postura subjetiva prévia do investigador em relação ao seu objeto, concretizando-se na forma de uma exposição do real, apenas transposto para as ideias. Neste sentido, cidade e campo se revelam profundamente intrincados com a dinâmica de produção da vida dos indivíduos, sendo, ao mesmo tempo, determinantes e determinados pelos processos que garantem a reprodução da vida desses indivíduos e de suas sociabilidades (Ibid., p. 52). O fim da oposição entre o urbano e o rural é considerado necessário pelos autores (Idem), posição que sustentarão até o fim de suas vidas, pois é uma conclusão à qual só puderam chegar e puderam manter a partir de uma rigorosa análise do real concreto.

3. LEFEBVRE E A QUESTÃO DAS CIDADES

“A cidade é moderna, dizia o cego a seu filho
Os olhos cheios de terra, o bonde fora dos trilhos
A aventura começa no coração dos navios
Pensava o filho calado, pensava o filho ouvindo
Que a cidade é moderna, pensava o filho sorrindo
E era surdo e era mudo, mas que falava e ouvia”
Milton Nascimento e Ronaldo Bastos

Henri Lefebvre (1901-1991) foi um pensador marxista que tem amplo destaque na discussão urbanística, de tal forma que sua obra é, ainda hoje, bastante discutida nas universidades – especialmente no campo da Geografia – (Cf. ALVAREZ, 2019; CARLOS, 2020; COELHO, 2017; PÁDUA, 2019; VOLOCHKO, 2019; FURTADO, 2014; VELOSO, 2015; DOMINGUES, 2016). Sua obra *Direito à cidade*, de 1968, traz suas principais considerações no que concerne à construção do espaço urbano no contexto capitalista. O enfoque trazido por ele às cidades é notável, uma vez que ele acredita que “o desenvolvimento da sociedade só pode ser concebido na vida urbana, pela realização da sociedade urbana” (LEFEBVRE, 2008, p. 137). Esta sociedade, por sua vez, é entendida como aquela “que resulta da industrialização” e que só passa a equivaler ao seu conceito ao fim de um processo no qual as velhas formas urbanas se desintegram (LEFEBVRE, 2003, p. 2)⁵⁶. Assim, o tal *direito à cidade* por ele defendido vai além de um sentido puramente jurídico e orienta a construção do espaço urbano em direção a essa sociedade, tendo em consideração todo o desenvolvimento científico, cultural e artístico da sociedade moderna, somente tornado prático pela vida urbana e que é patrimônio a ser realizado e defendido pela classe operária. Desde já, é notável que o campo seja deixado de fora desse direito que ele reivindica, colocando a cidade como o espaço legítimo da transformação social:

O direito à cidade não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais. Só pode ser formulado como *direito à vida urbana*, transformada, renovada. Pouco importa que o tecido urbano encerre em si o campo e aquilo que sobrevive da vida camponesa conquanto que “o urbano”, lugar de encontro, prioridade do valor de uso, inscrição no espaço de um tempo promovido à posição de supremo bem entre os bens, encontre sua base morfológica, sua realização prático-sensível. O que pressupõe uma teoria integral da cidade e da sociedade urbana que utilize os recursos da ciência e da arte. Só a classe operária pode se tornar o agente, o portador ou o suporte social dessa realização. (LEFEBVRE, 2008, p. 117-118).

56 “Here, I use the term ‘urban society’ to refer to the society that results from industrialization, which is a process of domination that absorbs agricultural production. This urban society cannot take shape conceptually until the end of a process during which the old urban forms, the end result of a series of *discontinuous* transformations, burst apart”

De forma bem direta, a sociedade urbana por ele defendida “começa sobre as ruínas da cidade antiga e da sua vizinhança agrária” (Ibid., p. 137), de tal maneira que a oposição entre cidade e campo é findada por uma planificação orientada pela classe operária em direção não à cidade nem ao campo, mas sim a “o urbano”. Esse local, onde encontramos as antigas formas urbanas da cidade reinventadas, se coloca como local e momento de encontro privilegiado, liberto das coações do mercado: “a cidade como valor de uso” (Ibid., p. 78-79). Assim sendo, Lefebvre diz que se trata de uma planificação do espaço urbano com alcance revolucionário, destruindo a ideologia do consumo, proclamando um *humanismo do homem urbano* frente ao *humanismo liberal* e abrindo a era do socialismo, que se há de realizar no espaço onde originalmente existiu a cidade:

A transformação revolucionária da sociedade tem por campo e alavanca a produção industrial. É por isso que foi necessário demonstrar que o centro urbano de decisão não pode mais ser considerado (na sociedade atual: o neo-capitalismo ou capitalismo monopolístico ligado ao Estado) fora dos meios de produção, de sua propriedade, de sua gestão. Só se a classe operária e seus mandatários políticos se encarregarem da planificação é que será possível modificar profundamente a vida social e abrir uma segunda era: a era do socialismo nos países neo-capitalistas. Até então, as transformações ficarão na superfície ao nível dos signos e do consumo dos signos, da linguagem e da metalinguagem (discurso em segundo grau, discurso sobre os discursos anteriores). Portanto, não é sem reservas que se pode falar de revolução urbana. Todavia, a orientação da produção industrial sobre as necessidades sociais não é um fato secundário. A finalidade que é assim trazida para os planos transforma. A reforma urbana tem portanto um alcance revolucionário. Tal como a reforma agrária (que pouco a pouco desaparece do horizonte) no decorrer deste século XX, a reforma urbana é uma reforma revolucionária. Ela dá lugar a uma estratégia que se opõe à estratégia da classe dominante.

(...).

Só o proletariado pode investir sua atividade social e política na realização da sociedade urbana. Só ele também pode renovar o sentido da atividade produtora e criadora ao destruir a ideologia do consumo. Ele tem portanto a capacidade de produzir um novo humanismo, diferente do velho humanismo liberal que está terminando sua existência: o humanismo do *homem urbano* para o qual e pelo qual a cidade e sua própria vida cotidiana na cidade se tornam obra, *apropriação*, valor de uso (e não valor de troca) servindo-se de todos os meios da ciência, da arte, da técnica, do domínio sobre a natureza material. (LEFEBVRE, 2008, p. 139-140).

É inegável que o autor francês tenha a contribuição marxiana como ponto de partida ao tecer sua análise sobre a cidade, tanto quanto é difícil negar que ele apresente uma contribuição bastante original para o debate. Do diagnóstico dele de que as obras de Marx “não colocam em questão o problema urbano” (LEFEBVRE, 2008, p. 85-86) – afirmação que será preciso comentar posteriormente -, encontramos não mais do que o esforço dele, tipicamente marxista, de trazer as reflexões marxianas para o debate no qual ele estava inserido: o urbanismo. Se podemos dizer que a preocupação de Marx e de Engels estava voltada para apresentar a

anatomia da sociedade civil-burguesa⁵⁷, a de Lefebvre se voltava para dar respostas teórico-práticas aos urbanistas de seu tempo. Dentre alguns exemplos de interlocutores, citados por ele mesmo (Ibid., p. 47-48), estão Lewis Mumford e Le Corbusier. Enquanto este pensa de forma metafísica, dando respostas funcionalistas para os problemas reais da cidade moderna, “reduzindo a sociedade urbana à realização de algumas funções previstas e prescritas na prática pela arquitetura”⁵⁸; aquele concebe “a liberdade do século XX como a liberdade da cidade grega” e pensa a “cidade moderna segundo o modelo da cidade antiga, identificada com a cidade ideal e simultaneamente racional”⁵⁹ (Idem). Assim, frente a estas tendências do urbanismo que beiram o cinismo e ao irracionalismo, o *direito à cidade* defendido por Lefebvre não se fundamenta como um “simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais”, mas sim como um “*direito à vida urbana*, transformada, renovada”, uma “teoria integral da cidade e da sociedade urbana que utilize os recursos da ciência e da arte” (Ibid., p. 117-118), enfrentando as tendências que têm em mente a urbanização apenas a partir dos interesses da grande indústria e da exploração capitalista. Nesse sentido, há que se concordar com Ana Fani Alessandri Carlos de que “o debate sobre o ‘direito à cidade’ desenvolvido por Lefebvre ilumina a importância do espaço na compreensão do mundo moderno como movimento constitutivo da prática” (CARLOS, 2020, p. 353). O que revela, desde já, a necessidade de compreender Lefebvre como alguém de pensamento próprio e contribuição original, cujo ponto de partida está nas reflexões

57“Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil[-burguesa] em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. Etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos)” (MARX; ENGELS, 2011, p. 42).

58“*My role has been a technical one. I have attempted to fill it as conscientiously as I could by a close study of the cell (which is the necessary and sufficient housing unit), and of the consequences arising out of its collective grouping; the while I sought to discover exactly how the development of a city takes place and to find a formula which should give the rules for classification on which all modern town planning must rest. I had a good acquaintance with the technical equipment at our disposal, and my inquiry having led me to an understanding of the way in which a city must develop, I was able to work out, untrammelled by minor considerations, a scheme for the re-planning of the centre of a Great City. At the same time I took care not to outrage legitimate susceptibilities; and to that end I respected, and indeed took care to protect, the memorials of our older culture. My scheme is brutal, because town existence and life itself are brutal: life is pitiless, it must defend itself, hemmed in as it is on all sides by death. To overcome death, constant activity is necessary*” (LE CORBUSIER, 1971, p. 298).

59“*The recovery of the essential activities and values that first were incorporated in the ancient cities, above all those of Greece, is accordingly a primary condition for the further development of the city in our time. Our elaborate rituals of mechanization cannot take the place of the human dialogue, the drama, the living circle of mates and associates, the society of friends. These sustain the growth and reproduction of human culture, and without them the whole elaborate structure becomes meaningless – indeed actively hostile to the purposes of life*” (MUMFORD, 1961, p. 569-570).

marxianas. Como a autora bem define, Lefebvre leva a contribuição do pensamento marxista para a produção do espaço:

Lefebvre constrói seu raciocínio sobre o espaço na direção da concepção materialista da história segundo a qual a condição de existência dos homens determina sua consciência e que a uma certa etapa da história, o desenvolvimento das forças produtivas materiais entra em conflito com as relações de produção existente. Neste movimento se situa a reflexão de Lefebvre sobre o espaço. Todavia, o sentido do espaço na obra de Lefebvre é aquele de sua produção. O conceito de produção do espaço indica para Lefebvre “um passo à frente na reflexão arquitetural e urbanística, ultrapassando seus setores e se debruçando sobre o conjunto da sociedade” (Ibid., p. 358).

Uma vez sendo a obra dele claramente calcada sobre a contribuição marx-engelsiana a respeito das cidades – ou sobre essa “concepção materialista da história”, segundo a autora -, resta-nos esclarecer aqui e ali como foi compreendida por Lefebvre a questão entre cidade e campo tal como colocada em Marx e Engels – em especial, em *A ideologia alemã*. A posição mais coerente a ser tomada neste trabalho, assim, é aquela pela qual teremos Lefebvre em vistas no que toca a sua interpretação sobre as considerações de Marx e de Engels. É certo que tal interpretação acaba por nos esclarecer algumas de suas posições sobre o seu *direito à cidade* – e vice-versa -, mas não é nosso objetivo principal fazer juízo daquela que é a contribuição original de Lefebvre ao debate urbanista, a não ser quando há contraste claro entre as afirmações do autor francês frente às dos autores alemães. A razão para fazê-lo está, bem longe da invalidação de seu projeto urbanístico, em compreender o quanto ele fica além e o quanto fica aquém das reflexões marx-engelsianas, iluminando os aspectos delas que a exposição lefebvrina ressaltou e ocultou; e compreendendo se isto se fez de maneira justificada. A breve – e insuficiente – apresentação de sua obra que ora fazemos, serve apenas ao propósito de demonstrar a autonomia que ela tem em relação à de Marx e Engels. Porém, ela também introduz um elemento de sua interpretação para o qual voltaremos repetidamente neste trabalho: Lefebvre dá centralidade às cidades e ao ambiente urbano não apenas por ser urbanista, mas também por acreditar que a obra de Marx o autoriza a fazê-lo. Ou seja, estamos lidando com uma leitura que considera que “as numerosas considerações emitidas por Marx só têm sentido e importância em um contexto social: a realidade urbana” (LEFEBVRE, 2001, p. 32). Consideração essa que se desenvolve à conclusão de que na obra marxiana “o Sujeito da história é incontestavelmente a Cidade” (Ibid., p. 49). Por que ele acredita nisso? A obra de Marx realmente deixa abertura para que tal coisa seja dita? Para responder a estas perguntas teremos

à mão, juntamente com *Direito à cidade*, de 1968, o livro *O pensamento marxista e a cidade*, de 1972⁶⁰, que traz seus principais comentários a respeito de Marx e Engels sobre o tema.

3.1 Lefebvre, a cidade e o urbano

Para compreender a centralidade que as cidades têm para o autor francês, é importante esclarecer que elas contêm este elemento tão importante que Lefebvre destaca nelas: “o urbano”. Este elemento é destacado pelo autor a partir de uma leitura que ele tem em comum com Marx e Engels, a saber, a de que as grandes cidades dominam o campo e dissolvem diversos dos seus elementos tradicionais. O que ele conclui disso é que a oposição cidade-campo, relação historicamente constituída, vai se dissolvendo em direção ao elemento urbano das cidades. A passagem dele a respeito disso, vai abaixo, junto à de Marx e Engels, em *A ideologia alemã*:

A grande indústria, apesar desses meios protecionistas, universalizou a concorrência (...), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (...) e a centralização dos capitais. (...). Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias. No lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia. Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória da cidade comercial sobre o campo. (MARX; ENGELS, 2011, p. 60).

Atualmente, a relação cidade-campo se transforma, aspecto importante de uma mutação geral. Nos países industriais, a velha exploração do campo circundante pela cidade, centro de acumulação do capital, cede lugar a formas mais sutis de dominação e de exploração, tornando-se a cidade um centro de decisão e aparentemente de associação. Seja o que for, a cidade em expansão ataca o campo, corrói-o, dissolve-o. Não sem os efeitos paradoxais anteriormente observados. A vida urbana penetra na vida camponesa despojando-a de elementos tradicionais: artesanato, pequenos centros que definham em proveito dos centros urbanos (comerciais e industriais, redes de distribuição, centros de decisão etc.). As aldeias se ruralizam perdendo a especificidade camponesa. Alinham-se com a cidade, porém resistindo-a às vezes, dobrando-se ferozmente sobre si mesmas. (LEFEBVRE, 2008, p. 74).

O que a leitura lefebvriana tem a concluir disso é que a oposição entre cidade e campo vai se desfazendo na medida em que a cidade vai se projetando sobre o ambiente rural e que, portanto, deixa prevalecer seu elemento urbano naquele espaço. Nas palavras do autor, a superação da oposição entre os dois ambientes “não pode ser concebida como uma neutralização recíproca”, mas sim “a partir da oposição tecido urbano-centralidade” (Ibid., p. 75). Do lado da apresentação de Marx e Engels a respeito da relação entre cidade e campo, não

60 Apesar de haver publicação com este título em português, que aliás é a tradução literal do título original [*La pensée marxiste et la ville*], a edição que utilizamos teve o título traduzido para *A cidade do capital*, publicado pela editora DP&A (LEFEBVRE, 2001).

podemos concluir inequivocamente que ela se apresenta nos termos de um “ataque” da cidade sobre o campo – como ocorre em Lefebvre -, numa tentativa de dominação ativa, mas sim nos termos de uma forma de produção que se impõe e que – essa sim – domina estes dois ambientes: a grande indústria, um estágio avançado da divisão do trabalho, que se desdobra e que consagra a cidade comercial prevalente ao campo. Marx e Engels não fazem qualquer consideração a respeito do fim da oposição entre cidade e campo que reitere a permanência de algum dos dois; marcam apenas a necessidade de que tal superação ocorra – superação para a qual são necessários pressupostos materiais -: “A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52).

Lefebvre, então, identifica um limite até onde a contribuição de Marx pode ser aproveitada por ele: na tarefa de superar o horizonte do humanismo liberal e propor uma nova sociedade urbana, é preciso, segundo ele, perceber que a urbanização e o urbano trazem o sentido da industrialização, ou seja, que o processo de industrialização da sociedade implicava a urbanização simultânea dela - essa é a barreira que Marx não teria superado:

Os ensinamentos de Marx e do pensamento marxista, incompleto, não foram levados em consideração. Para o próprio Marx, a industrialização trazia em si mesma sua finalidade, seu sentido. Fato que provocou a seguir a dissociação do pensamento marxista em economia e filosofia. Marx não mostrou (em sua época não podia fazê-lo) que a urbanização e o urbano contêm o *sentido* da industrialização. Ele não viu que a produção industrial implicava a urbanização da sociedade, e que o domínio das potencialidades da indústria exigia conhecimentos específicos concernentes à urbanização. A produção industrial, após um certo *crescimento*, produz a urbanização; fornece as condições desta e lhe abre possibilidades. (LEFEBVRE, 2008, p. 85).

Assim sabemos que o “problema urbano” sob o qual Lefebvre se debruça é algo que tem relação direta com o processo de industrialização: produzido por este último, o urbano contém em si o *sentido* da industrialização, uma vez que tem relação direta o domínio das potencialidades e das possibilidades de ambos, de tal forma que são processos que se impulsionam mutuamente. Assim vislumbrado, Lefebvre percebe que tal problema está ausente na obra de Marx, que teria se dedicado à industrialização apenas enquanto *causa sui*, dando apenas algumas indicações sobre as relações entre cidade e campo: “As obras de Marx (e notadamente *O capital*⁶¹) contêm preciosas indicações sobre a cidade e particularmente sobre as relações históricas entre cidade e campo. Elas não colocam em questão o problema urbano” (Ibid., p. 85-86). O elemento ausente, para ele, é essa problemática do *desenvolvimento* urbano

⁶¹ Embora não venha a ser possível nos aprofundar nessa questão envolvendo Lefebvre, *O capital* e a relação entre cidade e campo, vale conferir o trabalho de Sartori dedicado a isso (Cf. SARTORI, 2021).

(Idem): o desenvolvimento das formas urbanas que ocorre nas cidades que, opostas à ruralidade do campo, têm suas potencialidades trazidas pela industrialização. Dentre elas, a sociedade urbana é uma potencialidade que se mostra avessa à lógica do capital, podendo fundar uma nova sociedade, “um outro mundo”: “A sociedade urbana, conjunto de atos que se desenrolam no tempo, privilegiando um espaço (sítio, lugar) e por ele privilegiados, altamente significantes e significados, tem uma lógica diferente da lógica da mercadoria. É um outro mundo. O urbano se baseia no valor de uso” (Ibid., p. 87). Dessa forma, a cidade carregaria em si os elementos pelos quais a sociedade pós-capitalista se torna possível: um local privilegiado e que privilegia uma sociedade realizável que é avessa à “lógica da mercadoria”, avessa ao espaço “baseado no valor de troca”. Sendo resultado de “um conjunto de atos que se desenrolam no tempo”, não há, porém, qualquer justificativa segundo a qual estes atos não possam ocorrer no ambiente rural, exceto a ligação direta – e aparentemente também espacial – destes atos com a industrialização.

De toda forma, encontramos diversos exemplos nos quais é possível ver a justificativa de Lefebvre para que a cidade esteja no centro da exposição marxiana, que por sua vez dá fundamento à sua teorização. Um primeiro exemplo disso é aquele que vem do diagnóstico de que Marx teria se dedicado – dos *Manuscritos de 1844* a todo seu trabalho posterior - a demonstrar uma situação histórica e a transformação dela (LEFEBVRE, 2001, p. 34) - a saber, a diferença histórica entre capital e terra, lucro e renda fundiária, a diferença entre eles e o salário, propriedade imobiliária e mobiliária etc.:

Onde se passa essa metamorfose *capital* (mais exatamente: é ela que faz o capital e o capitalismo)? Na indústria e na *vida citadina* que se constituem em face da propriedade rural, não sem dela trazer, por longo tempo, traços e estigmas. É então no seio da cidade, na e pela vida citadina, em face da natureza, da vida camponesa, do campo já modelado pelo trabalho agrícola, que se engaja e se desenvolve um conflito de imensas consequências. A propriedade não atinge sua essência abstrata (isto é, *privada*) inseparável do trabalho abstrato (isto é, *social*), a não ser corroendo a propriedade imediata, primitiva, a propriedade da terra, até que ela desapareça. A riqueza mobiliária (em dinheiro, em capital) suplanta assim a riqueza natural em terra, em produtos da terra. Essa propriedade natural dava ao proprietário um prestígio quase mágico. Não podia ser “privado”; o aristocrata tinha uma auréola romântica; como diria um sociólogo do século XX, ele foi marcado por um carisma. O proprietário de dinheiro, de capitais, de títulos e ações, perdeu esse prestígio. Retirou da propriedade todo valor místico. Onde? Em que quadro? Na vida citadina, meio (ambiente, meio, mediação, intermediário) da transformação. Eis aí enfim, nomeado o monstro, o lugar das metamorfoses e dos encontros, o espaço teatral que mistura o ilusório e o real, que simula a apropriação (onde a apropriação aparecendo como alienação constitui o “direito à cidade”, Cf. p. 69) – onde enfim o capital vitorioso parece ter descoberto o trabalho humano como fonte da riqueza. (LEFEBVRE, 2001, p. 34-36).

Lefebvre vê, então, um claro protagonismo da cidade enquanto local onde se desenvolvem as relações de propriedade, uma vez que ela proporciona a “corrosão” da propriedade primitiva e natural da terra em prol da propriedade privada abstrata capitalista. Nesse sentido, a cidade é “o lugar das metamorfoses e dos encontros” onde se desenvolve o

objeto prioritário de Marx: a propriedade privada e as relações econômicas típicas do capitalismo.

O protagonismo da cidade em face do campo revela a relação antinômica que Lefebvre dá a estes dois espaços, da qual apenas este urbano tem mérito, implicando aí que cidade e campo são fatores autônomos sem uma determinação recíproca. É notável, então, que este processo só ocorra em face do campo, ou seja, consagrando a antinomia que tem, de um lado, a cidade e a vida cidadina, de outro, o campo, a vida camponesa e toda a natureza. Como o campo é identificado por ele com a natureza, a interpretação segundo a qual para Lefebvre a cidade represente a contraposição a ela – ou seja, a sociedade – não é descabida, portanto. Ele mesmo nos dá fortes indícios disso em seus comentários a respeito de *A ideologia alemã*. Seguem as passagens de Lefebvre a respeito disso e a de Marx e Engels que ensejam essa interpretação:

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. (...) A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. (MARX; ENGELS, 2011, p. 52).

O campo, em oposição à cidade, é a dispersão e o isolamento. A cidade, por outro lado, *concentra* não só a população, mas os instrumentos de produção, o capital, as necessidades, os prazeres. Logo, tudo o que faz com que uma sociedade seja uma sociedade. É assim porque “a existência da cidade implica simultaneamente a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunal, portanto, da política em geral” (LEFEBVRE, 2001, p. 49).

O comentário de Lefebvre é inequívoco: a cidade, em face do campo, concentra tudo o que faz com que uma sociedade seja uma sociedade - a saber, a população, os instrumentos de produção, o capital, as necessidades, os prazeres, a administração, a polícia, os impostos, a organização comunal e a política em geral. Ele logo conclui disso que “a existência urbana se confunde com a existência política” (Idem), existência da qual podemos supor que o campo está excluído. Não é possível concluir muito disso, exceto que Lefebvre interpreta a cidade como sendo protagonista dos acontecimentos históricos, incorporando toda uma sociedade – em verdade, a sociedade industrial – que se expande e domina o campo, que por sua vez incorpora a natureza, a solidão e o isolamento. Essa antinomia, portanto, representa a evolução das formas e das capacidades humanas no domínio da natureza, de tal maneira que a um dos lados – a saber, à cidade – é possível um domínio e uma subjugação completa do outro – ou seja, do campo. Do lado de Marx e Engels, ainda será preciso esclarecer se a contraposição *sociedade versus natureza* está presente na representação deles da oposição entre cidade e campo. O fato é que este exercício interpretativo da contraposição é um artifício utilizado por

Lefebvre ao lidar com os textos de Marx e Engels acerca deste tema. Ele interpreta, por exemplo, das passagens abaixo, que a cidade representa o trabalho intelectual, deixando ao campo o trabalho material de uma “realidade prática”:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e trabalho espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real. (MARX; ENGELS, 2011, p. 35).

O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio da troca. No primeiro caso, a troca é fundamentalmente entre os homens e a natureza, uma troca na qual o trabalho daqueles é trocado pelos produtos desta última; no segundo caso, é predominantemente uma troca dos homens entre si. No primeiro caso, é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas; no segundo caso, a divisão entre trabalho espiritual e corporal já tem de estar realizada na prática. (...).

(...).

A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. (MARX; ENGELS, 2011, p. 51-52).

A separação entre a cidade e o campo toma lugar entre as primeiras e fundamentais divisões do trabalho, com a divisão dos trabalhos conforme os sexos e as idades (divisão biológica do trabalho), com a organização do trabalho segundo os instrumentos e as habilidades (divisão técnica). A divisão social do trabalho entre a cidade e o campo corresponde à separação entre o trabalho material e o trabalho intelectual, e por conseguinte entre o natural e o espiritual. A cidade incumbe o trabalho intelectual: funções de organização e de direção, atividades políticas e militares, elaboração do conhecimento teórico (filosofia e ciências). A totalidade se divide; instauram-se separações, inclusive a separação entre a *Physis* e o *Logos*, entre a teoria e a prática e, na prática, as separações entre *práxis* (ação sobre os grupos humanos), *poiésis* (criação de obras), *techné* (atividade armada com técnicas e orientada para os produtos). O campo, ao mesmo tempo realidade prática e representação, vai trazer as imagens da natureza, do ser, do original. A cidade vai trazer as imagens do esforço, da vontade, da subjetividade, da reflexão, sem que essas representações se alastrem de atividades reais” (LEFEBVRE, 2008, p. 36)

É inegável a ligação existente entre a oposição cidade-campo e a divisão do trabalho: em Marx e Engels, esta oposição é o exemplo mais crasso “da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52), de tal forma que escancara a dinâmica da divisão do trabalho levada a um alto grau – a saber, aquela que divide os momentos da atividade e do pensamento, incumbindo a alguém o poder de dispor da força de trabalho alheia. É certo também que para os autores alemães isto represente “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (Idem). Ou seja, longe da suposição de que esta divisão do trabalho privilegie um dos lados – seja ele o do trabalho intelectual ou o do material, seja ele o do urbano ou do rural -, vemos que ela apenas revela a limitação no livre desenvolvimento tanto das pessoas da cidade quanto do campo, cujos interesses desses indivíduos – fundados na posição que ocupam na divisão do

trabalho – se reforçam em contraposição. Do lado dos autores de *A ideologia alemã*, é difícil dizer que eles tivessem a intenção de alinhar cidade e campo de forma contígua e respectivamente aos elementos destas outras oposições “sociedade e natureza” e “trabalho intelectual e material”, mais parecendo que tanto o urbano quanto o rural são permeados por todos estes elementos, que permanecem em contradição dentro de um processo maior: o processo de desenvolvimento da produção da vida humana - e da divisão do trabalho, portanto, uma vez sendo esta seu meio de concretização - no qual os homens se distanciam dos laços e das barreiras naturais entre si e com o seu meio, passando essas interações a se darem por meio da troca e na mediação de um terceiro elemento, o dinheiro (Ibid., p. 51).

Já vimos que para Lefebvre, em oposição ao campo, a cidade é central por representar o trabalho intelectual, por ser o local da transformação das relações de propriedade – onde o capitalismo tomaria forma – e por conter tudo que faz de uma sociedade uma sociedade. Deixando ao campo a representação do isolamento, da solidão, da natureza – em verdade, do atraso -, a *sociedade urbana* do autor francês se coloca em grande parte na reivindicação de uma sociedade que se liberta de suas mazelas a partir daquilo que tem de melhor, ou seja, a partir dos seus produtos. A respeito disso, sua interpretação dos textos de 1845-1847 (*A ideologia alemã*) passa pela proposição de que, diferentemente do campo, “é como se a cidade reunisse efetiva e concretamente as duas acepções do termo central, a *produção*” (LEFEBVRE, 2001, p. 48):

Há, em Engels e Marx, uma espécie de duplo jogo. À acepção ampla (filosófica ou quase filosófica), mas vaga do termo “produção”, eles acrescentam o caráter preciso, empírico, quase “positivo”, de sua acepção estrita. Eles corrigem o caráter estrito (reduzido e redutor) desta última acepção projetando nela a amplitude e as vastas perspectivas do outro sentido. No sentido amplo, há *produção* de obras, de ideias, de “espiritualidade” aparente, em resumo, de tudo que faz uma sociedade uma civilização. No sentido estrito, há a produção de bens, de alimentação, de vestuário, de habitação, de coisas. Este último sentido apoia o primeiro e designa sua “base” material. (Ibid., p. 46).

Já pudemos comentar a respeito da apropriação crítica das categorias da economia política que é levada a cabo em *A ideologia alemã* (Cf. o título “*A ideologia alemã*: o contexto de Marx e Engels”; Cf. MACIEL, 2021), que nos proporciona uma concordância parcial com Lefebvre neste ponto. Uma vez tentando levar as categorias para a explicação da produção e reprodução da vida humana de forma ampla, encontra-se no fim do processo um alargamento do sentido original delas. Assim, Marx e Engels tentam “desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata” (MARX; ENGELS, 2011, p. 42), de tal maneira que conseguem descortinar aí uma produção que não se encerra em garantir os meios de vida imediatos, mas que se desenrola também nas ações de uma sociedade como

Estado e nas “diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc.” (Idem). Logo, é o processo de produção da vida apresentado de forma total, sendo ao mesmo tempo a produção dos bens imediatos à sobrevivência e a produção de toda a sociabilidade por meio da qual isso ocorre. Nesse sentido, há de se concordar que a produção apresentada pelos autores tenha em conta tanto a produção de bens, de alimentação, de vestuário, de habitação, de coisas, quanto a produção de obras, de ideias e “de espiritualidade”, como diz Lefebvre.

Não há também por que discordar com o autor francês de que todas essas acepções da produção estejam reunidas na cidade (LEFEBVRE, 2001, p. 48), exceto pelo fato de que elas também o estão no campo. O urbano e o rural, para Marx e Engels, são separados pela divisão do trabalho, mas inseridos no mesmo processo de produção: “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. (...) Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). Embora a sociedade industrial complete o processo no qual as cidades dominam o campo - “[A grande indústria] completou a vitória da cidade comercial sobre o campo” (Ibid., p. 60) -, estes dois lados do processo produtivo são diretamente interligados e dependentes um do outro, uma vez que o urbano e o rural encontram uma base comum na divisão do trabalho. O domínio das cidades, nesse sentido, não é mais do que a predominância da forma industrial de produção, que faz o campo se dobrar às suas necessidades.

De toda maneira, Lefebvre enxerga na obra de Marx e Engels a justificção para esse ponto de vista segundo o qual a cidade tem protagonismo, entendendo que é nela que o capitalismo toma forma, que ela representa o trabalho intelectual (Cf. LEFEBVRE, 2001, p. 36), que ela contém tudo o que faz de uma sociedade uma sociedade (Cf. LEFEBVRE, 2001, p. 49) e que ela reúne amplamente as acepções do termo *produção* (Cf. LEFEBVRE, 2001, p. 48). Nesse sentido, é também a partir de um elemento da cidade, “o urbano”, que a sociedade pós-capitalista é possível:

Se nos reportarmos aos textos de *A ideologia alemã* citados anteriormente, supondo-os ainda pertinentes, podemos formar uma imagem da revolução total segundo Marx. Essa revolução total não se define corretamente nem no plano ético nem no plano estético. Dispositivos automáticos, capazes de uma prodigiosa produtividade, substituem a antiga raridade pela abundância. E isso quaisquer que sejam a população e suas necessidades, seus desejos. Comunidades, libertadas de todas as limitações passadas dos modos de vida comunitários, controlam essas forças produtivas (restituindo-as assim ao *uso*). Em que quadro? Num quadro urbano, ele próprio liberto das limitações e referências inerentes ao que foi a “cidade”. Os membros dessa sociedade comunista, ou os grupos comunitários que a constituem, encontram-se desembaraçados de todas as obrigações e pressões do que foi o trabalho. Eles são

destinados ao não trabalho. As atividades às quais eles se entregam, e principalmente as atividades intelectuais (científicas), pelas quais eles forma o “cérebro social”⁶² que domina seus órgãos materiais (os dispositivos automáticos), não podem se comparar ao trabalho. Principalmente, porque nem a atividade nem seus resultados se medem em unidades de tempo. O não-trabalho suplantou o trabalho. (LEFEBVRE, 2001, p. 71-72).

A sociedade urbana defendida por Lefebvre – já pudemos apontá-lo – se dá por meio da invenção de novas formas urbanas, caminho através do qual se torna possível a superação da oposição cidade-campo a partir do “tecido urbano-centralidade” (LEFEBVRE, 2008, p. 74-75). Na passagem acima podemos compreender que tanto a superação da oposição quanto a realização dessa sociedade são pressupostos para uma sociedade comunista. Esta, por sua vez, encontra nestes feitos a possibilidade de se libertar de todas as limitações dos modos de vida passados e da antiga cidade, restituindo as forças produtivas ao controle dos indivíduos e destinando-os ao “não-trabalho”. Nesse sentido, Lefebvre vê em *A ideologia alemã* “uma imagem da revolução total” que é gestada no elemento urbano das cidades, cuja realização é capaz de – ao mesmo tempo – automatizar a produção, gerar abundância e fornecer o controle consciente das forças produtivas – restituindo-as ao *uso*. O que resulta disso é a libertação dos indivíduos da lógica do trabalho herdada das gerações anteriores, de forma que a atividade por eles então exercida – especialmente a atividade intelectual – em nada mais tem a ver com o que antes se entendeu por trabalho. Lefebvre não vai muito mais longe do que isso em definir e “prever” o que significa esta sociedade, apenas indica que pode-se extrair dela o sentido do urbano – a saber, o encontro, o agrupamento, o centro e a desconcentração:

O trabalho não acaba no lazer, mas no não-trabalho. A cidade não acaba no campo, mas na superação simultânea do campo e da cidade. Isso deixa um vazio que pode ser preenchido pela imaginação, pela projeção e pela previsão teóricas. Em que podem consistir o não-trabalho e a não-cidade? Para responder só é possível voltar atrás, de um lado em direção às atividades criadoras (a arte) e de outro em direção ao que a análise extrai do “urbano”, a saber, o encontro, o agrupamento, o centro e a desconcentração, etc. Mas é sempre possível responder que a superação do trabalho e da cidade não terá mais nada em comum com o que se designou, no passado, com esses vocábulos. É utopismo, então? É ficção científica? Talvez, mas esse diabo de homem que foi Marx, ainda não acabou de nos surpreender. (LEFEBVRE, 2001, p. 72-73).

⁶² A expressão “cérebro social” vem de Marx e foi retirada por Lefebvre dos *Grundrisse* (Cf. LEFEBVRE, 2001, p. 71). A passagem referida por ele é essa: “O próprio trabalho objetivado aparece imediatamente na máquina não só na forma do produto ou do produto empregado como meio de trabalho, mas na forma da própria força produtiva. O desenvolvimento do meio de trabalho em maquinaria não é casual para o capital, mas é a reconfiguração do meio de trabalho tradicionalmente herdado em uma forma adequada ao capital. A acumulação do saber e da habilidade, das forças produtivas gerais do cérebro social, é desse modo absorvida no capital em oposição ao trabalho, e aparece conseqüentemente como qualidade do capital, mais precisamente do *capital fixo*, na medida em que ele ingressa como meio de produção propriamente dito no processo de produção. A *maquinaria* aparece, portanto, como a forma mais adequada do *capital fixo*, e o capital fixo, na medida em que o capital é considerado na relação consigo mesmo, como a *forma mais adequada do capital de modo geral*” (MARX, 2011, p. 582).

Assim se pode compreender que, na leitura de Lefebvre, o fim da oposição entre cidade e campo tenha um alcance revolucionário uma vez que fornece alguns dos pressupostos para uma sociedade comunista. Porém, a conquista destes pressupostos, é importante frisar, não é diretamente a realização desta sociedade, não sendo um ato diretamente revolucionário. O projeto urbanístico de Lefebvre, assim, é entendido como uma reforma urbana que “não se limita ao reformismo”, uma vez que pretende realizar algo além dos contextos e possibilidades da sociedade atual (LEFEBVRE, 2008, p. 114). O alinhamento dessa reforma, agora sabemos, tem a intenção de conformar essa “revolução total” que ele depreendeu da obra de Marx (LEFEBVRE, 2001, p. 71): um fazer revolucionário que se dá na “planificação racional da produção, disposição do território, industrialização e urbanização globais”, mobilizando mudanças no campo da economia, da cultura, da política e que se identifica com a sociedade urbana – nas palavras dele: a cidade como *valor de uso* (LEFEBVRE, 2008, p. 78-79). Logo, será preciso esclarecer a visão marx-engelsiana a respeito da revolução.

Por fim, a cidade tem para Lefebvre uma centralidade dada pelo fato de ela trazer em si os elementos da superação da sociedade capitalista. Ela, assim como o próprio processo produtivo no qual ela é engendrada, traz limitações candentes ao livre desenvolvimento dos indivíduos que nela vivem. Ainda assim, é apenas nela e junto a todos os elementos que ela traz consigo – industrialização, tecnologias, necessidades, instrumentos de produção etc. – que a sociedade encontra condições de se libertar. Para tal, é preciso uma reforma com o objetivo de canalizar o lado positivo que vem do urbano, separando-o de seus elementos deletérios – a cidade como valor de uso, não como valor de troca (Ibid., p. 139-140). Ou seja, ao avançar sobre este elemento que ele mesmo identificou não ter sido objeto prioritário de Marx – a saber, o urbano –, cria-se uma imagem da cidade na qual ela é ao mesmo tempo um obstáculo e um meio para a sociedade que se deseja alcançar. Mais claramente, Lefebvre interpreta de Marx e Engels que a sociedade urbana tem seu “protótipo” na cidade, cuja superação, porém, não deixa de ser necessária por isso:

Não é notável e paradoxal que em 1845⁶³ Engels e Marx encontrem na cidade, ao mesmo tempo, o obstáculo para a sociedade nova que eles projetam e seu protótipo? E isto de maneira muito concreta. A utilização das forças produtivas no quadro urbano, as canalizações de água, o sistema de iluminação, o aquecimento a vapor indicam o caminho para uma organização comunitária. Esta não teria mais nada de uma economia doméstica. (...). A crítica da economia política, levada a termo, reúne a crítica radical do Estado, da família, da religião, da filosofia, da ideologia etc. Quanto ao papel da cidade, este continua até o fim ambíguo e mesmo contraditório: fim da cidade, mas talvez promoção, instauração ou restauração no plano mundial do “urbano” (LEFEBVRE, 2001, p. 64).

⁶³ Na verdade, em 1845-1847. Ver nota 2.

Algo que parece importante marcar a respeito da leitura de Lefebvre é que o elemento urbano, do qual ele não abre mão, está sempre associado ao desenvolvimento e ao uso das forças produtivas criadas historicamente. Na passagem que acabamos de trazer, a utilização dessas forças está associada à canalização de água, ao sistema de iluminação e ao aquecimento a vapor como caminhos que indicam a possibilidade de uma organização comunitária em um quadro urbano. A isso soma-se uma outra afirmação que trouxemos anteriormente: a saber, a de que “o urbano contém o sentido da industrialização”, de tal forma que “o domínio das potencialidades da indústria exigia conhecimentos específicos concernentes à urbanização” (LEFEBVRE, 2008, p. 85-86)⁶⁴. Outra ainda: para Lefebvre é apenas em um quadro urbano, “ele próprio liberto das limitações e referências inerentes ao que foi a ‘cidade’”, que as comunidades, libertadas de todas as limitações passadas, “controlam essas forças produtivas (restituindo-as assim ao *uso*)” (LEFEBVRE, 2001, p. 72)⁶⁵. Nesse último caso, o urbano vem associado a “dispositivos automáticos”, que, capazes de uma prodigiosa produtividade, “substituem a antiga raridade pela abundância” (Ibid., p. 71). Começa a se formar, assim, uma imagem deste “urbano” lefebvriano segundo a qual ele se liga diretamente ao desenvolvimento tecnológico e técnico da produção tanto dos meios de vida quanto do espaço urbano e dos meios de produção. Embora toda esta inovação tenha berço na sociedade industrial, o simples advento dela não garante a superação do campo, da cidade ou desta sociedade, pois, em verdade, essa superação exige uma intervenção prática para que as forças produtivas sejam restituídas ao *uso* dos indivíduos associados.

Do lado de Marx e Engels, já dissemos que eles não apontam um “urbano” ou um “rural” como saída para a oposição atualmente colocada entre campo e cidade. Apesar disso, é correto dizer que a superação desta oposição não ocorre sem o desenvolvimento de diversos pressupostos materiais:

A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas) (MARX; ENGELS, 2011, p. 52).

De forma bastante direta, Lefebvre é coerente com o texto marx-engelsiano ao reivindicar uma sociedade pós-revolucionária que vive em comunhão com suas forças

⁶⁴ “Marx não mostrou (em sua época não podia fazê-lo) que a urbanização e o urbano contém o sentido da industrialização. Ele não viu que a produção industrial implicava a urbanização da sociedade, e que o domínio das potencialidades da indústria exigia conhecimentos específicos concernentes à urbanização. A produção industrial, após um certo crescimento, produz a urbanização; fornece as condições desta e lhe abre possibilidades”.

⁶⁵ “Comunidades, libertadas de todas as limitações passadas dos modos de vida comunitários, controlam essas forças produtivas (restituindo-as assim ao *uso*). Em que quadro? Num quadro urbano, ele próprio liberto das limitações e referências inerentes ao que foi a ‘cidade’”.

produtivas, com os meios de produção já desenvolvidos e com um intercâmbio mundial. O fim da sociedade capitalista, assim como o fim da oposição entre cidade e campo, não é algo que depende da mera vontade dos indivíduos, de modo que: se esses conflitos estão baseados na forma atual de produção, o pressuposto para que essas contradições se resolvam é que se tenha desenvolvido formas novas capazes de superá-las. Do contrário, o alcance revolucionário se mostraria limitado e sem uma base material que as suporte.

É evidente que entre os selvagens cada família tem sua própria caverna ou cabana, assim como entre os nômades cada família tem uma tenda separada. Essa economia doméstica separada [*getrennte Hauswirtschaft*] torna-se ainda mais necessária com o subsequente desenvolvimento da propriedade privada. Entre os povos agricultores, a economia doméstica coletiva [*gemeinsamen Hauswirtschaft*] é tão impossível quanto o cultivo coletivo do solo. A construção de cidades foi um grande progresso. Porém, em todos os períodos anteriores era impossível a superação da economia separada – economia que é inseparável da superação da propriedade privada –, pois não havia condições materiais para isso. O estabelecimento de uma economia doméstica coletiva pressupõe o desenvolvimento da maquinaria, da utilização das forças naturais e de muitas outras forças produtivas – por exemplo, canalizações de água, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc., superação [da oposição] entre cidade e campo. Sem essas condições, a economia coletiva não seria mais, por si só, uma força de produção nova, careceria de toda base material, repousaria sobre um fundamento meramente teórico, isto é, seria um simples capricho e levaria apenas a uma economia monacal. (Ibid., p. 62).

A passagem contém elementos incomuns à *Ideologia alemã*, pois é o único momento do texto em que se fala amplamente em termos de uma economia doméstica separada [*getrennte*] e em uma economia doméstica comum [*gemeinsamen*]⁶⁶. Se o primeiro termo parece expressar a divisão do trabalho baseada na propriedade privada, o segundo já parece representar a supressão desta lógica, dando-se em uma espécie de trabalho associado. A passagem da primeira para a segunda, inequivocamente, pressupõe o desenvolvimento de maquinarias, forças produtivas e, dentre outras coisas, a superação da oposição entre cidade e campo. Assim, Lefebvre também tem razão em supor que esta última superação é um pressuposto para que uma sociedade pós-capitalista, ou seja, de uma economia doméstica comum, seja possível. Parece estar correto também – a partir da análise desta última passagem – em sua crença de que a superação da oposição entre cidade e campo não seja algo imediatamente revolucionário, servindo-lhe, em verdade, enquanto pressuposto⁶⁷. A

⁶⁶ O tradutor da edição que utilizamos optou por traduzir *gemeinsamen* para “coletiva”. Utilizo a tradução do termo para “comum”, que parece um pouco mais acurado, mantendo na passagem o texto original do tradutor.

⁶⁷ Discutiremos mais à frente (Cf. título “A ‘revolução urbana’ de Marx e Engels”), mas este ponto nos parece ainda controverso e inconclusivo no texto marx-engelsiano quando visto no todo uma vez que o fazer revolucionário tem ligação direta com a supressão da divisão do trabalho e da propriedade privada então imposta, divisão e propriedade essas que dão base à oposição campo-cidade. “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. (...) A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. (...) O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). Neste sentido, é difícil

contribuição original de Lefebvre, deve-se destacar, está em identificar que é apenas no urbano que tal superação se mostraria possível; algo que, apesar de justificado, não tem um fundamento contundente em Marx e Engels.

É inegável, porém, que para os autores alemães o surgimento das cidades e da industrialização teriam provocado o desenvolvimento destas maquinarias, forças produtivas e diversas outras condições que dão base material a uma possível superação da sociedade capitalista e da oposição entre cidade e campo. É bom pontuar, também, que Marx e Engels falam claramente nas grandes cidades industriais como um dos meios necessários para a união dos indivíduos na luta pelo fim do isolamento e da oposição dos indivíduos nesta lógica de produção, para além de serem enfáticos que “um movimento comunista jamais poderá partir do campo, mas partirá sempre das cidades apenas” (MARX; ENGELS, 2011, p. 342):

A concorrência isola os indivíduos uns dos outros, não apenas os burgueses, mas ainda mais os proletários, apesar de agrega-los. Por isso, transcorre sempre um longo período antes que os indivíduos possam se unir, sem contar que, para essa união – quando não for meramente local -, os meios necessários, as grandes cidades industriais e as comunicações acessíveis e rápidas, têm de primeiro ser produzidos pela grande indústria; e, por isso, todo poder organizado em face desses indivíduos que vivem isolados e em relações que diariamente reproduzem o isolamento só pode ser vencido após longas lutas. Exigir o contrário seria o mesmo que exigir que a concorrência não deva existir nessa época histórica determinada ou que os indivíduos devam apagar de suas mentes relações sobre as quais não têm nenhum controle como indivíduos isolados. (Ibid., p. 62).

O que começa a ficar claro é que quando Marx e Engels falam a respeito da superação da sociedade atual, em *A ideologia alemã*, eles estão preocupados em ressaltar a necessidade de certos pressupostos materiais para que isso se realize. As relações sociais que se querem abolidas, longe de serem resultados de processos de consciência, têm bases bem colocadas na realidade concreta e são a expressão prática da produção e reprodução da vida humana historicamente constituída. Neste sentido, a oposição entre cidade e campo é a expressão do alto grau de desenvolvimento da divisão do trabalho, com expressão máxima na sociedade industrial, que tenciona uma sociabilidade opositora dos indivíduos tanto do campo quanto das cidades no sentido da extração máxima das capacidades produtivas humanas aos desígnios da propriedade privada. A narrativa é que: ao mesmo tempo em que leva às últimas consequências o isolamento e a oposição dos interesses dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido, gesta novas forças produtivas, maquinaria, técnicas e tecnologias que tornam possíveis uma lógica de trabalho para além dos limites colocados pelas atuais condições. É claro que o desenvolvimento destas forças, segundo os autores, passa a se mundializar e a evoluir sem

imaginar uma sociedade que superou a oposição entre cidade e campo e que ainda conserva a propriedade privada e a divisão do trabalho então existente.

precedentes na sociedade industrial, situação na qual tem origem as grandes cidades industriais – que também impulsionam esse processo. Porém, não é nelas que está o enfoque dos autores, mas sim naquelas condições da produção. Quem faz a revolução não são as cidades, mas sim os indivíduos que encontram nelas as condições de sua união em um interesse revolucionário comum. Que eles desacreditem que um intento como este parta do campo é algo que precisará ser explicado posteriormente, mas, de antemão, tem a ver com uma existência *histórico-mundial* do proletariado (Ibid., p. 39), que, inteiramente excluído de toda autoatividade, está “em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades” (Ibid., p. 73).

Que todos estes pressupostos materiais revolucionários sejam atribuídos por Lefebvre ao urbano, negando em absoluto que o campo participe da elaboração deles, então certamente temos que é apenas no espaço das cidades que as possibilidades de mudança social e a permanência deste intento revolucionário se revelam. Ou seja, só é possível chegar a tal conclusão quando a análise tem seu ponto de partida nas cidades. Por outro lado, o texto de Marx e Engels, que parte das condições materiais práticas da produção da vida humana, não parece nos dar uma resposta contundente acerca do urbano e da suposta *sociedade urbana*, limitando-se a apontar a necessidade da superação da oposição entre o urbano e o rural.

3.2 A cidade como *Sujeito da história*: Lefebvre e a leitura especulativa

Uma vez compreendida a leitura de Lefebvre que dá centralidade às cidades e ao espaço urbano, temos um sólido ponto de partida para comentar sua afirmação de que em *A ideologia alemã* “o Sujeito da história é incontestavelmente a Cidade” (LEFEBVRE, 2001, p. 49). Para além do que já sabemos a respeito de sua posição acerca das cidades – a saber, que o autor francês vê nelas o “protótipo” (Ibid., p. 64) de uma sociedade pós-capitalista, que somente se realizará no espaço *urbano* -, temos nesta afirmação um elemento que conforma a posição do autor, o qual não deixa de remeter a Hegel. Mais do que uma simples força de expressão, veremos como sua leitura acaba incorporando nas cidades um recurso que se aproxima da especulação filosófica. Na prática, aquilo que no texto marx-engelsiano é a representação do processo de desenvolvimento das condições de produção da vida humana – que, no seu percurso, coloca cidade e campo em oposição, engendrando também as condições da superação deste quadro opositor -, no caso de Lefebvre isto é apresentado como a cidade, em abstrato, realizando a si mesma e a sociedade capitalista. Ou seja, na medida em que Marx e Engels têm

a produção da vida humana no primeiro plano, que é operada pelos indivíduos em relações sociais determinadas, o elemento principal para Lefebvre é a cidade, que no ato de se realizar é agente dos acontecimentos narrados pelos autores alemães. Que Lefebvre assim apresente a questão, não há outro motivo senão que ele veja em Marx e Engels esse mesmo propósito:

O leitor moderno tem a impressão, por instantes, de que Marx e Engels têm a resposta para uma questão que, ao final, vão apresentar: “Qual é o sujeito da história?” Para eles, nestas páginas, o sujeito da história é a cidade. Não nos apressemos em extrair conclusões definitivas. Marx irá apresentar a questão do sujeito muito mais tarde. Ela só se explicita nos *Grundrisse*. O sujeito coletivo, o da história, aquele a quem se imputa o global, a *práxis* no seu conjunto, não é mais o Estado hegeliano; Marx o refutou na sua crítica ao hegelianismo (filosofia da história e história da filosofia, teoria do Estado e do Direito). Quem é então? Marx hesitará sempre diante de uma resposta definitiva. É a “sociedade”? É o modo de produção? São as classes? O proletariado como classe privilegiada, negativa e positivamente? Considerando talvez a própria questão como especulativa (filosófica e não prática e/ou política), Marx, ao que parece, se absteve de responder. Ainda que ele a tenha colocado clara e distintamente.

Aqui, o Sujeito da história é incontestavelmente a Cidade. (LEFEBVRE, 2001, p. 48-49).

Vê-se que, para o autor francês, o Estado hegeliano já havia sido refutado por Marx, de tal forma que não poderia ser ele o *Sujeito* da história. Porém, o que Lefebvre nos revela com isso é a sua pressuposição de que a filosofia hegeliana da história ainda está erigida em *A ideologia alemã*, somada à certeza de que o posto de *Sujeito* teria sido inequivocamente preenchido por um elemento ocultado pelos autores: a cidade. Nesse sentido, a crítica de Marx ao Estado hegeliano não significaria um abandono, da parte dele, do sistema filosófico que o sustenta ou uma completa ressignificação dele, mas apenas uma colocação distinta de seus elementos, deixando clara e distintamente a cidade no lugar de *Sujeito*.

Na leitura lefebvriana, a cidade deixa de ser *Sujeito* da história com o aparecimento da grande indústria. Quando comenta a respeito disso, podemos compreender o papel desempenhado por ela enquanto neste papel de *Sujeito*: ela tem “capacidades associativas”, muito responsável por possibilitar a dissolução da sociedade feudal e o florescimento do capitalismo industrial.

Com o aparecimento da grande indústria, segundo Engels e Marx, a cidade (e sua capacidade interna-externa de associação, de concentração, de reunião) cessa de aparecer como “sujeito” do processo histórico. A passagem para o capitalismo, da qual a cidade é o suporte social e o veículo, vai apresentar diferentemente o problema do sujeito (e talvez vai fazê-lo desaparecer). (Ibid., p. 63).

A expressão típica do léxico hegeliano não nos explica - e nem Lefebvre o faz - o que pode significar a cidade como sujeito da história. O movimento interpretativo mais natural é aquele no qual não se pressupõe que, enquanto marxista, Lefebvre pense a cidade à maneira do sujeito hegeliano, como “um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências” (VAZ, 2014, p.

13). Porém, Lefebvre parece considerar a cidade como um elemento importante da virada societária do fim da Idade Média e início do capitalismo, passagem essa da qual ela é “o suporte social e o veículo” (LEFEBVRE, 2001, p. 63), não nos deixando negar totalmente que, em sua visão, ela possui uma racionalidade própria, já que tem papel ativo nos acontecimentos dessa virada. Trouxemos alguns dos momentos em que a cidade e a oposição cidade-campo são o sujeito de algumas ações no texto lefebvriano:

Seja o que for, a cidade em expansão ataca o campo, corrói-o, dissolve-o (LEFEBVRE, 2008, p. 74).

Em contrapartida, na Idade Média, na Europa, a cidade, antes subordinada à estrutura feudal, conquista o domínio. Simultaneamente, a cidade destrói a estrutura feudal e a incorpora, transformando-a. (LEFEBVRE, 2001, p. 41).

Como e onde nasceu a manufatura? Contrariamente ao que se poderia pensar, ela não nasceu *da cidade* existente, mesmo se exigiu condições realizadas pela cidade e na cidade. Segundo Engels e Marx, saiu da relação “cidade-campo” e não de um desses termos tomados isoladamente. (Ibid., p. 59).

Assim, a cidade medieval, com seu sistema corporativo, se rompe e se supera. A relação conflituosa “cidade-campo” engendra alguma coisa nova. O quê? Simultaneamente, ou quase: o capitalismo e o mercado mundial, a nação e o Estado, a burguesia e o proletariado. É claro que para este processo gigantesco eram necessários muitos outros elementos e condições que o movimento imanente à relação dialética: “cidade-campo” (Ibid., p. 60).

No que concerne à cidade, parece que para Marx e Engels ela desempenhou um papel histórico determinante, mas se superando. Suas capacidades associativas, incluídas no movimento que a liga aos campos (e que justamente a opõe aos campos), geram um processo que vai até a grande indústria. (Ibid., p. 61).

Acontece que a relação “cidade-campo” resiste a essa destruição e, conseqüentemente, provoca a derrocada de uma poderosa arquitetura sociopolítica (Ibid., p. 62).

Vê-se, desde já, que, ao creditar à cidade ou à relação cidade-campo uma participação ativa em um acontecimento histórico, o que se faz com isso é indicar que esses elementos, de forma prática, representam o desenrolar real desses acontecimentos. As cidades são, assim, uma concretude indistinta, com um alinhamento comum dado por sua própria manifestação prática enquanto cidade. O papel ativo que as cidades têm, juntamente com a relação “dialética” cidade-campo, está na dissolução da estrutura feudal, numa espécie de “contradição destrutiva no interior da sociedade medieval”, que acaba destruindo relações conflituosas “entre camponeses e senhores, entre senhores e burgueses, entre príncipes e reis, entre o Estado nascente e os ‘sujeitos’ etc.” (Idem). Isto se dá em razão das “capacidades associativas das cidades”, que, “incluídas no movimento que a liga aos campos (e que justamente a opõe aos campos), geram um processo que vai até a grande indústria” (Ibid., p. 61):

O caráter associativo inerente à cidade acaba por arrastar os campos, por engendrar novas formas que o ultrapassam. Ele triunfou, não sem lutas, sobre a hierarquização inerente ao feudalismo e sobre os conflitos sem solução (os dos camponeses contra os senhores, entre outros). O modo de produção, como totalidade, compreendia uma contradição essencial ou principal, dissolvente ou melhor destrutiva, mas dinamicamente, porque ia concentrando e resolvendo outros conflitos. Esta

contradição era mais poderosa que aquela, que golpeia primeiramente os servos e os feudais, os camponeses e os senhores. (Ibid., p. 63)

A leitura lefebvriana vê no modo de produção uma espécie de contradição histórica, que vai sendo resolvida e tendo o seu lugar tomado por contradições outras. O *Sujeito* da história – ou seja, a cidade – carrega consigo (é inerente a ele) os elementos da dissolução do modo de produção feudal e teve papel ativo neste processo que se encerra com o surgimento da grande indústria – que, por sua vez, “faz desaparecer o natural; sua força de agressão contra a natureza não tem limites, o que suscita novas interrogações” (Ibid., p. 62). Assim sendo, mais do que uma abstração ou forma de se expressar utilizada pelo autor francês, a cidade de fato se coloca historicamente no tensionamento e resolução de relações contraditórias, que por sua vez acaba por colocar novas questões. Trata-se de uma leitura histórica, portanto, que pretende apreender a relação entre a unidade e a contradição e entre estas e o conflito que vem para resolver. A *ordem das cidades*, nesse sentido, constitui uma unidade frente à ordem feudal. Há uma diferença entre ambas: formas e condições de existência em contradição – tais como propriedade, trabalho e a noção de classe. A relação cidade-campo, assim, é a manifestação deste conflito, uma relação dialética que consagra o fim do mundo feudal e que tem a cidade como *Sujeito* realizador da sociedade industrial:

O conflito (dialético) entre a cidade e o campo não excluiu uma certa unidade. Antes, ele a incluiu. Como em todo processo dialético. Há, portanto, uma dificuldade para a análise: apreender a relação exata entre a unidade e a contradição, o momento em que nasce a diferença, onde ela dá lugar ao conflito, onde o conflito se resolve (seja engendrando novas diferenças, seja recaindo na indiferença após uma trajetória declinante, mais ou menos longa). A *ordem das cidades*, que fez sua coesão e a *ordem nas cidades*, a dos “burgueses” dominantes e das corporações, aparecem numa unidade em face da nobreza agrária; *suas* condições de existência (propriedade mobiliária, trabalho artesanal) haviam existido por longo tempo “de maneira latente”, antes de se separarem da associação feudal; e mesmo ao ser afirmada sua diferença, *elas* se revestiram de sua *forma*. Essa forma é precisamente a *ordem* (em oposição à “classe”). Na ordem feudal, o pertencimento a uma classe continua escondido; do mesmo modo, a diferença entre a pessoa e o grupo, entre a vida do indivíduo e as condições às quais sua vida se subordina, não é percebida nem vivida como tal. *Tudo parece natureza e natural*. “Um nobre continua sempre um nobre, um plebeu continua plebeu, abstração feita de suas outras relações” e, principalmente, do dinheiro possuído ou não possuído. Essas qualidades não se separam da individualidade. A diferença entre o indivíduo “pessoal” e o indivíduo como membro de uma classe só aparecerá mais tarde: com a concorrência e a luta dos indivíduos na sociedade burguesa. (Ibid., p. 55).

Como se pode ver, Lefebvre identifica um conjunto de elementos da cidade – a ordem burguesa e das corporações de ofício, propriedade mobiliária, trabalho artesanal – e um conjunto de elementos do campo – nobreza agrária, propriedade estamental, identidade entre público e privado. A unidade que integram um em face do outro é a forma da contradição colocada ao direcionamento de toda uma sociedade. Nos exemplos de situações que acabamos de ver, nos quais a cidade ou a relação cidade-campo “destrói”, “corrói”, “engendra”,

“desempenha um papel” etc., sabemos que quem impulsiona ou provoca esses atos é ou a unidade dos elementos da cidade ou o conflito como um todo. Se esses atos todos dependem de alguma maneira de condições materiais, estas condições estão pressupostas ou ausentes da exposição lefebvriana, que opera em grande parte por meio dos conceitos de cidade e de campo. Que a cidade seja o *Sujeito* da história, isso só se pode dizer pela sua capacidade de dissolver os elementos feudais e conformar o capitalismo industrial tal como conhecemos. Portanto, só se pode dizê-lo no próprio desenrolar dos acontecimentos históricos, que acabam consagrando uma lógica de produção na qual a cidade domina o campo - fim para o qual os motivos e os desdobramentos práticos não estão claros, ou apenas pressupostos no processo de realização “da cidade”.

A apresentação da questão cidade-campo em Lefebvre se difere daquela presente em *A ideologia alemã* em um aspecto importante: o contexto de Marx e Engels, já pudemos dizê-lo (Cf. o título “*A ideologia alemã: o contexto de Marx e Engels*”), é aquele do acerto de contas com suas antigas consciências filosóficas, de tal forma que a oposição entre cidade e campo nestes textos exemplifica e fundamenta suas críticas ao procedimento idealista de tipo hegeliano. Ou seja, a oposição cidade-campo não aparece como uma contradição com certa autonomia, mas sim na afirmação de que não são contradições e conceitos que encaminham os acontecimentos históricos, mas, em verdade, toda uma *história real* colocada na práxis material dos indivíduos (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 41). A oposição da qual falamos é, assim, um desdobramento prático da divisão do trabalho desenvolvida em um alto grau (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 52). Assim sendo, é necessário pontuar que enquanto o ponto de partida de Lefebvre é a cidade, afirmada como *Sujeito* da história, o ponto de partida dos autores alemães é a produção da vida humana:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil[-burguesa] em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material... (MARX; ENGELS, 2011, p. 42-43).

A diferença no ponto de partida acaba por colocar a questão das cidades e da relação cidade-campo em uma posição muito diferente: quando ele coincide com elas, todo o desenvolvimento histórico da sociedade é colocado sob a perspectiva da realização das cidades

e da relação cidade-campo; quando ele coincide com a produção da vida humana, tem-se um espectro de visualização alargado, no qual se pode conceber a relação entre cidade, cidade-campo e os outros produtos da atividade humana no próprio processo de realização desta. Se no primeiro caso temos a formação de toda uma sociedade direcionada por um elemento especulativamente concebido – “a cidade” -, no segundo temos toda uma cadeia de elementos determinantes da atividade e sociabilidade humana concatenados, que mobiliza diversas categorias para a explicação da real produção da vida material imediata em suas próprias condições. Neste último caso, é notável a ausência de uma relação clara de finalidade na história, mas é o próprio processo real de formação da sociedade civil-burguesa que está em pauta. Também fica ressaltada aí a inversão especulativa: enquanto em Lefebvre a cidade é inequivocamente elemento determinante, na de Marx e Engels ela aparece meandrada em uma malha determinativa – tanto como elemento determinado quanto determinante – pertencente a um processo de produção maior.

É importante pontuar que o tema da inversão sujeito-predicado foi objeto das preocupações de Marx antes mesmo de *A ideologia alemã* (1845-1847), em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), por exemplo, e continuará o sendo muito após, em *O capital* (1867), por exemplo. Nesse sentido, é contínuo seu posicionamento crítico a respeito da mistificação operada pelo procedimento hegeliano especulativo, que inverteria as relações causais na análise de realidade. No exemplo da *crítica* de 1843, já encontramos lá que Hegel “transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (MARX, 2013, p. 36). Assim sendo, a concepção especulativa hegeliana desenvolveria no pensamento os elementos reais a partir de uma abstração logicamente (ou arbitrariamente) concebida, ao passo que a reivindicação de Marx é aquela segundo a qual seriam os elementos reais que nos dariam a possibilidade de pensá-los em seu próprio movimento de concretização. Em *A ideologia alemã*, isto está sintetizado na famosa afirmação de que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2011, p. 94). A inversão dos nexos causais, por um lado, permite o estudo da realidade concreta a partir dos elementos que lhe são próprios e engendrados de sua existência, por outro, quebra com uma noção de finalidade na história que é previamente dada pela consciência, podendo os rumos históricos apenas ser enunciados a partir dos elementos que conformam sua concretização.

Há de se perceber que Marx e Engels, ao proclamar a produção da vida humana como ponto de partida, consagram a crítica ao Estado hegeliano e ao hegelianismo que já enunciavam desde 1843: ao invés de uma recolocação do problema do *Sujeito* da história – com o deslocamento do Estado hegeliano para a cidade, como quer Lefebvre (Cf. LEFEBVRE, 2001, p. 48) -, deve-se considerar a possibilidade de uma crítica ontológica erigida contra esse sistema filosófico; portanto, uma ruptura com ele. Chasin nos explica bem esta virada crítica que é bastante visível nos textos de Marx entre 1843 e 1844:

Só uma cabal redefinição ontológica permite e explica um salto tão extremado como esse – que vai da sustentação ardorosa do estado universal, racionalmente posto, à negação radical de sua possibilidade, e não por mero recurso a algum volteio cético, mas pela emergência de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica à mais elevada expressão, é época, da reflexão política (CHASIN, 2000, p. 138).

O que se quer deixar claro, com isso, é uma descrença de que tanto o pensamento marx-engelsiano de 1845-1847 quanto a relação cidade-campo sejam bem apresentados a partir de uma leitura hegeliana de seus elementos – posição essa que conforma a apresentação do tema neste trabalho. Não só os autores não colocam a questão nestes termos, mas nos parece haver um esforço da parte deles em direção contrária. Ou seja, não só a exposição deles não apresenta uma questão do *Sujeito* na história colocada sobre as cidades, mas também a filosofia hegeliana da história é explicitamente criticada por eles nesses textos. Nestas críticas, vê-se um esforço de quebra com uma tendência da historiografia que deixa de fora a “base real da história”, representando-a a partir de certos elementos descolados da atividade humana com a natureza ou a partir da “imaginação” destes homens acerca de sua práxis real. No lugar dela, há uma tentativa de apreensão do complexo determinativo real da atividade humana na produção de suas vidas:

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo. Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história. Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de *compartilhar*, em cada época histórica, da *ilusão dessa época*. Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “religião” e “política” sejam tão somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A “imaginação”, a “representação” desses homens determinados sobre a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. (...) a filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno [Bruno Bauer] como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na

autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela “profanação”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 43-44).

Nesse sentido, não é coerente apresentar a relação cidade-campo em termos de unidades e contradições, ou em termos de um *Sujeito* da história que coloca itinerário à história humana. Antes, parece necessário explicitar o enraizamento que os termos cidade, cidade-campo e campo têm com a atividade humana na produção de sua vida. Como resultado disso, não chegamos a uma história “representada” ou “imaginada” a partir de certos elementos arbitrários, mas sim uma história que se afirme fiel representante do efetivamente real, que apresenta de forma coerente seu complexo determinativo colocado na atividade humana sensível. Esta concepção da história, dizemos agora claramente, nega a sistematização que lhe é imputada pela leitura hegeliana, colocando-se em termos muito diversos: a explicitação desses são, em verdade, o fundamento do presente trabalho, que nada mais faz do que sistematizar de maneira clara os nexos entre a oposição cidade-campo e a produção da vida humana em *A ideologia alemã*.

Parece haver em Lefebvre um processo de hegelianização do texto marxiano: ao proclamar que há, em *A ideologia alemã*, a cidade como *Sujeito* da história, ele incumbe a ela uma direção e um sentido que apenas se revelam no ato de sua realização – a saber, a dissolução da sociedade feudal e o preparo para o surgimento da sociedade industrial, sob a qual é possível a superação da cidade e a realização da *sociedade urbana* – encontrando nesta última uma espécie de *telos*, uma finalidade que estava colocada desde o início. Aliás, sobre esta superação da cidade, ela também se realiza à maneira hegeliana: ou seja, pela conservação do elemento urbano das cidades frente à dissolução do seu caráter capitalista e opositor da realidade rural. Ao proclamar a cidade como *Sujeito* da história, Lefebvre é capaz de ocultar todo este processo de formação dela, representando-o como um mistério especulativo no qual a cidade cria a si mesma. Ou seja, o caminho dos autores alemães e do autor francês é inverso: este parte das cidades já prontas e proclama para elas a sociedade moderna, com todos os seus produtos; aqueles partem da própria sociedade na produção de sua vida material imediata e consideram nela seu processo de objetivação, do qual seus produtos – assim como as grandes cidades – são resultado. No primeiro caso, chega-se à conclusão de que a cidade moderna traz consigo todos os elementos pelos quais o desenvolvimento da sociedade é possível; no segundo traça-se o desenvolvimento próprio dessa sociedade, compreendendo a forma de organização correspondente à sua forma de produzir juntamente com suas limitações e capacidades.

Sartori é alguém que se dedicou a responder tais proposições de Lefebvre quanto às cidades – em especial, a de que a cidade em Marx e Engels seria “sujeito incontestável da história”. Em um primeiro momento, sua resposta passou por demonstrar que “o sujeito deste processo são os próprios homens, em relações sociais de produção determinadas” (SARTORI, 2021, p. 423). Posteriormente, o autor teve a oportunidade de demonstrar que Lefebvre beira a “certa inversão especulativa ao se trazer a cidade como sujeito da história”, esclarecendo que “[a cidade] é essencial nas indeterminações da atividade social, mas não se coloca real e efetivamente como sujeito, mas como predicação, dialeticamente compreendida e efetiva” (SARTORI, 2023, p. 13). Embora mais próxima dos propósitos marx-engelsianos – porque desloca o foco da questão das cidades para a produção da vida humana –, a resposta colocada nestes termos ainda pressupõe a existência, em *A ideologia alemã*, de uma relação de finalidade e de realização na história de um certo conceito: o homem. Contra isso, podemos dizer que nos escritos de 1845-1847 há a crítica desta concepção de história, rompendo os autores com essa influência hegeliana – esta que teria como resultado o ocultamento das reais condições de produção da vida humana na história em prol de uma narrativa na qual é a consciência que desenvolve a si mesma:

Os indivíduos que não estão mais subsumidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um ideal sob o nome “o homem”, e todo esse processo que aqui expusemos foi apreendido como o processo de desenvolvimento “do homem”, de modo que “o homem” foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de autoalienação “do homem”, e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sup-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior. Com essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência. (MARX; ENGELS, 2011, p. 74).

Nesse sentido, vemos a incompatibilidade entre a concepção hegeliana da história e a análise dos autores em *A ideologia alemã*: não deve-se considerar os processos reais de produção como incluídos no processo de desenvolvimento “do homem” ou “da cidade”, pois nesse percurso, em verdade, o que se faz é transformar o efetivo complexo determinativo do desenvolvimento do real no *mistério* especulativo em que se realiza o conceito central. Se isto, por um lado, oculta os meios pelos quais o objeto investigado toma forma, por outro, contamina o julgamento de suas potencialidades. Por exemplo, assim como a leitura de Lefebvre oculta o processo de formação do capitalismo – que é apreendido como a realização da cidade e das suas “capacidades associativas” enquanto *Sujeito*, na medida em que em Marx e Engels há uma longa exposição acerca do desenvolvimento das formas de propriedade, de capital e de organização do trabalho que se desenrolam no processo que aprofunda a oposição entre cidade

e campo (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 52-61) -, aponta à superação da oposição cidade-campo uma única saída possível, “o urbano”, pois esta é, de fato, a realização lógica da cidade como *Sujeito* histórico – ao passo que Marx e Engels compreendem que esta superação não é algo atrelado ao urbano ou ao rural, mas sim às próprias condições de produção que dão base a essa oposição (Idem).

3.3 Lefebvre, a crítica da economia política e a crítica ao hegelianismo

Um dos principais textos de Lefebvre com o qual lidamos, *O pensamento marxista e a cidade*, tem o propósito de releitura das obras de Marx e Engels da perspectiva das cidades e dos problemas urbanos (LEFEBVRE, 2001, p. 7). Sobre sua leitura das considerações dos autores em *A ideologia alemã*, porém, podemos dizer que os elementos da crítica da economia política e das críticas ao hegelianismo estão consideravelmente ausentes ou desconectados das questões sobre as cidades. Este caráter de sua leitura é definitivo e corrobora a apresentação dele que já fizemos. Seus comentários acerca dos *Manuscritos de 1844* não são menos exemplificativos: as considerações de Marx a respeito de economia política e de filosofia aparecem como questões do “plano intelectual puro” contrapostas às questões do “vivido” - onde a realidade urbana aparece. A conclusão do autor francês, então, é a de que os elementos conceituais levantados por Marx só encontram sentido e importância no contexto social das cidades:

Este confronto generalizado se desenvolve, nos *Manuscritos de 1844*, sobre o plano intelectual “puro”. É ainda o combate dos gigantes, dragões e ciclopes; trata-se ainda da luta dos deuses e das divindades, ideias e conceitos. A referência ao “vivido” surge nas notas, nas digressões. De tempos em tempos, Marx ilustra seu pensamento dizendo o que se passa no real. Sem essas ilustrações, o leitor desses rascunhos nem sempre saberia do que fala o autor, o que ele visa ao escrever. Daí o caráter enigmático, por isto, estimulante, destes *Manuscritos*. Cada leitor ali toma o que lhe agrada e o que o alimenta.

Disto resulta uma curiosa consequência. As numerosas considerações emitidas por Marx só têm sentido e importância em um contexto social: a realidade urbana. Ora, Marx não fala disto. Uma ou duas vezes somente, mas de maneira decisiva, ele traz o encadeamento dos conceitos para esse contexto, no entanto continuamente implicado. (LEFEBVRE, 2001, p. 31-32).

Dessa forma, a importância e o sentido das considerações de Marx estaria evidente na realidade urbana, uma vez que nas considerações a respeito dela as questões conceituais dos *Manuscritos de 1844* tomam concretude. Vê-se aqui o apartamento existente entre essas ideias e conceitos – “deuses e divindades” – e a realidade à qual elas se referem – o “vivido”. As categorias econômicas são compreendidas pelo autor como “relações abstratas”, que só reforçam a necessidade de indicar a cidade enquanto local de transformação do capitalismo:

Não é evidente que a cidade é ao mesmo tempo o lugar, o instrumento, o teatro dramático dessa gigantesca metamorfose? Onde se dá essa transformação, desde que

não seja concebida somente na relação abstrata das categorias: “propriedade”, “troca”, “dinheiro”? É de tal modo evidente que Marx não pensa em dizê-lo. (Ibid., p. 33).

A relação entre as categorias propriedade, troca e dinheiro, para Lefebvre, não se basta à explicação do desenvolvimento do capitalismo. Para ele, essa “metamorfose” só pode ser concebida em um lugar, que Marx não indica, apesar de estar evidente em seu texto: a cidade. Para ele, o mesmo ocorre em *A ideologia alemã*, quando as questões relativas à cidade se intercalam com proposições sobre a história e críticas filosóficas; o que o leva a considerar que até mesmo o *materialismo histórico* tenha a ver com a história da cidade:

O leitor aqui observará que em *A ideologia alemã* um primeiro desenvolvimento sobre as relações entre a cidade e o campo se intercala com as proposições fundamentais (crítica filosófica da filosofia) e uma nova sequência, bem articulada de proposições gerais, definindo claramente o “materialismo histórico”. Como não concluir daí que o materialismo histórico apresentado por Engels e Marx não consiste em generalidades de ordem filosófica (embora dirigidas contra os filósofos), mas se apoia sobre uma história até então negligenciada (e talvez até nossos dias), a história da cidade? (Ibid., p. 43-44).

Para o autor francês, de duas, uma: ou o materialismo histórico seria constituído apenas de “generalidades de ordem filosófica” ou ele só encontra sentido e importância na história das cidades. Que ele acredite na segunda hipótese, isso só encontraria razão no fato de que as questões a respeito da cidade e do campo se intercalarem com proposições filosóficas que definem “claramente” o materialismo histórico. Novamente vemos um apartamento das questões intelectuais travadas pelos autores das questões “mais concretas” sobre cidade e campo, presentes nos mesmos textos. Não se considera a possibilidade de que as questões relativas às cidades e ao campo tenham a ver com as “generalidades filosóficas” travadas em *A ideologia alemã*, mas apenas o contrário – ou seja, que toda crítica à historiografia e ao hegelianismo encontre fundamento na “história da cidade”. Em todo caso, vê-se uma leitura que pressupõe a intenção dos autores alemães em definir um “materialismo histórico”, que, independentemente do que isso pode significar, de alguma forma se apoia na história das cidades.

Já pudemos comentar a respeito do processo de sistematização da obra de Marx ocorrido entre os séculos XIX e XX, que afetou em muito a editoração e a recepção de *A ideologia alemã* (Cf. título “Publicação póstuma e a mitificação dos manuscritos”). Ainda que Marx e Engels, em nenhum momento, nos escritos de 1845-1847, tenham mencionado este “materialismo histórico”, *A ideologia alemã* – em primeira publicação - foi editorada, comentada e recepcionada a partir da construção de um sentido a essa sistemática concepção de história. Lefebvre, como vemos, é alguém que tem a leitura afetada por este momento interpretativo, ainda que sua intenção não seja a de “seguir a constituição do materialismo histórico, mas situar neste desenvolvimento os fragmentos teóricos e as ideias de Marx e Engels concernentes à

cidade” (Ibid., p. 46). Ele dá sua contribuição à sistematização da obra de Marx: o materialismo histórico, para ele, é a “nova concepção do ser humano produzindo-se a si mesmo pelo seu trabalho”, ressaltando que o novo “método” de Marx coloca no centro da reflexão do passado a relação conflitual entre cidade e campo:

Ao fim do ano, eles começam a escrever *A ideologia alemã*, que vai reunir as pesquisas anteriores, condensar as críticas contra as “ideologias” (a filosofia, a economia política, a história idealizada) e propor a nova concepção do ser humano produzindo-se a si mesmo pelo seu trabalho: o materialismo histórico. Como se poderá observar mais adiante, as questões relativas à cidade aparecem com muita força na formulação do materialismo histórico. Desde as primeiras páginas de *A ideologia alemã*, imediatamente depois das célebres fórmulas (ainda filosóficas, se bem que ultrapassando e rejeitando a filosofia clássica: “Pode se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo que se quiser. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais, desde o momento em que começam a *produzir* seus meios de existência...”⁶⁸), imediatamente começam as considerações sobre a cidade. Essas considerações são sobretudo retrospectivas, o que corresponde ao método que Marx explicitará mais tarde: esclarecer o passado a partir do atual. Portanto, não se trata somente das relações entre a cidade e o campo na Antiguidade e depois na Idade Média. Veremos que é um aporte essencial e uma conquista do materialismo histórico colocar no centro da reflexão do passado esta relação conflitual. (Ibid., p. 12-13).

O materialismo histórico, para ele, é algo à parte, que se apoia e se diferencia da questão cidade-campo – elemento este com o qual ele lidará. Assim sendo, o que é a contribuição teórica dos autores de *A ideologia alemã* – crítica da economia política e crítica à filosofia hegeliana, nas palavras dele, “materialismo histórico” – são elementos que ele não tem a intenção de perseguir ou explicar, uma vez que são abstratos e diferenciados das questões urbanas. Ainda assim, é no seio deste materialismo histórico que as questões relativas à cidade “aparecem com muita força”. Vale nota de que, para ele, o materialismo histórico seria uma “nova concepção do ser humano produzindo-se a si mesmo pelo seu trabalho”, nos revelando, portanto, que ele relaciona esse materialismo com uma espécie de filosofia da história, colaborando ao que dissemos no título anterior.

Ainda a respeito do processo de sistematização, podemos dizer que o próprio Lefebvre teria tido dificuldades em interpretar *A ideologia alemã*, uma vez que os escritos deixados por Marx e Engels teriam sido ordenados para a construção de sentido a um elemento externo ao texto: o materialismo histórico. Possivelmente acreditando que a ordenação dos textos teria sido feita pelos próprios autores, aponta ele sua confusão com a sequência dos temas ali elencados:

Esse texto retoma o texto anterior sobre a cidade, mas num nível mais elevado. Entre os dois, o que existe? Esboços referentes ao desenvolvimento histórico e sua riqueza, esboços em si mesmos, ricos em fórmulas estimulantes, mas que misturam ideias

⁶⁸ Lefebvre se refere a esta passagem: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado pela sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 2011, p. 87).

tomadas de todas as épocas, desde as origens até a revolução total. Como se está longe, ainda que se volte aqui e ali, ao que serve de pretexto e que fornece seu título à argumentação: Feuerbach! Que enorme confusão, na qual gerações de exegetas tentarão introduzir ordem, método, rigor, contentando-se, entretanto, em extrair dessa fonte algumas citações, sempre as mesmas... (Ibid., p. 48).

Não há razão para apontar até onde esse processo atrapalhou ou confundiu a leitura de Lefebvre de *A ideologia alemã*. Porém, lidamos com o fato de que – de forma justificada ou não - sua leitura a respeito da questão cidade-campo nesses textos se fez apartada dos demais elementos que conformam a crítica de Marx e Engels na ocasião. Ou seja, a questão cidade-campo em Lefebvre não é capaz – nem se propôs a tal - de explicitar a relação entre cidade, campo e as categorias da economia política que são mobilizadas à sua explicação. O mesmo vale para o contexto filosófico direcionado à filosofia hegeliana que dá pretexto a essas considerações sobre o surgimento das cidades. Embora aqui e ali ele traga algumas das considerações críticas dos autores, a oposição entre cidade e campo é em muito compreendida, como vimos, a partir de uma leitura hegeliana – a cidade como *Sujeito* da história – e dessa certeza de que os outros elementos conceituais ali elencados só encontram sentido na realidade urbana que é evocada a formar uma imagem do real – do “vivido”.

Nesse sentido, é válido o esforço de interpretar os textos de Marx e Engels de outra maneira: a saber, aquela própria dos autores, que parte da produção da vida material imediata em seu processo real de produção (MARX; ENGELS, 2011, p. 42). A esta tarefa, é possível e necessário o esclarecimento do contexto intelectual em que surgem as considerações sobre o campo e a cidade – o arremate das posições neo-hegelianas por parte dos autores – e a interligação entre eles e as categorias que dão base ao desenvolvimento histórico da oposição cidade-campo.

4. UMA INTRODUÇÃO: CONTEXTO DOS ESCRITOS ANALISADOS E ABRANGÊNCIA HISTÓRICA DELES

Logo de início é importante dizer: não há em toda obra de Marx e Engels um texto voltado a discutir especificamente a oposição entre cidade e campo. É inegável que os autores tragam a questão nos mais diferentes contextos e que tenham uma posição bem definida a respeito: a saber, a de que é necessária a superação da oposição campo-cidade. Por exemplo: em *A ideologia alemã* (1845-1847), quando é dito que a superação dessa oposição é “uma das primeiras condições da comunidade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52); no *Manifesto comunista* (1848), quando uma das medidas revolucionárias é a “abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país” (MARX; ENGELS, 1998, p. 58); em *O capital I* (1967), quando a oposição entre campo e cidade no sistema capitalista é grande responsável pela destruição tanto da saúde física dos trabalhadores urbanos quanto da vida espiritual dos trabalhadores rurais (MARX, 2017, p. 572-573); em *Sobre a questão da moradia* (1872-1873), quando a supressão do antagonismo entre cidade e campo é essencial para a solução da questão da escassez de moradia na Alemanha (ENGELS, 2015, p. 56). Ao menos desde que passaram a assumir posturas abertamente comunistas – Rjazanov indica que isso teria ocorrido em 1842 para Engels e em 1843 para Marx (RJAZANOV, 1927, p. 43) -, até o fim de suas vidas, os autores passaram a fazer considerações críticas a respeito da oposição entre cidade e campo sem, contudo, fazer disso um tema ao qual se dedicam sistematicamente. Assim sendo, a tarefa de compreender a posição que assumem a respeito do tema passa, minimamente, por compreender, em cada caso, o contexto no qual a discussão é elencada.

Se nesta ocasião escolhemos lidar com as considerações presentes em *A ideologia alemã*, muito disso é motivado pelo fato de que, nesses escritos, elas são mais numerosas do que na maior parte dos textos dos autores. Contudo, há uma contraparte: os contextos em que elas aparecem também são múltiplos. *A ideologia alemã*, como conhecemos hoje, é um conjunto de textos escritos por Marx e Engels em Bruxelas entre 1845 e 1847⁶⁹, editorados e publicados – por David Rjazanov - pela primeira vez entre as décadas de 1920 e 1930 na União Soviética (URSS). O que todos os manuscritos que a compõem têm em comum é a crítica às posições da mais recente filosofia alemã da década de 1840: dentre Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach e Karl Grün evidencia-se a incapacidade de se superar o terreno puramente filosófico e de colocar questões fora do sistema hegeliano (MARX; ENGELS, 2011, p. 83). Na

⁶⁹ Ver nota 2.

prática, isso significa que os interlocutores de Marx e Engels não alcançam uma representação do desenvolvimento dos homens sem, com isso, mistificar ou conceber especulativamente a vida real; o que tem como consequência que toda a história seja concebida em um processo de desenvolvimento da consciência humana:

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, (...), então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência. (Ibid., p. 84).

Assim sendo, de forma bastante geral, o contexto em que aparecem as considerações dos autores a respeito da oposição entre cidade e campo em *A ideologia alemã* costuma ser aquele no qual se quer demonstrar que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Ibid., p. 94). Ou seja, que é necessário representar os homens em sua vida real – na qual “se considera a consciência apenas como *sua* consciência” (Idem) -, compreendendo aqueles que são os reais determinantes da sua realidade, do seu pensar e dos produtos do seu pensar: o processo de vida dos homens – estes, concebidos sem qualquer isolamento ou fixação fantasiosa, “em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (Idem): de fato levam a cabo a crítica segundo a qual “a consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Idem). Nesta tarefa, Marx e Engels se mobilizam no objetivo de tornar evidente que, ao longo da história, todas as condições de vida e toda a sociabilidade experienciada pelos homens provêm da produção da vida material imediata:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (Ibid., p. 87).

Nesse sentido, a oposição entre cidade e campo é um caso “empiricamente observável” das diferentes disposições dos elementos da produção da vida humana ao longo da história, disposições essas que precisam ser consideradas se se objetiva fazer um retrato destes indivíduos e dos seus modos de vida pelos séculos. Da afirmação deles, por exemplo, de que “a Antiguidade baseou-se na *cidade* e em seu pequeno território, a Idade Média baseou-se no *campo*” (Ibid., p. 90), tem-se um conjunto de determinantes identificáveis e correspondentes a cada momento histórico: na Antiguidade a propriedade é uma propriedade estatal ou comunal, sendo uma sociedade que resulta da unificação de mais de uma tribo numa cidade, que tem

como base o trabalho escravo; na Idade Média a propriedade tem a forma de uma propriedade feudal, sendo uma sociedade que resulta do declínio do Império Romano, da destruição de muitas forças produtivas e da decadência da indústria e do mercado, tendo como base o trabalho servil. Que uma sociedade se baseie no campo e outra na cidade, assim, pouco depende da vontade deles ou de um simples acaso, mas, em verdade, depende muito das condições pelas quais é possível a produção da vida humana naquele momento, a partir das relações que estes homens contraíram entre si de sua união na produção – ou seja, da divisão do trabalho. A grande tarefa é perceber como as categorias desta produção interagem entre si e se transformam ao longo da história.

Por ora, sem atropelar as discussões a serem trazidas ao longo do trabalho, nos propomos responder duas perguntas preliminares a respeito do tema levantado de *A ideologia alemã*: **1)** nos momentos em que aparecem as questões relativas à oposição cidade-campo, os autores estão debatendo com quais posições? E de quem?; **2)** uma vez sendo a oposição entre cidade e campo apresentada pelos autores historicamente, ao longo do desenvolvimento de diferentes modos de produção, qual é o caráter e o alcance dessa descrição histórica? Ou seja, é uma descrição universal desta oposição ou é uma formação típica do processo de desenvolvimento europeu?

1) Já pudemos discutir que o processo que culminou na primeira publicação dos escritos que hoje conhecemos como *A ideologia alemã* foi marcado pela, já em curso, sistematização das obras de Marx - episódio que levava a cabo a construção de sentido a um famigerado “materialismo histórico”. A editoração dos escritos de Marx e Engels de 1845-1847, assim, teria ordenado os textos com o objetivo de favorecer uma apresentação desta contribuição original dos autores, que consistiria numa sistemática concepção de história (Cf. título “Publicação póstuma e a mitificação dos manuscritos”). Acontece que, em razão disso, boa parte das considerações dos autores a respeito da oposição entre cidade e campo estariam compiladas em um forjado capítulo nomeado “I. Feuerbach”⁷⁰, e que, portanto, seriam endereçadas a *Ludwig Feuerbach*. A maior parte das edições publicadas de *A ideologia alemã* - até hoje - segue a ordenação dada pelos editores soviéticos (Cf. MARX; ENGELS, 1970; MARX; ENGELS, 1976; MARX; ENGELS, 1978; MARX; ENGELS, 1986; MARX; ENGELS, 2002), de tal forma que as considerações dos autores ainda não puderam ser adequadamente consideradas como apartadas de um certo desenvolvimento de uma visão materialista da história, supostamente endereçada a Feuerbach.

⁷⁰ A respeito disso, conferir (BLANK; CARVER, 2014), (HUBMANN; PAGEL, 2022) e (JOHNSON, 2021).

O que indicam os atuais editores da *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, porém, é que este capítulo a Feuerbach conteria muito mais do que uma simples discussão direcionada ao filósofo materialista – em verdade, que a maior parte do seu conteúdo vem de outros contextos conceituais:

Dois terços das páginas transmitidas no manuscrito de Feuerbach se originaram do embate com Stirner. Nosso trabalho editorial demonstrou até mesmo que o texto sobre Feuerbach não é propriamente um texto próprio e genuíno, que teria sido escrito no debate com Feuerbach; mas, de longe, a maior parte desses textos surge do desdobramento de outros manuscritos e até mesmo de outros contextos conceituais. (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 30-31).

Logo, podemos considerar que a questão cidade-campo nestes textos não só está além de uma descrição de um “materialismo histórico”, mas também que ela é elencada a responder diferentes posições de diferentes interlocutores – um em especial, porém: Max Stirner. Também nos tem relevância trechos endereçados a Bruno Bauer e a Ludwig Feuerbach.

A Stirner é endereçada uma grande parte dos escritos hoje publicados em *A ideologia alemã*, uma vez que Marx e Engels ali se dedicaram a comentar seu livro *O único e sua propriedade* praticamente capítulo a capítulo. Os principais trechos aos quais nos dedicaremos neste trabalho acabam por ser rascunhos e desdobramentos outros da discussão presente no título que Marx e Engels chamaram “*A sociedade como sociedade burguesa*”. Neles temos não só uma descrição histórica da passagem da Idade Média ao Capitalismo – na qual o desenvolvimento da produção nas cidades e no campo está em evidência -, mas também afirmações bastante contundentes a respeito da sociabilidade produzida pela oposição campo-cidade, bem como do enraizamento desta última com a divisão do trabalho:

A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. (...).

(...). A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas). (MARX; ENGELS, 2011, p. 52).

O nexos existente entre essa discussão e o livro de Stirner está no fato de o filósofo do egoísmo fazer a defesa do parcelamento da propriedade, também defendendo que o trabalho assalariado existiria em razão de os pequenos proprietários se excluírem da posse da propriedade por uma questão de consciência. Além disso, para ele as relações de propriedade derivam de relações jurídicas. Esses posicionamentos incitam Marx e Engels a uma busca das relações de propriedade em suas existências empíricas, longe de mistificações:

Propriedade em sentido burguês significa propriedade *sagrada*, de tal modo que eu tenho de *respeitar* a tua propriedade. “Respeito pela propriedade!” É por isso que os políticos pretendem que cada um tenha o seu quinhão de propriedade, e com isso provocaram, em parte, um parcelamento incrível. Cada um tem de ter o seu osso, e nele alguma coisa para roer.

(...).

O liberalismo político, como toda a instituição religiosa, conta com o *respeito*, o humanitarismo, as virtudes do amor. Por isso, eles vivem numa irritação permanente, porque na prática as pessoas não respeitam nada, e todos os dias as pequenas propriedades são compradas por grandes proprietários, e dos “homens livres” nascem trabalhadores assalariados.

Se, pelo contrário, os “pequenos proprietários” tivessem consciência de que a grande propriedade é também sua, não se teriam excluído respeitosamente da sua posse, e não seriam eles mesmos excluídos. (STIRNER, 2004, p. 196).

A propriedade privada vive por obra e graça do *direito*. Só nesse âmbito ela tem a sua garantia – a posse ainda não é propriedade, só se torna “coisa minha” com aprovação do direito, não é um fato, mas uma ficção, uma ideia. Uma coisa não é *minha* graças a *mim*, mas graças ao *direito*. (Ibid., p. 198).

No título “*A sociedade como sociedade burguesa*”, os autores tiveram a oportunidade de responder a essas afirmações, indicando ser este o capítulo mais confuso do livro de Stirner que, ao mesmo tempo, “é o que mostra de modo mais brilhante o quão pouco o nosso Santo⁷¹ consegue tomar conhecimento das coisas em sua forma profana” (MARX; ENGELS, 2011, p. 336-337). Ou seja, o autor de *O único e sua propriedade* é criticado, dentre outras coisas, por sua incapacidade de apresentar as coisas em suas manifestações reais, limitando-se a apresentá-las enquanto relações “*sagradas*” e morais. Nesse sentido, Marx e Engels não deixam escapar que existem razões econômicas que obrigaram os burgueses a fazer o parcelamento do solo, não sendo tão simples como que os políticos “botaram na cabeça” que era necessário fazê-lo (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 339-340)⁷². Stirner é criticado, também, por acreditar demais nas ilusões dos políticos e dos juristas acerca da propriedade privada, ideias essas que ele deveria ter deixado de lado ao concebê-la historicamente:

“Se São Sancho tivesse” deixado de lado por um momento as ideias em voga dos juristas e políticos sobre a propriedade privada, assim como a polêmica entre elas, se uma única vez tivesse apreendido essa propriedade em sua existência empírica, em sua conexão com as forças produtivas dos indivíduos, toda a sua sabedoria salomônica⁷³, com a qual ele agora nos entreterá, teria se desmanchado em nada. “Se tivesse” feito isso, dificilmente lhe teria escapado (embora ele seja, com Habacuque, *capable de tout* [capaz de tudo]) que a propriedade privada é uma forma necessária de intercâmbio em um determinado estágio das forças produtivas, uma forma de intercâmbio da qual não será possível se desvencilhar, que não poderá ser dispensada

⁷¹ Os comentários religiosos são sempre jocosos. Em razão de proclamar certas relações como *sagradas*, Max Stirner é frequentemente chamado de São Max ou São Sancho – este último por conta do personagem Sancho Pança, de Miguel de Cervantes. O mesmo vale para Bruno Bauer, que é muitas vezes referido como São Bruno.

⁷² “Não é o lugar, aqui, para inteirar o nosso Santo das razões *econômicas* que obrigaram os burgueses a realizar essa transformação assim que assumiram o governo – uma transformação que pode ocorrer tanto por meio da suspensão das rendas territoriais que excedem o valor do lucro quanto por meio do parcelamento. Tampouco é o momento de inteirá-lo de que a forma como acontece essa transformação depende do estágio em que se encontram a indústria, o comércio, a navegação etc. de um país” (MARX; ENGELS, 2011, p. 340).

⁷³ Ver nota 71.

da produção da vida material imediata enquanto não se criarem forças produtivas para as quais a propriedade privada se torne um entrave. (Ibid., p. 343).

Vemos logo a importante tarefa que o filósofo egoísta deixou para trás: apreender a propriedade em sua existência empírica, em conexão com as forças produtivas dos indivíduos. Se isto teria prevenido que ele a vislumbrasse como uma relação puramente jurídica, política ou sagrada, também lhe faria perceber que essa propriedade em nada depende da vontade ou da consciência dos homens, mas que, em verdade, ela é uma forma necessária existente dentro da produção a um determinado estágio das forças produtivas – que, portanto, para ser superada, é necessário que as condições para isso estejam desenvolvidas. Não gastaremos muito tempo com o pensamento de Stirner, porém, vale a recomendação do trabalho de Sabina Maura, que se dedica ao debate entre ele e os autores de *A ideologia alemã* (Cf. SILVA, 2006).

Podemos dizer que, nos rascunhos com os quais lidamos – que se referem a essa parte de *A ideologia alemã* –, Marx e Engels se ocupam principalmente na tarefa de demonstrar, historicamente, essa existência empírica da propriedade em conexão com as forças produtivas. A exposição, que evidencia a separação entre cidade e campo, nos mostra a evolução das relações de propriedade desde o declínio do feudalismo até o florescer de um capitalismo industrial. Assim, nas cidades surgidas na Idade Média a propriedade privada se expressava numa espécie de “um capital natural⁷⁴, que consistia na habitação, nas ferramentas e na clientela natural e hereditária, e que tinha de ser legado de pai para filho como capital irrealizável, devido ao intercâmbio não desenvolvido e à circulação incompleta” (Ibid., p. 54). O surgimento posterior da manufatura e de uma classe de comerciantes proporcionou a evolução dessa forma de propriedade, que passa a se expressar como um capital móvel (Ibid., p. 56). Com a concentração destes dois elementos – comércio e manufatura – em um só país, a Inglaterra, é que presenciamos uma nova fase da propriedade, que tem expressão no capital industrial (Ibid., p. 59-60). Que a propriedade tenha condições de passar de uma fase a outra, fica evidente na exposição marx-engelsiana o esforço dos autores em contemplar, em cada caso, o desenvolvimento das forças produtivas que tornou isso possível – ou seja, a superação das limitações encontradas a cada momento para o desenvolvimento da produção. Ao mesmo tempo, podemos ver o aprofundar da oposição entre cidade e campo, que, baseada na divisão do trabalho, expressa de forma prática esse processo de desenvolvimento que se agudiza.

Cidade e campo, assim, são contempladas em meio a uma exposição com outro objetivo: uma perseguição das condições reais de produção da vida humana, que capta os nexos reais

⁷⁴ Será necessário à frente definir o que os autores estão a chamar por “capital” em 1845-1847, já que o sentido dele não parece coincidir exatamente com aquele consagrado na obra principal de Marx.

entre propriedade privada e as forças produtivas ao longo da história. O urbano e o rural, assim, aparecem envoltos nesta malha determinativa, sendo eles mesmos determinantes e determinados do processo apresentado por Marx e Engels. O que os autores nos revelam é que se trata de uma expressão própria da divisão do trabalho levada a um grau elevado de desenvolvimento: a separação entre cidade e campo é expressão máxima de uma dinâmica que divide atividade e pensamento, que reproduz a propriedade privada no próprio ato de dispor da força de trabalho alheia: “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (Ibid., p. 37); “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (Ibid., p. 52).

As categorias mobilizadas nesta exposição – especialmente as relativas à divisão do trabalho material e espiritual - encontram, porém, uma explicitação complementar em outros manuscritos de *A ideologia alemã*: alguns sem um endereçamento bem indicado, outros nos rascunhos originalmente concebidos para um artigo em resposta a Bruno Bauer. Trata-se dos rascunhos do artigo que se chamaria “*Crítica da ‘Caracterização de Ludwig Feuerbach’, de Bruno Bauer*”. Se em alguns momentos destes escritos estamos lidando com apontamentos diretamente ao pensamento de Feuerbach, em outros lidamos com as críticas que Bauer teria trazido a ele em seu artigo “*Caracterização de Ludwig Feuerbach*” – publicado em 1845 na revista *Wiegand’s Vierteljahrsschrift* [Revista Trimestral de Wiegand].

A resposta a Bauer é enfática já nas primeiras palavras do rascunho:

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todos esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhe explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [wirkliche Befreiung] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny* [máquina de fiar], nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. (Ibid., p. 29).

É assim que é anunciado o tom da discussão: “só é possível conquistar a libertação real [wirkliche Befreiung] no mundo real e pelo emprego de meios reais” (Idem). Dessa forma, a filosofia idealista é responsável apenas por uma série de fraseologias a respeito da liberdade, sem nunca tomar parte dela efetivamente. Para alcançá-la, independentemente de qualquer crítica filosófica elaborada, é preciso que sejam satisfeitas uma série de condições materiais – dentre elas, que os homens tenham o mínimo adequado à sua sobrevivência e que novas forças produtivas tenham sido criadas. Tanto a Bauer quanto a Feuerbach faltam a noção de que o que

provoca o desenvolvimento histórico do homem não é um ato de reflexão dele a partir do seu meio, mas, de fato, a sua interação constante e sensível na produção dos seus meios de vida:

Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social. (Ibid., p. 32).

É em contraposição à posição destes autores que Marx e Engels perseguem as condições mais fundamentais para o desenvolvimento histórico: os homens, em atividade sensível, reproduzindo a própria existência na medida em que criam meios para a satisfação de suas necessidades materiais imediatas. Esta reflexão nos leva diretamente à interação dos homens entre si e com a natureza: o movimento prático da produção que coloca suas próprias questões e que é condição para o desenvolvimento do homem. A divisão do trabalho, assim, dá forma à atividade humana e dá a possibilidade para um processo reflexivo – vem aí a resposta aos filósofos idealistas: até mesmo o processo de consciência só se torna possível com o desenvolvimento da produção material, em especial, da divisão do trabalho:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. (Ibid., p. 35-36).

Que todos estes rascunhos nos tenham valia, isso se deve ao fato de que “a maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (Ibid., p. 52). Assim sendo, a reflexão a respeito da oposição campo-cidade nos obriga a mergulhar nas condições de produção da vida humana, em especial da divisão do trabalho, a compreender o quanto o urbano e o rural são desdobramentos práticos da produção da vida humana na história. O urbano oposto ao rural é a maior expressão de uma lógica que produz dividindo atividade e pensamento. A principal consequência a respeito disso está numa espécie de cisão na vida dos próprios indivíduos: suas capacidades são absorvidas por um elemento maior que as unifica e subjuga - a propriedade privada -, de tal forma que passa a ser uma atividade que foge ao controle consciente dos homens. No processo, eles se tornam dependentes uns dos outros, ao mesmo tempo que têm seus interesses contrapostos:

Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que,

enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida (Ibid., p. 37-38)

Explicitar todo o significado dessas afirmações é, de fato, a tarefa do presente trabalho. Por ora, o importante é perceber que a dinâmica de produção apresentada neste escrito contra Bauer e Feuerbach complementa o sentido da oposição cidade-campo existente nos rascunhos contra Stirner. Trata-se do mesmo objeto – a saber, a produção da vida humana e o desenrolar da divisão do trabalho a um nível de subjugação dos indivíduos à sua própria lógica, que doravante estarão separados e contrapostos por ela:

A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. (Ibid., p. 52).

A oposição entre cidade e campo, assim, é meandrada por toda uma sociabilidade que deriva da divisão do trabalho e que tem os indivíduos contrapostos e limitados por ela. Se esta sociabilidade surge naturalmente da divisão do trabalho, ela também despoja toda essa sociedade dos laços naturais que a une, passando a reforçar a oposição entre os indivíduos e seus interesses. Uma vez que toda essa sociabilidade deriva da divisão do trabalho, a superação de toda a dinâmica que ela instaura coincide com a desta divisão. É claro que, para tal, se trata de uma realização que exige certas condições materiais.

Há outros rascunhos que tratam tanto desse processo de superação quanto dessa sociabilidade que deriva da divisão do trabalho. Boa parte deles, porém, tratam-se de trechos curtos sem um contexto ou um endereçamento claro. Ao lidar com eles, nos certificaremos antes de que as passagens em questão lidam com as mesmas categorias e a mesma malha determinativa. É certo que o que elas têm em comum costuma ser o esforço em explicitar a relação entre as categorias comuns a todos os rascunhos – dando àquelas exposições desdobramentos outros. Fica claro o esforço experimental dos autores nelas, onde algumas exposições começam e terminam rapidamente – ou ficam sem qualquer conclusão. É preciso, nesses casos, atenção para verificar se elas não exprimem informações contraditórias entre si. Quando for o caso, será necessário explicitar.

Tomamos como linha mestra do procedimento marx-engelsiano em *A ideologia alemã* a explicação que eles nos fornecem em um destes rascunhos sem um contexto claro. Sabemos que eles se endereçam a Bruno Bauer e a Max Stirner apenas porque estes são explicitamente citados: “Mostra-se aqui, certamente, que os indivíduos fazem-se *uns aos outros*, física e espiritualmente, mas não fazem a si mesmos, seja no sentido de São Bruno, tampouco no sentido do ‘Único’⁷⁵, do homem’ feito” (Ibid., p. 41). O rascunho ressalta a diferença entre a forma idealista e a forma deles de conceber a história. Marx e Engels deixam claro que, diferentemente de seus interlocutores, o que eles fazem é partir da produção material da vida imediata, perseguindo todas as implicações que dela derivam:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria. (Ibid., p. 42-43).

Se contrapondo à filosofia idealista, Marx e Engels não vão nos explicar os acontecimentos históricos guiados por uma ideia ou uma categoria, mas estarão sempre sob os pés da história real, compreendendo os estágios de desenvolvimento da sociedade civil-burguesa a partir das condições em que ela produz sua vida material imediata. Uma vez conhecido este cenário, podemos conhecer as formas ideológicas e de consciência que não são dele senão um produto. A crítica às posições neo-hegelianas encontra bases firmes no constatar de que as formações históricas dizem respeito a um conjunto de relações sociais colocadas na prática material dos indivíduos, de tal maneira que não se fragilizam pela simples “crítica espiritual”, mas sim pela demolição – também - prática destas mesmas relações.

Que este procedimento se mostre adequado ao nosso propósito podemos sabê-lo pela própria forma pela qual a oposição entre cidade e campo é apresentada: uma separação que exprime a forma de organização e disposição das pessoas e dos instrumentos da produção ao

⁷⁵ Uma referência ao livro de Stirner, *O único e sua propriedade*.

longo da história, num processo que se aprofunda quanto mais as forças produtivas evoluem. Se a separação do urbano e do rural pode ser apreendida nos desdobramentos práticos dos elementos da produção – “a separação entre capital e propriedade da terra, (...), o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca” (Ibid., p. 52) -, podemos dizer que a apresentação de Marx e Engels também persegue esta forma de produzir até seus desdobramentos ideológicos – é a limitação dos trabalhadores do campo e da cidade dada por sua subscrição à lógica de trabalho que lhe é imposta e a oposição cotidianamente reafirmada dos interesses de ambos, como já vimos (Idem). Para que essa oposição tenha fim – tanto do urbano em face do rural, quanto do homem em face do homem –, é necessária a superação das relações práticas que a coloca em movimento – da divisão do trabalho, portanto -, superação que não se pode realizar de forma puramente ideal.

2) É preciso dizer que, enquanto rascunhos de desdobramentos da discussão com Stirner, é pretensioso pensar que a descrição histórica que coloca a oposição entre cidade e campo em evidência tenha um alcance e uma finalidade maior do que aquele que foi o destino de toda *A ideologia alemã* para Marx – a saber, o autoesclarecimento: “abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer” (MARX, 2008, p. 49). No entanto, essas palavras de Marx não foram suficientes para impedir que no século XX se espalhasse uma leitura a respeito dos textos de 1845-1847 que os considera como, por exemplo, “uma aplicação dos princípios do materialismo dialético ao estudo da vida social, uma aplicação dos princípios do materialismo dialético para os fenômenos da vida da sociedade, para o estudo da sociedade e da sua história” (STALIN, 1969, p. 5); ou então como “o mais preciso instrumento do pensamento e do conhecimento humano” (BUKHARIN, s/d, p. 14-15). Dessa forma, a recepção dos escritos de Marx e Engels veio para ressaltar uma importância e uma contribuição que existiria neles: uma valiosa teoria que permitiria de forma prática o estudo da história e da sociedade humana – e que, portanto, tem um alcance objetivo e universalizante. A partir do tema que estudamos – a oposição entre cidade e campo -, isso poderia proceder?

A relação campo-cidade nos textos estudados, já pudemos dizê-lo, é mobilizada no contexto da resposta a posições neo-hegelianas. Se isso, por um lado, nos fornece uma crítica a uma visão da história que se mobiliza apenas pela crítica das representações religiosas – “Toda a crítica filosófica alemã de Strauß a Stirner limita-se à crítica das representações *religiosas*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 83) -, por outro, mobiliza diversas categorias tomadas da filosofia e da economia política em uma tentativa de demonstração de que, ao contrário do que pensam

seus interlocutores, o que coloca em movimento a história humana é a produção da vida material imediata a partir das condições encontradas por esses indivíduos produtores a cada momento. Dessa forma, os rascunhos que temos à disposição apresentam o desenvolvimento dessa produção e dessas condições ao longo do fim da Idade Média até o início do período industrial – percurso esse no qual a oposição entre cidade e campo se agudiza e se apresenta com mais clareza na expressão prática da divisão do trabalho já bastante desenvolvida. Longe de uma questão de consciência – já que os principais rascunhos a respeito disso têm origem conceitual na discussão com Stirner -, ficamos sabendo assim que o desenvolvimento da propriedade privada historicamente encontrou entraves que não eram outros do que a limitação própria desse processo de produção; de forma que a superação destas limitações teve como consequência clara um agravamento dessa oposição, uma vez que impulsiona a produção e a construção do espaço urbano e do rural, que passam a ter cada vez mais interligação e que superam suas próprias dinâmicas internas de trabalho (por exemplo, o processo de desenvolvimento das relações de trabalho até a grande indústria se marca em muito pela necessidade de superação das relações patriarcais herdadas das corporações de ofício).

Se considerarmos este esforço de Marx e Engels como uma espécie de aplicação prática de certos princípios ao estudo da história humana, temos que o estudo da oposição cidade-campo continua incompleto, uma vez que o processo de formação dela em muitos países – o Brasil é um exemplo – teria se dado sem a presença de diversos elementos que aparecem na exposição marx-engelsiana: as relações feudais em decadência, as corporações de ofício, as manufaturas, por exemplo, encontram expressões bem diferentes em países que sofreram com a colonização⁷⁶. A expressão da oposição entre o urbano e o rural, contudo, é inegável em todo lugar onde o capitalismo pôde se desenvolver, não importa se metrópole ou colônia. De outra maneira, se considerarmos que o esforço de Marx e Engels consistiu apenas em afirmar que o estudo e a aplicação desses princípios na história devam ser feitos caso a caso, temos que a universalidade e o alcance dessas afirmações seriam bastante genéricos. Ou seja, não há

⁷⁶ A discussão a respeito da existência ou não de elementos feudais no Brasil colonial é bastante longa. Sodré, por exemplo, é alguém que enxergava nas relações de trabalho no campo formas de exploração feudal e servis (SODRÉ, 1968, p. 354). Há ainda outros teóricos que partem da pressuposição de “relações pré-capitalistas de produção – mercantil escravista” (CF. NOVAIS, 2019; GADELHA, 1989). Concordamos com a posição de Caio Prado Jr., segundo a qual, desde a colonização, nos constituímos como um empreendimento comercial, estruturados para fornecer gêneros agrícolas e riquezas naturais para o comércio europeu (PRADO JR., 2012, p. 23). Assim sendo, ao não passar por um processo de formação capitalista clássico, o Brasil, desde o início, se soma a tantas outras sociedades capitalistas que, como José Chasin bem expressou, são diferentes “modos e estágios de ser, no ser e no ir sendo capitalismo, que não desmentem a anatomia, mas que a realizam através de concreções específicas” (CHASIN, 2019, p. 133).

universalidade quando cada caso é um caso - tendo Marx e Engels aí se dedicado apenas a um estudo de um caso europeu típico.

O que é inegável, porém, é que eles apresentam algumas considerações contundentes a respeito dessa oposição, pois, independentemente de onde ela se expresse, ela é: a) expressão da divisão do trabalho: “É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52); b) possível apenas na lógica da propriedade privada: “A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada” (Idem); c) uma oposição que precisa ser superada: “A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade” (Idem); d) definitiva para um movimento comunista, pois, para Marx e Engels, ele certamente partirá das cidades: “De qualquer modo, um movimento comunista jamais poderá partir do campo, mas partirá sempre das cidades apenas” (Ibid., p. 342).

Quanto a essa última afirmação dos autores, vale breve nota de que Marx mudará de opinião quanto a isso ao longo da vida. Em 1881 ele troca correspondências com a militante populista Vera Zassulitch, para quem ele afirma sua crença na possibilidade revolucionária que partiria da comuna agrária russa – portanto, do campo (Cf. MARX; ENGELS, 2020, p. 349)⁷⁷. Se isso, por um lado, nos coloca de frente com o fato de que os autores estão em contínuo desenvolvimento de suas concepções – de forma que suas afirmações de 1840 não são universais nem no contexto de todas as suas obras -, por outro, nos revela que o que fundamenta as posições deles é o estudo da expressão de toda uma sociedade produtora a partir das condições encontradas por ela para sê-lo, de tal maneira que é o próprio caso concreto que nos fornece qualquer resposta.

Como os próprios Marx e Engels defendem, sua concepção de história – que sofreu em muito um processo de sistematização pelos autores que citamos no início – consiste em nada mais do que “em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história” (MARX; ENGELS, 2011, p. 42). Ou seja, enquanto expressão da sociedade civil-burguesa em seus diferentes estágios, a exposição marx-engelsiana tem a capacidade de captar elementos que são universais em seu processo histórico de formação – a oposição entre

⁷⁷ “... o estudo especial que fiz dessa questão, para o qual busquei os materiais em suas fontes originais, convenceu-me de que essa comuna é a alavanca da regeneração social da Rússia; mas, para que ela possa funcionar como tal, seria necessário, primeiramente, eliminar as influências deletérias que a assaltam por todos os lados e então assegurar-lhe as condições normais de um desenvolvimento espontâneo”

cidade e campo, por exemplo -, bem como de ressaltar elementos que são nele particulares – a industrialização inglesa, por exemplo, que se dá em condições favoráveis e próprias do momento histórico⁷⁸.

Assim sendo, em *A ideologia alemã* (1845-1847), Marx e Engels nos fornecem uma das suas primeiras exposições da anatomia da sociedade civil-burguesa; esforço esse que já vinha sendo travado desde 1843 e que alcança um ponto de inflexão em 1844 nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, para Marx (LUKÁCS, 2012, 284-285; CHASIN, 2009, p. 75; MACIEL, 2021, p. 13), e no *Esboço de 1844*, para Engels (PERDIGÃO, 2023, p. 286). Essa empreitada se realiza tendo esta sociedade como fundamento de toda a história, como eles mesmos dizem (MARX; ENGELS, 2011, p. 42), perseguindo as condições pelas quais ela se realiza e compreendendo os elementos definitivos do seu processo formativo.

Podemos dizer que é da intenção deles descortinar elementos universais a respeito da sociedade que é objeto de suas considerações. No entanto, estes elementos não são dados a partir dos “princípios” da análise deles, a serem “aplicados” aos mais diversos contextos de estudo da sociedade e história humana (Cf. STALIN, 1969, p. 5), mas são dados, em verdade, pela própria interligação entre a estrutura dessa sociedade e sua forma de produzir. Por exemplo, independentemente da concreção específica na qual se realize a sociedade civil-burguesa, é expressão dela uma oposição entre cidade e campo dada pelo desenvolvimento da divisão do trabalho. Dela deriva toda uma organização e distribuição das pessoas e dos instrumentos de produção entre o urbano e o rural – toda uma organização comunitária e política, de fato -, bem como de toda uma sociabilidade específica – na qual os indivíduos são limitados pelo ambiente e posição que ocupam nessa divisão do trabalho:

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. (MARX; ENGELS, 2011, p. 52).

⁷⁸ A concentração do comércio e da manufatura num só país, a Inglaterra, concentração que se desenvolveu incessantemente no século XVII, criou gradualmente para esse país um relativo mercado mundial e, com isso, uma demanda por seus produtos manufaturados, demanda esta que não podia mais ser satisfeita pelas forças produtivas industriais anteriores. Essa demanda, que crescera para além dos limites das forças de produção, foi a força motriz que deu origem ao terceiro período da propriedade privada desde a Idade Média, criando a grande indústria. (MARX; ENGELS, 2011, p. 59-60).

No presente trabalho voltaremos repetidas vezes a essas passagens, revelando cautelosamente todo seu significado. Por ora, é necessária a constatação de que: ainda que a oposição entre cidade e campo seja apresentada por Marx e Engels no exemplo da formação capitalista europeia, este exemplo nos revela certos elementos típicos de toda formação capitalista que, embora possam se realizar de outra maneira, denunciam nela uma estrutura geral própria e inconfundível. Não temos razões para crer que os autores tivessem a intenção de criar ferramentas universais para, por exemplo, que o proletariado consiga “se guiar no meio dos mais complicados problemas da vida social e da luta de classe” (BUKHARIN, s/d, p. 15), mas, em verdade, para que se possa conhecer a expressão empírica da sociedade civil-burguesa. Nesse sentido, é bem-vinda a discussão que esclarece toda uma sociabilidade ainda atual e os elementos práticos que lhe dão origem.

5. OPOSIÇÃO ENTRE CIDADE E CAMPO EM *A IDEOLOGIA ALEMÃ*

5.1 O complexo da divisão do trabalho e a oposição entre cidade e campo

“Não quero outra vida pescando no rio de Jereré
 Tem peixe bom, tem siri patola, de dá com pé
 (...)
 Se ganho na feira feijão, rapadura, pra que
 trabalhar
 Eu gosto do rancho e o homem não deve se
 amofina”

Joubert de Carvalho e Olegário Mariano.

Um ponto importante do presente trabalho reside sob esta afirmação contundente de Marx e Engels: “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). Como se verá, ela escancara, a respeito dessa separação, uma determinante produtiva que se desenrola em toda uma sociabilidade baseada na propriedade privada e na oposição dos indivíduos a partir de seus interesses pessoais. Ou seja, divisão do trabalho não é apenas um meio pelo qual um grupamento alcança um objetivo comum na produção, mas é, também, uma cisão na atividade e na própria vida dos indivíduos produtores, que a partir de então vão perdendo os laços comuns entre si e o controle consciente de suas forças produtivas. Assim, a passagem sintetiza a conexão entre as condições de produção da vida humana e a organização social que dela deriva: uma lógica de subsunção que se impõe aos indivíduos como um *poder estranho*, no campo e na cidade, que limita o desenvolvimento de suas capacidades e os coloca em oposição. Vejamos o trecho completo, presente nos rascunhos contra Stirner:

A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. A oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais (a *Anti-Corn-Law League*).

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas.) A

separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca (Idem).

Assim sabemos que a oposição entre cidade e campo é uma expressão da divisão do trabalho que se desenvolveu ao longo dos séculos, da passagem dos grupamentos humanos tribais ao Estado, da barbárie à civilização⁷⁹, mantendo-se até os dias atuais. Para que essa oposição tenha se mantido pela história da civilização até a atualidade, não há outra razão senão o fato de que a própria divisão do trabalho da qual ela é expressão ser ainda atual e fundante da sociedade estudada. Da mesma forma, podemos concluir que a superação de uma se identifica com a da outra. A oposição cidade-campo expressa a divisão dos indivíduos e dos diferentes instrumentos de produção em ramos e espaços específicos: a cidade concentra a população, os instrumentos de produção, o capital, as fruições e as necessidades; o campo é a face oposta, sendo marcado pelo isolamento e a solidão. Além disso, o surgimento da cidade, em face do campo, traz a necessidade de toda uma organização comunitária e “da política em geral”⁸⁰, sendo certo que surgem aí a administração, a polícia, os impostos etc. Divisão do trabalho, assim, não é mera alocação dos indivíduos em temporárias funções, mas também a disposição dos elementos necessários à reprodução da vida humana, dos meios e da organização social pelos quais ela se realiza. Em um alto grau de desenvolvimento, a divisão do trabalho dispõe estes elementos em dois espaços opostos: a cidade e o campo.

Para desvendar todo o conteúdo da passagem, voltemos ao início: o que significa divisão do trabalho material e do trabalho espiritual, da qual a separação entre cidade e campo é a expressão máxima?

A divisão do trabalho tem origem na divisão do trabalho no ato sexual, tendo seu desdobramento a partir das disposições naturais, necessidades, casualidades etc. dos grupamentos humanos na produção (Cf. SCHMIDT, 1971). Sua marca principal é a divisão do trabalho material e do trabalho espiritual, ou seja, a separação entre atividade e pensamento no

⁷⁹ A respeito dessas classificações de estágios históricos para Marx e Engels, como barbárie e civilização, vale conferir o estudo de Lucas Parreira Álvares acerca dos cadernos etnológicos de Lewis Morgan (ÁLVARES, 2019). Na passagem, fica ressaltada a preferência pelo uso de termos como barbárie e civilização aos classificatórios históricos tradicionais como, por exemplo, o “Sistema de Três Idades” de Christian Thomsen. Porém, o contexto dos cadernos em que os autores irão problematizar essas classificações é bem posterior ao de *A ideologia alemã*, nos deixando inquietos quanto ao uso no caso presente, pois a escolha pode significar tanto uma tentativa em não precisar demais o momento histórico referido, quanto uma classificação que parte de parâmetros diferentes dos tradicionais.

⁸⁰ Quanto a essa e a dinâmica de classes que é indicada no texto marx-engelsiano, veremos mais à frente de forma cautelosa.

ato produtivo. Marx e Engels nos deixam uma nota lateral no manuscrito⁸¹: “atividade e pensamento, isto é, atividade sem pensamento e pensamento sem atividade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 36, nota de rodapé). Ou seja, de alguma maneira, a divisão do trabalho só se torna realmente uma divisão quando a atividade produtiva separa os momentos de planejamento/reflexão e de execução entre pessoas diferentes, tornando possível a contradição entre a consciência e a práxis existente. Encontramos isso afirmado nos rascunhos ao artigo resposta a Bruno Bauer:

Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 35-36)

A crítica aos neo-hegelianos está clara: a consciência não pode assumir o posto de demiurgo do processo histórico uma vez que o próprio ato reflexivo só pode ser proporcionado em um certo estágio de desenvolvimento da produção - sendo, portanto, um elemento determinado por condições materiais práticas (Cf. BARBOZA FILHO, 2024). Outro fato, porém, nos é revelado: a oposição entre cidade e campo é marcada pelo desenvolvimento de uma dinâmica de trabalho que separa nos indivíduos a expressão prática da produção de sua expressão intelectual. Se isso, por um lado, tem como resultado um incremento nas capacidades produtivas – uma vez que concentra e torna mais efetivo o trabalho de planejamento na mesma medida em que torna mecânica e prática a execução -, por outro, provoca nos indivíduos uma falta de controle sobre o processo produtivo e uma compreensão incompleta dele – pois estão dedicados a um campo de atividade exclusivo. Para além disso, instaura também uma gerência da produção baseada na possibilidade de que fruição e trabalho - produção e consumo - caibam a indivíduos diferentes, inaugurando uma distribuição desigual do trabalho e de seus produtos:

Além do mais, é completamente indiferente o que a consciência sozinha empreenda, pois de toda essa imundície obtemos apenas um único resultado: que esses três momentos, a saber, força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a

⁸¹ Uma parte dos manuscritos de 1845-1847 é redigida por Marx e Engels em um caderno de coluna dupla: na esquerda vai o texto principal, na direita vão anotações e o desenvolvimento de rascunhos e trechos paralelos. Embora nas edições da MEGA e da Werke de *A ideologia alemã* trechos como este – que pertencem à coluna direita - tenham sido incorporados na exposição principal, os atuais estudiosos dos manuscritos deixados por Marx e Engels têm se esforçado em recuperar esses elementos que nos remetem ao caráter inacabado dos escritos (ENDERLE, 2011, p. 17-19). Enquanto nota lateral, estes trechos perdem a contundência, mas ganham em caráter explicativo e experimental.

possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supressumida [*aufgehoben*]. (MARX; ENGELS, 2011, p. 36).

Divisão do trabalho, assim, só se torna realmente divisão no caso em que se passa a ter, de um lado, indivíduos que refletem sobre a produção apartados de seu movimento prático, de outro, indivíduos que participam dela sem refletir a respeito. Isso gera uma contradição entre as capacidades – forças – produtivas destes indivíduos, sua organização social e as suas consciências, uma vez que se pode conceber e representar os elementos da produção em total desconexão prática com eles – ou seja, “representar algo realmente sem representar algo real”. Em um estágio mais avançado da divisão do trabalho, quando já se tem a oposição cidade-campo desenvolvida, é notável a necessidade de certas funções que não têm envolvimento direto na produção, lidando apenas com a organização comunitária – “com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” (Ibid., p. 52). Pela própria natureza dessas funções na divisão do trabalho – a saber, uma que tem cindidos os momentos de atividade e pensamento -, sabemos que há uma desconexão prática entre elas e as condições de produção da vida humana – especialmente no caso daquelas funções puramente ligadas ao trabalho espiritual. Se as concepções ideológicas dos indivíduos ligados a essas funções podem entrar em contradição com as forças produtivas e o estado social encontrados por eles, isto está dado enquanto a divisão do trabalho estiver posta e, portanto, enquanto a separação do trabalho material e espiritual existir. Ou seja, é verdade também que o que sustenta e possibilita funções como essas – a saber, as que não têm ligação direta com a produção – é toda uma complexa organização social na qual o trabalho material está concentrado exclusivamente a certas pessoas, tanto no campo como na cidade – gerando, com isso, um desenvolvimento limitado das capacidades dos indivíduos.

Consonante a isso, outro elemento que é inerente a divisão do trabalho é que o fruto da produção não é exclusivo daqueles que se envolveram fisicamente na sua confecção, estabelecendo uma conexão entre esses indivíduos que não se dá mais no laço comum do trabalho, da tribo, do solo ou qualquer outro elemento, mas sim, em verdade, da troca e da distribuição desigual. Ou seja, é este o embrião da propriedade privada, que é inerente à divisão do trabalho material e espiritual:

O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio da troca. (...). No primeiro caso, é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas; no segundo caso,

a divisão entre trabalho espiritual e corporal já tem de estar realizada na prática. (Ibid., p. 51).

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição *desigual*, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade. (Ibid., p. 36-37).

Já começamos a desvendar a passagem que abre o presente título, pois agora sabemos o porquê da afirmação de que “a oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada” (Ibid., p. 52): enquanto expressão da divisão do trabalho, a oposição entre cidade e campo se baseia numa distribuição desigual – quantitativa e qualitativamente - do trabalho e de seus produtos, fornecendo a alguns indivíduos o poder de dispor da força de trabalho alheia e consagrando uma oposição dos indivíduos, ou grupos de indivíduos, entre si. A oposição entre cidade e campo é a expressão máxima do desenvolvimento dessa lógica de trabalho que se inicia no seio da família – “onde a mulher e os filhos são escravos do homem”⁸² (Ibid., p. 36-37) -, trazendo, desde o princípio, uma dinâmica de domínio e disposição do trabalho de terceiros – o que é, de pronto, a lógica da propriedade privada.

Podemos dizer que essa lógica existia, portanto, desde muito antes da separação entre cidade e campo, mas que essa separação a aprofundou: no seio do trabalho dividido na família e na coletividade das famílias, na tribo, ainda sem uma oposição entre cidade e campo constituída, a propriedade era a propriedade da terra, que trazia um domínio apenas imediato e natural dos indivíduos que ali trabalhavam, de forma que o capital deles e essa propriedade tinham um desenvolvimento coincidente; já no seio do trabalho rural nos dias de hoje, com uma oposição campo-cidade bem constituída, a propriedade da terra está totalmente separada do capital dos trabalhadores, exercendo uma relação de dominação sobre ele: “Daí que, no

⁸² Como pôde demonstrar Ronaldo Vielmi Fortes a partir dos cadernos etnológicos de Marx de 1880-1882, o processo de inferiorização da mulher na sociedade acompanha o surgimento da família monogâmica no contexto do nascimento da propriedade privada (FORTES, 2018, p. 443). Percebe o autor, com isso, uma correlação com as teses que Marx e Engels defendiam já em *A ideologia alemã* – a saber, aquelas pelas quais “a essência da individualidade da mulher característica do período é uma determinação histórica, posta e constituída pela forma específica das relações humanas da época, na qual a mulher é socialmente subjugada, oprimida pelo homem” (Ibid., p. 445). Em outras palavras, a condição de inferiorização da mulher se relaciona com as condições de produção historicamente constituídas a partir da divisão do trabalho baseada na propriedade privada. É igualmente válido conferir a relação entre homem e mulher e estranhamento em Lukács (2013) e no artigo de Ana e Vera Cotrim, que também tem em conta a natureza, a sensibilidade, os desejos e as paixões (2020).

primeiro caso, a propriedade (propriedade da terra) também aparece como dominação imediata e natural; no segundo caso, ela aparece como dominação do trabalho, especialmente do trabalho acumulado, do capital” (Ibid., p. 51). Ou seja, com a separação entre campo e cidade, a propriedade inicia um processo de desenvolvimento autônomo, baseando-se apenas na disposição da força de trabalho alheia e na troca: “A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, (...), o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca” (Ibid., p. 52).

Vale uma pequena nota de que aquilo que Marx e Engels nomeiam por “capital” é ainda diferente do que posteriormente ficou consagrado na obra principal de Marx: em *A ideologia alemã*, embora os autores não façam uma definição explícita dele – exceto em um momento, que podemos depreender o sentido de “trabalho acumulado”: “... no segundo caso, ela aparece como dominação do trabalho, especialmente do trabalho acumulado, do capital” (Ibid., p. 51) -, o capital expressa a forma da propriedade privada correspondente à divisão do trabalho em cada momento histórico. Assim, na Idade Média, se tinha um capital natural-estamental (Ibid., p. 54), que é precedido por um capital móvel (Ibid., p. 56), que o é por um capital manufatureiro (Ibid., p. 59), que o é por um capital moderno ou industrial (Ibid., p. 60). Como se verá à frente, cada um desses tipos de capital corresponde a um momento e uma forma diferente de produção, com suas próprias limitações e organização do trabalho.

Poderemos ver mais a fundo esses desdobramentos econômicos à frente. Por ora, ressaltamos apenas que o desenvolvimento da divisão do trabalho acompanha o desenvolvimento da propriedade privada, determinando também a sociabilidade que delas se desenrola. No fragmento “I. Feuerbach” encontramos que:

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho. (Ibid., p. 89).

Nesse sentido, vê-se uma interligação inseparável entre os três elementos: oposição campo-cidade, divisão do trabalho e propriedade privada. Se estes dois últimos, na palavra dos autores, “são expressões idênticas” (Ibid., p. 37), a oposição entre cidade e campo só pode existir por meio delas, sendo a sua expressão mais crassa: “A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta” (Ibid., p. 52). Os indivíduos encontram no campo e na cidade, assim, um campo de atividade exclusivo e determinado para si, inserido em uma lógica de trabalho que não dominam e que, pelo contrário, tem o poder de dominá-los. A oposição entre cidade e campo surge historicamente do

aperfeiçoamento de uma forma de produção da vida humana que separa atividade e pensamento entre diferentes indivíduos e, simultaneamente, reproduz a propriedade privada. A superação dessa oposição, assim, depende da superação dessa divisão do trabalho e dessa propriedade privada: “É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho” (Ibid., p. 63).

Nos resta, ainda, melhor esclarecer a relação entre a oposição cidade-campo e a oposição dos indivíduos: “[A oposição entre cidade e campo] é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (Ibid., p. 52). Podemos dizer que este fato também deriva da divisão do trabalho, que se coloca como uma espécie de poder *estranho* sobre aqueles entre os quais o trabalho está dividido. Novamente, no rascunho do artigo em resposta a Bruno Bauer:

Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem, em vez de por este ser dominado. (...). Esse fixar da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (Ibid., p. 37-38).

Um processo produtivo como esse, que mobiliza e divide uma grande quantidade de indivíduos para sua realização, tem três consequências notáveis: 1) que os indivíduos, por meio dela, foram capazes de se libertar da limitação e da subsunção à natureza enquanto poder estranho, passando a se subsumirem ao produto do próprio trabalho: “ela [a consciência] é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado” (Ibid., p. 35),

“No primeiro caso, o dos instrumentos de produção naturais, os indivíduos são subsumidos à natureza; no segundo caso, são subsumidos a um produto do trabalho” (Ibid., p. 51); 2) que, apesar disso, esses indivíduos contraem uma relação de dependência recíproca uma vez que a garantia de seus meios de vida coincide com a participação individual deles nessa produção social involuntária – “os indivíduos mesmos estão completamente subsumidos à divisão do trabalho e, por isso, são conduzidos à mais completa dependência de uns em relação aos outros” (Ibid., p. 71-72) -; 3) que os interesses particulares – de indivíduos ou de grupos deles - podem entrar em contradição com o interesse coletivo de todos os que se relacionam mutuamente, ressaltando o caráter de subjugação e involuntariedade com o qual se dá a participação deles na produção⁸³. Ou seja, a divisão do trabalho configura uma rede de relações sociais que os indivíduos adquirem independentemente de suas vontades e que é um caminho incontornável para que garantam seus meios de vida. Suas perspectivas individuais são também definidas pelo lugar que ocupam na produção e que, no todo das diversas funções e perspectivas, se opõem às dos outros entre os quais o trabalho está dividido. Faz parte, por exemplo, da vida do trabalhador rural o conhecimento das limitações e insuficiências típicas do campo, gerando nele interesses que se opõem ao proclamado “interesse geral” e ao interesse dos trabalhadores urbanos. A oposição desses interesses é, assim, reafirmada cotidianamente na prática da divisão do trabalho, pois é justamente nela que essa oposição se baseia. Sobre a divisão do trabalho material e espiritual, então, Lívia Cotrim parece certa: “a separação entre os dois momentos da atividade que dá forma aos objetos, inclusive aos próprios homens: o momento da elaboração e projeção subjetiva dessa forma, e o da sua efetivação; portanto, é a cisão dos próprios indivíduos que se manifestará dos mais diversos modos” (COTRIM, 2007, p. 26).

Para os autores, “um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado” é este instaurar da produção que fixa uma atividade social exclusiva e determinada a cada um dos indivíduos – de pronto, a divisão do trabalho. A partir disso, como vimos, tem-se uma lógica de produção baseada na propriedade privada, que é inescapável a eles, que opõe

⁸³ Vale nota de que Marx e Engels entendem que o Estado tem origem nesta contradição entre interesse particular e coletivo, como uma espécie de *comunidade ilusória*. Dessa forma, até mesmo o Estado teria sua origem no desenvolvimento da produção, mais especificamente na divisão do trabalho. Marx nos deixa uma anotação no canto direito do caderno (ver nota 81): “é precisamente dessa contradição do *interesse* particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras” (MARX; ENGELS, 2011, p. 37, nota de rodapé). A respeito desse tema do Estado como *comunidade ilusória*, conferir (BARBOZA FILHO, 2024).

seus interesses e que, também, se constitui como um poder estranho – um poder social – que se impõe sobre todos. Esse poder social é entendido como “a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho”. Ou seja, nada mais é do que as próprias forças produtivas dos indivíduos, deles previamente extraídas, colocadas em movimento por uma lógica que é estranha às suas vontades: a divisão do trabalho. Como Livia Cotrim bem define a respeito disso: “todas as capacidades que resultam da atividade conjunta dos indivíduos se objetivam como entidades autônomas, cada qual conforme o tipo de capacidades e suas formas de realização” (COTRIM, 2012, p. 3-4). As forças dos indivíduos, assim, são apropriadas e corporificadas em entidades autônomas, concretas, que têm o poder de – de fato – direcionar o querer e o agir dos homens. Logo, essas forças já não são mais daqueles envolvidos na divisão do trabalho, mas se tornam forças da propriedade privada, que os contrapõe na qualidade de proprietários privados:

Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados. (MARX; ENGELS, 2011, p. 72).

Ou seja, mais da passagem inicial começa a ser esclarecido: “o trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada” (Ibid., p. 52). Aquilo que é capaz de sustentar uma dinâmica de oposição entre a cidade e o campo é a própria organização da sociedade, que tem de produzir seus meios de sobrevivência e deriva de uma complexa e historicamente desenvolvida divisão do trabalho. Esta divisão, quando vislumbrada a partir da produção real da vida material imediata, perde totalmente o caráter de associatividade voluntária, trazendo consigo, em verdade, uma inescapável relação social que é imposta aos indivíduos e que os contrapõe. Isso ocorre porque a divisão do trabalho se corporifica como entidade autônoma em uma lógica de propriedade privada, que retira da relação dos indivíduos o laço de naturalidade entre eles, tornando-se o então mediador dessa nova relação: uma relação entre proprietários. O que é fundante na oposição cidade-campo, assim, são estes dois fatores que, para Marx e Engels, são “expressões idênticas” (Ibid., p. 37): divisão do trabalho e propriedade privada. São estes a condição de existência dessa oposição em todos os seus desdobramentos: a oposição entre cidade e campo e a oposição dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido.

Assim sendo, um dos principais momentos no desenvolvimento histórico da produção da vida humana – que culmina na atual oposição entre cidade e campo – é o desenrolar “natural” da divisão do trabalho. O uso das aspas fica ressaltado no texto marx-engelsiano em uma passagem, ao passo que em outras elas não são utilizadas:

Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. (Ibid., p. 35).

E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto. (Ibid., p. 37).

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai... (Ibid., p. 38).

Ou seja, o *voluntário* se opõe ao *natural*: os indivíduos se submetem à divisão do trabalho não só porque não têm escolha, pois necessitam de produzir os meios de sua subsistência sob condições limitadas, mas também porque essa divisão é imposta a eles de forma inescapável; logo, a inexistência de forças produtivas suficientemente desenvolvidas é suprida pela cooperação dos indivíduos em uma lógica de propriedade privada – modo de cooperação esse “que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’” (Ibid., p. 34) -, de tal forma que esta última – a propriedade privada - só poderá ser superada quando se desenvolverem aquelas primeiras forças. Se o *natural*, nesse caso, quer indicar sempre a limitação – de tal forma que não se há de pensar que os indivíduos são voluntários na divisão do trabalho, mas sim de que eles necessitam de participar dela -, tem-se que Marx e Engels vislumbram a produção historicamente sempre da perspectiva dos limites objetivamente colocados e perpetuados nesse processo. Mais claramente, ao longo da história é possível observar um processo descontínuo de desenvolvimento das forças produtivas, desenvolvimentos técnicos e tecnológicos com o fim de incrementar a capacidade de produção; Marx e Engels são capazes de percebê-lo ao sempre ressaltar em uma sociedade aquilo que suas forças não são ainda capazes de produzir – limite esse que está por ser superado. Algo que é contínuo em toda a divisão do trabalho e que dá base à sociedade ainda atual – e que se expressa na oposição entre cidade e campo – é a necessidade da propriedade privada em nossa produção, condição essa que nos coloca os seus limites de volta.

Se estas limitações são limitações do processo produtivo, é notável que a oposição campo-cidade expresse e reforce esse elemento limitante na própria vida dos indivíduos: a partir da dinâmica de divisão do trabalho material e espiritual, os trabalhadores do campo e da cidade veem seu livre desenvolvimento humano limitado pelo ambiente e função que desempenham nessa divisão – é bem claro que não se trata de uma limitação da qual são voluntários, mas uma que é natural das condições então existentes: “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais” (Ibid., p. 52). Superar esta limitada

dinâmica de trabalho – que dá base à oposição entre cidade e campo -, logo, é superar a própria necessidade dela, desenvolvendo forças produtivas e outras condições para tal: “a superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista” (Idem). O que está em jogo, portanto, é que a superação da propriedade privada pode propiciar um maior desenvolvimento das próprias capacidades humanas, uma vez que estas estejam desfeitas das limitações colocadas pela divisão do trabalho.

É importante lembrar, também, que esse “natural” é constantemente permeado por elementos sociais: o desenvolvimento da divisão do trabalho ocorre sempre no seio das necessidades humanas e sofre influência das formas de organização da sociedade. Assim sendo, na produção os homens partem sempre de uma relação historicamente estabelecida com a natureza, sendo por ela determinados e dela determinante, de tal forma que não se pode separar o natural do social nos momentos decisivos, uma vez que se trata de uma relação metabólica indissociável. É certo, porém, que o processo que aprofunda a oposição entre cidade e campo é marcado pelo que Lukács chama de “afastamento das barreiras naturais”, que ocorre concomitantemente ao desenvolvimento da sociedade. Ou seja, o aprofundamento de tal oposição, que é o mesmo que o desenvolvimento da divisão do trabalho e das forças produtivas, “aumenta de modo incessante e a um ritmo cada vez mais rápido a quantidade dos valores produzidos, por um lado, e, por outro, de maneira também incessante, diminui o trabalho socialmente necessário exigido para sua produção” (LUKÁCS, 2012, p. 344). Lukács mesmo dirá que o afastamento dessas barreiras não signifique “jamais a sua supressão completa”, fato do qual “o homem, membro ativo da sociedade, motor de suas transformações e de seus movimentos progressivos, permanece, em sentido biológico, um ente ineliminavelmente natural” (LUKÁCS, 2013, p. 130). Esse processo, portanto, longe do abandono da natureza, não significa outra coisa senão a resignificação de ambos. Porém, o que se quer deixar clara é a discordância que temos a respeito da interpretação segundo a qual o trabalho para Marx aparece como mediador de uma dupla base – de um lado, um ser natural, de outro, um ser social – (LUKÁCS, 2013, p. 44), de forma que se concorda aqui com a leitura segundo a qual Marx e Engels teriam a intenção de romper com uma concepção excludente entre natureza e sociedade, com efeito que o que está em primeiro plano é um metabolismo humano-societário que as relaciona (CHASIN, 2009, p. 78). A respeito do debate natureza-sociedade em Marx, vale conferir o trabalho de Schmidt que, embora discorde totalmente dos dois autores anteriores a

respeito da concepção e da existência de ontologia na obra marxiana, tem em comum conosco o posicionamento de que “Marx não admite uma divisão absoluta entre natureza e sociedade” (SCHMIDT, 1971, p. 49).

A respeito disso, Marx bem define e é exemplificativo, pois sua concepção de sociedade nos *Manuscritos de 1844* – pouco antes de *A ideologia alemã* - é esta: “a *sociedade* é a unidade essencial completada [*vollendete*] do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 2004, p. 107). Podemos dizer que tal concepção é compatível com aquela presente nos manuscritos de 1845-1847 na medida em que:

Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstância que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. (MARX; ENGELS, 2011, p. 43).

A resposta aos interlocutores de Marx e Engels é evidente – nesse caso, eles são Bauer e Stirner -: não se trata de uma dissolução de elementos históricos operados por uma força ideológica, mas sim de que o movimento histórico encontra determinantes nas forças produtivas, na relação do homem com a natureza e consigo mesmo e nas condições materiais, concomitantemente - determinantes essas concebidas em contínuo movimento. Entre si, esses elementos – as condições materiais, as forças de produção e uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros – formam um todo determinado, cuja acertada disposição capta o movimento e a interação dos indivíduos na produção nas condições de produção cada momento. Podemos depreender disso que a sociedade, para eles, está em contínuo movimento e que se deixa definir pelas condições que encontra para produzir, bem como em como produz a partir delas; ou seja, o que define a sociedade é sua atividade concreta e sensível consigo mesma e com o seu meio, de forma que sociedade e natureza têm uma ligação direta e indissociável.

No que toca nosso tema - a oposição entre cidade e campo – temos apenas de ressaltar que ele só pode ser estudado em relação ao fato de que se trata de uma oposição fruto da interação historicamente constituída entre o homem e a natureza, bem como com suas forças produtivas e as condições materiais por eles encontradas no processo de produção de suas vidas. Natureza e sociedade, aí, não se mostram excludentes – como parece ser o caso de Lefebvre (2001, p. 34-36 e 49) -, mas sim complementares, de tal forma que a oposição campo-cidade é

impulsionada pela interação constante entre as necessidades e os limites colocados pela sociedade, pela natureza e pelos meios encontrados para a produção. Historicamente, essa oposição se constitui do aprofundar de uma lógica de divisão do trabalho que deu base à interação homem-homem e homem-natureza, se expressando em uma relação baseada na propriedade privada. Uma vez identificada esta, que é a forma de interação dos homens entre si – no trabalho - e com o seu meio, é que se pode perceber o caráter não voluntário e limitante dessa relação: o urbano e o rural constituem espaços opostos onde os indivíduos encontram um campo de atividade exclusivo para si, do qual não podem escapar se não desejarem perder seus meios de vida. A divisão do trabalho entre eles tem um caráter natural – não voluntário -, que se desenrola em um consequente desenvolvimento dessa natureza no seio das relações sociais humanas, que reagem de volta às limitações trazidas por ela.

Campo e cidade, assim, protagonizam uma oposição de cenários bem marcada, que se baseia na divisão do trabalho: a cidade concentra a população, os instrumentos de produção, o capital, as fruições, as necessidades; ao passo que o campo evidencia o isolamento e a solidão. É também uma oposição dos indivíduos que são alocados nestes espaços, igualmente resultante da divisão do trabalho: “aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). Fato este que nos obriga a ressaltar que, ainda que conformem elementos autônomos um em face do outro, são todos – campo e cidade, trabalhador rural e trabalhador urbano – originários de um mesmo processo produtivo e, portanto, são expressão conjunta dele: a divisão do trabalho, que encontra expressão adequada na divisão entre trabalho material e espiritual. Ou seja, ainda que Marx e Engels tornem evidentes as mais diferentes divisões existentes na sociedade atual – cidade e campo, trabalho material e trabalho espiritual, trabalhador urbano e trabalhador rural -, esses elementos não têm uma existência possível despojada de sua contraparte; por exemplo, não existe a cidade sem o campo, pois ambos são expressão de um mesmo e indivisível processo. Há, porém, a superação da oposição de ambos – do campo e da cidade -, que não é outra coisa do que a superação da divisão do trabalho, que lhes dá base. Sobre esta última, poderemos falar melhor posteriormente.

Na mesma toada, não podemos concordar que seja possível uma valoração entre cidade e campo na exposição marx-engelsiana. Ou seja, não é possível dizer que qualquer um dos elementos contrapostos seja melhor que o outro – a cidade sobre o campo, o trabalho espiritual sobre o material, e vice-versa. O mesmo vale para a possibilidade de correspondê-los – por exemplo, a cidade com o trabalho espiritual ou o campo com o trabalho material. Considera-se

aqui que a intenção de Marx e Engels, ao mobilizar diferentes elementos em oposição, seria a de representar os desdobramentos práticos de uma sociedade baseada na divisão do trabalho e na propriedade privada: a separação dos momentos de atividade e pensamento no processo produtivo que origina uma dinâmica de produção baseada na distribuição desigual do trabalho e de seus produtos e em uma disposição involuntária da força de trabalho. A divisão do trabalho, portanto, é uma divisão da sociabilidade humana como um todo, que, em larga escala, estará cindida entre os espaços urbano e rural, e entre duas grandes classes - cuja oposição é cotidianamente reiterada. O essencial a respeito destes elementos contrapostos é que eles são faces de um mesmo processo, manifestando a contradição de sua não coincidência em todas as esferas da produção da vida humana.

5.2 Desdobramentos histórico-econômicos da oposição entre cidade e campo

No presente título remontaremos a exposição histórica existente em *A ideologia alemã* – que se constitui de um conjunto de fragmentos e alguns rascunhos. Nela, fica clara a articulação dos autores ao representar a produção real da vida humana em suas próprias condições. A cada momento histórico correspondem uma forma da divisão do trabalho, uma forma de propriedade e um capital que a expressa. A oposição entre cidade e campo está presente em todo o percurso, sendo ela a expressão prática dessa divisão do trabalho e das limitações produtivas existentes na sociedade estudada.

Marx e Engels nos oferecem rascunhos a respeito da oposição cidade-campo que narram a passagem do fim da Idade Média para o capitalismo industrial. No contexto originário deles – a saber, o título “*A sociedade como sociedade burguesa*”, endereçado a Max Stirner -, encontramos, em linhas muito gerais, uma crítica a “São Sancho”⁸⁴ por sua incapacidade de apreender a propriedade privada em sua “existência empírica”. Assim sendo, o desenvolvimento histórico da propriedade é apresentado por ele de maneira mistificada e mediada pelas ilusões dos juristas e políticos a respeito dela. Por exemplo, ele acredita que “A propriedade privada vive por obra e graça do *direito*” (STIRNER, 2004, p. 198). Contra afirmações como essa, dizem Marx e Engels no título “*a sociedade como sociedade burguesa*”:

“Se São Sancho tivesse” deixado de lado por um momento as ideias em voga dos juristas e políticos sobre a propriedade privada, assim como a polêmica entre elas, se uma única vez tivesse apreendido essa propriedade em sua existência empírica, em sua conexão com as forças produtivas dos indivíduos, toda a sua sabedoria salomônica, com a qual ele agora nos entreterá, teria se desmanchado em nada. “Se tivesse” feito isso, dificilmente lhe teria escapado (embora ele seja, com Habacuque, *capable de tout* [capaz de tudo]) que a propriedade privada é uma forma necessária de

⁸⁴ Ver nota 71.

intercâmbio em um determinado estágio das forças produtivas, uma forma de intercâmbio da qual não será possível se desvencilhar, que não poderá ser dispensada da produção da vida material imediata enquanto não se criarem forças produtivas para as quais a propriedade privada se torne um entrave. (MARX; ENGELS, 2011, p. 343).

Dessa forma, acreditamos que os rascunhos que contêm diversas afirmações a respeito da oposição entre cidade e campo tratam, em verdade, do desenvolvimento de uma exposição que tem como objetivo captar a propriedade privada “em sua existência empírica”. Nela, é notável que Marx e Engels compreendam a propriedade privada como uma “forma necessária de intercâmbio em um determinado estágio das forças produtivas”. Ou seja, o que está no enfoque da exposição é o desenvolvimento da produção ao longo da história, para o qual os autores mobilizam diversas categorias entrelaçadas – em especial: *intercâmbio*, *forças produtivas* e *divisão do trabalho* – para representar este processo no qual a propriedade privada se desenvolve e se revela limitadora dele. É importante pontuar, também, que tais categorias, tomadas da economia política, já aparecem na exposição marx-engelsiana com um espectro alargado de sentido – de tal maneira que, como bem descreve Lukács, elas extravasam o significado puramente econômico - ou seja, “as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana” (LUKÁCS, 2012, p. 284), captando também, como já pudemos ver, a identidade entre os modos de se produzir e os efeitos que eles trazem à sociabilidade humana.

Há também um fragmento dos rascunhos nomeados “I. Feuerbach”, no qual os autores comentam brevemente sobre o desenvolvimento da propriedade entre a Antiguidade e a Idade Média. Embora seu contexto intelectual não esteja claro, esse fragmento parece esquematizar algo semelhante ao que encontramos no rascunho direcionado a Stirner, porém de forma menos desenvolvida do ponto de vista histórico. Nele, a separação entre cidade e campo também aparece ligada à divisão do trabalho e ao desenvolvimento da propriedade privada.

A respeito de nosso tema, é notável que a oposição entre cidade e campo se aprofunde na mesma medida em que a propriedade privada se desenvolva. De certa forma, isso confirma aquilo que é anunciado nos primeiros parágrafos do manuscrito contra Stirner: “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (Ibid., p. 52). Ou seja, como lógica de produção baseada na separação entre os momentos de atividade e pensamento, mando e execução, a separação entre cidade e campo expressa a divisão do trabalho baseada na propriedade privada às últimas consequências: um desenvolvimento autônomo da propriedade privada, que revela uma forma de produzir cada vez mais abrangente e mundialmente conectada.

É claro que o processo descrito por eles tem como base a transição da Antiguidade para o capitalismo típica da história europeia. É certo, também, que tal processo – além de uma articulação das categorias operada por Marx e Engels na história – acaba por revelar aspectos gerais e universais da sociedade industrial em formação, cuja marca é a oposição entre cidade e campo. Daí a validade em analisar esses rascunhos atenciosamente.

Por tratar de um momento histórico mais remoto, começaremos a análise pelo fragmento “I. Feuerbach”. Há, contudo, outra razão para começarmos por aqui: nele encontramos algumas considerações sobre a maneira marx-engelsiana de ver o desenvolvimento histórico. Assim, encontramos um exemplo mais claro da forma deles de analisar e combinar as categorias que são trazidas ao longo de *A ideologia alemã*. Percebemos aí que, quando queremos aferir o desenvolvimento de uma sociedade, devemos levar em conta, em escala nacional, como toda a sua estrutura interna depende do nível de desenvolvimento das forças produtivas, da divisão do trabalho e do intercâmbio interno. A observação dos autores começa em perceber que “a que ponto as forças produtivas de uma nação estão desenvolvidas é mostrado de modo mais claro pelo grau de desenvolvimento da divisão do trabalho” (Ibid., p. 89). Ou seja, em uma escala mais ou menos local, é possível saber mais sobre as forças de produção de um lugar apenas em observar a divisão do trabalho. Essa última, mais visível, se expressa, por exemplo, na oposição cidade-campo:

A divisão do trabalho no interior de uma nação leva, inicialmente, à separação entre o trabalho industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, e, com isso, à separação da cidade e do campo e à oposição entre os interesses de ambos. Seu desenvolvimento posterior leva à separação entre trabalho comercial e [trabalho] industrial. Ao mesmo tempo, por meio da divisão do trabalho no interior desses diferentes ramos, desenvolvem-se diferentes subdivisões entre os indivíduos que cooperam em determinados trabalhos. A posição dessas diferentes subdivisões umas em relação às outras é condicionada pelo modo como são exercidos os trabalhos agrícola, industrial e comercial (patriarcalismo, escravidão, estamentos, classes). As mesmas condições mostram-se no desenvolvimento do intercâmbio entre as diferentes nações.

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho. (Idem).

Vê-se, de pronto, a delimitação: a divisão do trabalho é vislumbrada dentro de uma nação, de forma a ressaltar o localismo comum à produção ainda em forma rudimentar. Porém, mesmo quando esta última já se mostra bem desenvolvida “no intercâmbio entre as diferentes nações”, a divisão do trabalho permanece de pé, multiplamente ramificada e subdividida. Vê-se que as categorias mobilizadas por Marx e Engels formam uma exposição histórica contínua, na qual a produção se desenvolve junto com as relações que elas pretendem expressar. Ou seja, as categorias não são fixas em seus significados, permitindo que seus sentidos sejam extraídos

da realidade concreta, já que elas não manifestam uma única relação na história, mas buscam expressar o movimento da transformação dessas relações ao longo dela. Isso fica claro pelo esforço deles, por exemplo, em não representar a propriedade como a mesma relação dos dias atuais, mas em compreender que ela teve diferentes formas correspondentes às diversas fases da divisão do trabalho. Vê-se, também, que elas não representam relações abstratas ensimesmadas, mas que o movimento delas capta as relações humanas que se alteram com elas: “cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho” (Idem).

Nesse sentido, dentro de uma nação, podemos observar pela primeira vez os efeitos da divisão do trabalho no surgimento da separação entre cidade e campo, que ocorre juntamente com a separação entre o trabalho industrial-comercial e o trabalho agrícola. Percebe-se logo uma determinação prática, a oposição entre o campo e a cidade trata da separação entre diferentes ramos produtivos, de tal forma que esses espaços se moldam a partir das necessidades da divisão do trabalho. Posteriormente, surge a divisão entre o trabalho industrial e o trabalho comercial, de modo que a divisão do trabalho se expande e se especifica, separando a produção do comércio.

Antes que a divisão do trabalho esteja assim visível, com a separação entre cidade e campo, Marx e Engels consideram que as forças produtivas eram ainda mais limitadas e que o trabalho estava ainda dividido dentro da família e da tribo: “a divisão do trabalho é, ainda, bem pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural do trabalho que já existia na família” (Ibid., p. 90). A propriedade privada que corresponde a essa fase da divisão do trabalho é a propriedade tribal, que “pressupõe uma grande quantidade de terras incultas” (Idem), a ressaltar o localismo e os pequenos círculos em que a produção ainda se dava.

A oposição que nos é objeto só vai ganhar expressão, para nossos autores, na Antiguidade. Nela, a divisão do trabalho já está mais desenvolvida, de tal forma que se pode “encontrar a oposição entre cidade e campo e, mais tarde, a oposição entre Estados que representam o interesse da cidade e aqueles que representam o interesse do campo” (Idem). Quanto à relação entre cidade e campo na Antiguidade, Marx e Engels não nos fornecem mais informações. O que sabemos é que, nela, a propriedade privada tem uma forma estatal ou comunal, “que resulta da unificação de mais de uma tribo numa *cidade* por meio de contrato ou conquista, e na qual a escravidão continua a existir” (Idem). Ou seja, baseada na escravidão, a Antiguidade possuía forças produtivas um pouco mais robustas que a sociedade tribal, gerando relações mais complexas entre cidadãos e escravos, e entre o campo e a cidade. O que é notável,

porém, é que a Antiguidade tenha se baseado na *cidade*, fato que provavelmente se explica pela necessidade da comunidade para legitimar a escravidão: “Apenas em sua comunidade possuem os cidadãos o poder sobre seus escravos trabalhadores e, por esse motivo, permanecem ligados à forma da propriedade comunal” (Idem). Ou seja, em face dos escravos, os cidadãos eram obrigados a permanecer em uma forma de associação que conservava uma propriedade privada comum a eles. Essa é uma limitação dessa forma de produzir, na qual a estrutura da sociedade entra em decadência à medida que se desenvolve uma propriedade privada imóvel.

O cenário muda totalmente na Idade Média: “se a Antiguidade baseou-se na *cidade* e em seu pequeno território, a Idade Média baseou-se no *campo*” (Idem). A propriedade feudal se formou no terreno deixado pelas grandes conquistas do Império Romano, pela grande agricultura e indústria já decadentes e pela escassez populacional. Esses fatores, especialmente o último, foram decisivos na diferença do “ponto de partida” – a saber, o campo. Os camponeses servos da gleba tomaram o lugar dos escravos de classe imediatamente produtora. O que diferia a estrutura feudal da estrutura comunal antiga era, assim, “apenas a forma de associação e a relação com os produtores diretos” (Ibid., p. 91). O que diferia a propriedade comunal da propriedade feudal é que - não mais a associação dos cidadãos, mas - uma estrutura hierárquica da posse da terra e a vassalagem armada ligada a essa estrutura é que davam à nobreza o poder sobre os servos.

Ao passo que as relações de trabalho se davam assim no campo, nas cidades algo parecido acontecia: a propriedade corporativa, a organização feudal dos ofícios. Ou seja, a oposição campo-cidade, na Idade Média, se reinventava: “simultaneamente à formação completa do feudalismo, surge também a oposição às cidades” (Idem). Com uma hierarquia semelhante à do campo, as cidades foram se constituindo e desenvolvendo sua divisão do trabalho em direção a uma propriedade com caráter diverso: enquanto a estrutura feudal no campo tinha uma propriedade que se realizava no todo hierárquico, a propriedade nas cidades “consistia, aqui, principalmente no trabalho de cada indivíduo” (Idem). Ou seja, diferentemente das épocas históricas anteriores, Marx e Engels indicam um aprofundamento da oposição cidade-campo na Idade Média, que se expressa na contradição entre duas formas diferentes de se produzir – uma no campo, outra na cidade. Essas duas formas originam dois tipos de propriedade, que eram ambas condicionadas pelas limitações das relações de produção da época:

Portanto, a propriedade principal era constituída, durante a época feudal, de um lado, pela propriedade da terra e pelo trabalho servil a ela acorrentado e, do outro, pelo trabalho próprio com pequeno capital que dominava o trabalho dos oficiais. A

estrutura de ambos era condicionada pelas limitadas relações de produção – pelo escasso e grosseiro cultivo da terra e pela indústria artesanal. (Idem).

Ainda que esta organização social já superasse a Antiguidade em sua capacidade produtiva, ela ainda se mostrava limitada: a oposição entre cidade e campo já existia dentro de cada nação, mas ambos – campo e cidade – se viam limitados pelo desenvolvimento da divisão do trabalho. “Na agricultura, a divisão do trabalho era dificultada pelo cultivo parcelado” e “na indústria, o trabalho nem sequer era dividido dentro de cada ofício e era bem pouco dividido entre os ofícios” (Idem). Porém, a agudização da oposição entre o urbano e o rural virá vagarosamente com o enfrentamento dessas limitações, com a divisão entre indústria e comércio e com a maior interligação entre as cidades.

O fragmento onde encontramos essas considerações acaba abruptamente, deixando incompleto o percurso e sem muita conclusão. Do que podemos depreender, temos nele o esforço de Marx e Engels em articular divisão do trabalho, intercâmbio e forças produtivas para entender as tensões, limitações, contradições e o desenvolvimento de certas sociedades da perspectiva da produção material da vida. Está nele explícito o quanto, desde a Antiguidade, a oposição entre cidade e campo expressa o desenvolvimento de uma lógica de divisão do trabalho que aloca indivíduos e meios de produção em diferentes ramos produtivos – de um lado, indústria-comércio, de outro, agricultura. Está claro, também, como em diferentes expressões ao longo da história, essa divisão do trabalho se manteve e deu base às relações sociais surgidas do contexto produtivo, a cada caso se transformando e se adequando às condições históricas encontradas. Esse desenvolvimento acompanha o das forças produtivas e do intercâmbio a cada momento. Se essa divisão do trabalho, no início, era tão rudimentar a ponto de sequer haver uma oposição entre o urbano e o rural, ao longo dos séculos ela se desenvolve trazendo a oposição de forma cada vez mais presente.

Historicamente, a análise dos rascunhos contra Stirner começa aproximadamente de onde estes últimos fragmentos terminam: o surgimento das corporações de ofício nas cidades da Idade Média. A análise aqui é um pouco mais longa e detalhada. Tentaremos nos deter no que diz respeito à oposição entre cidade e campo. O centro da exposição continua sendo o desenvolvimento da produção ao longo da história, no qual as categorias *divisão do trabalho*, *forças produtivas* e *intercâmbio* estão ressaltadas, demonstrando os diferentes tipos de propriedade a cada momento histórico.

No título anterior, pudemos dar umas poucas palavras a respeito dessa afirmação dos autores – presente nos primeiros parágrafos dos rascunhos:

A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um

desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca. (Ibid., p. 52).

Na ocasião, limitamo-nos a comentar o que está imediatamente enunciado: a separação entre cidade e campo expressa o fato histórico do desenvolvimento do capital e da propriedade da terra de forma independente, no qual a propriedade passa a se basear apenas no trabalho e na troca. Este fato, na época, teria sido impulsionado pela fuga de diversos indivíduos do campo em direção às cidades em busca de trabalho. Na cidade, com uma organização diferente do trabalho, tornou-se possível uma forma de produzir na qual capital e propriedade da terra não mais coincidiam, de maneira que a propriedade passa a ter uma configuração e um desenvolvimento diferente, mais autônomo. Assim, ao longo desses rascunhos estaremos diante de um desenvolvimento da propriedade que acontece sobretudo a partir das cidades, ao passo que o campo, em oposição, permanece preso à limitação produtiva e social do feudalismo. É este desenvolvimento da produção que irá libertar tanto a cidade quanto o campo da limitação feudal.

Uma vez considerado que a separação entre cidade e campo marca o início do desenvolvimento do capital independente da propriedade da terra, deve-se considerar também que as cidades - “que, na Idade Média, não foram entregues prontas pela história anterior” (Idem) - surgiram como formações novas a partir destes servos livres, do trabalho particular de cada um – sua propriedade, portanto – e do capital que traziam consigo – “que consistia quase que exclusivamente nas ferramentas indispensáveis” (Idem). Entendendo que a cidade, enquanto dotada de um elemento urbano que a define, seria algo posterior, Marx e Engels descortinam o essencial a respeito dessas novas cidades: a saber, que elas têm como base a associação no trabalho e na defesa da propriedade – “essas cidades eram verdadeiras ‘associações’, criadas pela necessidade imediata, pela preocupação com a defesa da propriedade e para multiplicar os meios de produção e os meios de defesa dos membros individuais” (Ibid., p. 53). Ou seja, longe de uma existência autônoma e uma identidade própria enquanto cidade, sabemos a respeito dela que suas bases estão no processo produtivo, na organização e associação de indivíduos no trabalho e na proteção de sua propriedade. O que se quer dizer, mais claramente, é que o “urbano”, desde o início, não se desenvolve sob uma relação de “valor de uso” (Cf. LEFEBVRE, 2008, p. 35), mas sim que ele é originado da defesa da propriedade privada e marcado por ela. Assim, embora tivesse sua própria ordem e organização do trabalho em face do campo – uma corporação de ofício frente à servidão feudal -, a cidade medieval partia das mesmas condições de desenvolvimento das forças produtivas e enfrentava, portanto, as mesmas limitações que o campo.

O capital, nessas cidades, era um capital natural, que consistia na habitação, nas ferramentas e na clientela natural e hereditária, e que tinha de ser legado de pai para filho como capital irrealizável, devido ao intercâmbio não desenvolvido e à circulação incompleta. Esse capital não era, como o moderno, calculável em dinheiro e para o qual é indiferente se ele é aplicado em uma ou outra coisa, mas sim um capital imediatamente ligado ao trabalho determinado do possuidor e inseparável dele; era, nessa medida, um capital *estamental*⁸⁵. (Ibid., p. 54).

Uma pequena nota se faz interessante aqui: como Mandel bem percebe, Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, ainda não distinguem o tempo de trabalho *socialmente necessário* para a produção do tempo de trabalho simplesmente – ou seja, eles tratam o trabalho como a mercadoria direta do trabalhador, ao invés de sua força de trabalho (MANDEL, 1968, p. 60, nota de rodapé). É nesse sentido que eles apontam o trabalho dos servos livres como sendo “sua única propriedade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). É ligada a essa propriedade que, nessas cidades, se via o capital de cada um: o capital *estamental* consistia no conjunto dos bens que cada trabalhador herdava de pai para filho ao assumir seu posto na divisão do trabalho. Ou seja, devido ao intercâmbio e ao comércio limitados, toda demanda por trabalho se justificava nas necessidades puramente locais. Isso resulta numa estrutura social cuja mobilidade entre classes é igualmente limitada. Só seria possível uma maior mobilidade social e o desprendimento do capital da propriedade estamental com a superação desse localismo da produção – e isso veio com a expansão do comércio. Importante notar, também, que o capital já começa a ter um desenvolvimento independente da propriedade da terra: enquanto no campo feudal o capital ainda coincide com ela – e, portanto, se realiza em sua estrutura hierárquica -, nas cidades ele se liga imediatamente ao “trabalho determinado do possuidor e inseparável dele” (Ibid., p. 54), de tal forma que ele se realiza no próprio ato produtivo nas ferramentas e condições ligadas ao oficial da corporação.

Esse quadro localista começa a ser superado com a separação entre produção e comércio:

O processo seguinte na expansão da divisão do trabalho foi a separação entre a produção e o comércio, a formação de uma classe particular de comerciantes, uma separação que nas cidades históricas tradicionais (com os judeus, entre outras coisas) foi herdada do passado e que não tardou a aparecer nas cidades de formação recente. Com isso, estava dada a possibilidade de uma ligação comercial para além dos círculos mais próximos, uma possibilidade cuja realização dependia dos meios de comunicação existentes, do estado de segurança pública alcançado no país e condicionado pelas relações políticas (ao longo de toda a Idade Média, como se sabe, os comerciantes viajavam em caravanas armadas) e pelas necessidades mais ou menos desenvolvidas das regiões acessíveis ao comércio, necessidades estas que eram condicionadas pelo correspondente grau de cultura de cada região.

⁸⁵ Adotamos a interpretação de que Marx e Engels utilizam “capital” expressando a forma de propriedade correspondente à divisão do trabalho de um momento histórico. Vale notar que as expressões capital natural e estamental têm uma ligação pessoal bastante forte com o portador e seus laços de hereditariedade, característica que se perde nas formas subsequentes de propriedade.

Com o comércio constituído numa classe especial, com a expansão do comércio por meio dos comerciantes para além dos arredores mais próximos da cidade, surgiu prontamente uma ação recíproca entre a produção e o comércio. As cidades estabeleceram ligação *umas com as outras*, novas ferramentas foram levadas de uma cidade para outra e a separação entre produção e comércio provocou rapidamente uma nova divisão da produção entre as diversas cidades, que passaram cada qual a explorar um ramo industrial predominante. A limitação inicial à localidade começou gradualmente a desaparecer. (Ibid., p. 54-55).

O processo que supera o localismo ao interligar diferentes cidades, sabemos agora, acompanha uma série de necessidades a serem satisfeitas por elas: em especial, sistemas de comunicação e segurança pública. Assim sendo, vemos como, desde o início, a organização comunitária e a urbanização das cidades têm ligação direta com as necessidades da produção, de tal forma que o espaço das cidades e a organização do trabalho nelas já se mostram pressionados por uma lógica superior a elas mesmas; ou seja, as cidades perdem o controle de seu espaço e organização para a própria divisão do trabalho a qual se filiam.

Há de se notar que a tarefa do comércio constituída em uma classe especial não é outra coisa que a expansão da divisão do trabalho, que, enquanto tal, especifica a atividade humana em uma função, aumentando com isso a capacidade e a produtividade. Para essas cidades da Idade Média, porém, essa expansão significou a superação de muitas barreiras: a interligação com outras cidades aumentou o comércio e a troca de técnicas, tecnologias e informações. Além disso, foi a expansão que provocou uma ação recíproca entre produção e comércio, mobilizando uma gama maior de ramos da produção de diferentes cidades, quase como um processo automático. A concorrência entre diferentes cidades, nesse caso, teria provocado uma divisão do trabalho entre elas, passando “cada qual a explorar um ramo industrial predominante” (Idem). A superação do localismo que veio desse processo só teve a contribuir para que existissem cada vez mais oportunidades de trabalho, provocando consigo uma concentração da população e a acumulação do capital na mão de poucos. Estas duas consequências tornaram possível uma forma produtiva que superava a corporação: a manufatura.

A divisão do trabalho entre as diferentes cidades teve como consequência imediata o nascimento das manufaturas, os ramos da produção que ultrapassavam o âmbito do sistema corporativo. O primeiro florescer das manufaturas – na Itália e, mais tarde, em Flandres – teve como seu pressuposto histórico o intercâmbio com nações estrangeiras. Noutros países – Inglaterra e França, por exemplo – as manufaturas limitavam-se, inicialmente, ao mercado interno. As manufaturas, além dos pressupostos referidos, têm ainda como pressuposto uma concentração avançada da população – especialmente no campo – e do capital, que começa a acumular-se em poucas mãos, em parte entre as corporações, apesar das leis corporativas, e em parte entre os comerciantes. (Ibid., p. 55).

O maior intercâmbio entre as diferentes cidades e a ação recíproca entre produção e comércio, portanto, permitiram o surgimento de uma forma de produção que ultrapassava o âmbito do sistema corporativo. Se o superava, muito disso se deve ao fato de se tratar de um

trabalho que nem sempre necessita de um preparo do trabalhador para ser desenvolvido – ou seja, que não exigia qualquer domínio técnico por parte dele -, necessitando, em contrapartida, de uma grande quantidade de mão de obra. Esse tipo de trabalho só se tornou possível nesse momento em razão de um processo já iniciado de acumulação de capital nas mãos de poucos e de uma concentração avançada da população. Uma vez que é um tipo de trabalho incompatível com a forma de se produzir nas corporações⁸⁶, a manufatura começa no campo, que vai se transformando em florescentes cidades. Usando o exemplo clássico da tecelagem, Marx e Engels nos demonstram isso:

A tecelagem, um trabalho que na maioria dos casos requer pouca habilidade e que não demorou a se desdobrar em infinitos ramos, resistia, por sua própria natureza, aos grilhões da corporação. A tecelagem foi, por isso, exercida fundamentalmente em aldeias e em vilas sem organização corporativa, que pouco a pouco se tornaram cidades e, até mesmo, não tardaram em se tornar as cidades mais florescentes de cada país. (Ibid., p. 56).

Vê-se que, nesse processo, o campo até então se via acossado, de um lado, pela estrutura feudal, e, de outro, pelas corporações das cidades. Fugir de qualquer uma dessas formas de produzir se tornou possível com a manufatura. A partir dela, o campo tem a capacidade de se integrar na dinâmica recíproca entre produção e comércio, podendo deixar para trás a dinâmica de produção fechada dos feudos. “A manufatura tornou-se, ao mesmo tempo, um refúgio dos camponeses contra as corporações que os excluía ou remuneravam mal, do mesmo modo que anteriormente as cidades dominadas pelas corporações haviam servido de refúgio aos camponeses contra a nobreza rural que os oprimia” (Idem). Por outro lado, nas cidades, as relações de trabalho também mudavam: as corporações, que tinham uma organização ainda marcada pelo patriarcalismo, logo entraram em decadência. Frente à estrutura hierárquica e patriarcal, tanto do campo como das cidades, crescia a manufatura, cuja relação trabalhador-empregador já era uma relação puramente monetária: “nas corporações continuava a existir a relação patriarcal entre oficiais e mestres; na manufatura, introduziu-se em seu lugar a relação monetária entre trabalhador e capitalista” (Ibid., p. 57).

Nas corporações, semelhante à estrutura hierárquica do campo, havia uma estrutura patriarcal do trabalho, na qual “oficiais e aprendizes estavam organizados em cada ofício da forma que melhor correspondia ao interesse dos mestres” (Ibid., p. 53). Essa estrutura se justificava, de um lado, pela necessidade de que o trabalho fosse aprendido – o que pressupunha

⁸⁶ Como Marx e Engels explicam, as corporações exigiam do trabalhador um domínio completo de seu ofício, de forma que quase não existia divisão do trabalho dentro dela: “Cada trabalhador tinha de estar habilitado a executar toda uma série de trabalhos e tinha de ser capaz de produzir tudo aquilo que era possível ser produzido com suas ferramentas; o intercâmbio limitado e a fraca ligação das diversas cidades entre si, a escassez de população e a exiguidade das necessidades não permitiam que se instaurasse uma divisão do trabalho mais ampla, e, por isso, cada um que quisesse se tornar mestre tinha de dominar por inteiro seu ofício” (MARX; ENGELS, 2011, p. 54).

entre eles uma subjugação – e, de outro, pela influência direta que exerciam sobre a vida dos oficiais, de tal forma que existia entre eles um laço real. Com a manufatura, tanto superou-se a necessidade de se aprender longamente o ofício, resumindo-se a tarefas mais simples, como também a relação direta e pessoal entre empregador e empregado, que passou a consistir de forma resumida no pagamento prometido.

Com estes dois fatos, o surgimento de uma classe de comerciantes e o surgimento da manufatura, veio também uma nova relação de propriedade: surgiu um capital móvel que se colocava frente ao capital natural-estamental de então. O que caracteriza o capital móvel, frente ao capital natural-estamental, é que ele parte de um intercâmbio e de uma circulação mais bem desenvolvidos, podendo ser calculado em dinheiro, não mais imediatamente ligado ao trabalho determinado do possuidor – sendo, portanto, um capital “em sentido moderno, na medida em que se pode falar disso nas condições daquela época” (Ibid., p. 56): “Esse capital [natural-estamental] não era, como o moderno, calculável em dinheiro e para o qual é indiferente se ele é aplicado em uma ou outra coisa, mas sim um capital imediatamente ligado ao trabalho determinado do possuidor e inseparável dele” (Ibid., p. 54). Ou seja, tanto no campo como na cidade, as relações de trabalho passam cada vez menos a se definir pelos laços naturais dos indivíduos, sendo cada vez mais permeadas e definidas por relações puramente monetárias – e, portanto, transitórias. Enquanto a manufatura no campo já não nos permite falar que o trabalho do camponês está diretamente ligado à propriedade da terra de alguém, na cidade o trabalho urbano também não se deixa definir por um capital hereditário ou por uma corporação. O capital móvel é assim chamado porque o trabalho que o realiza se baseia puramente na troca, e não em qualquer outro laço ou relação social.

Até aqui, vimos que a oposição entre cidade e campo, desde o início, é a divisão dos indivíduos e dos instrumentos de produção em diferentes ramos produtivos. Ao longo da história, essa forma de produzir se viu cada vez mais abrangente: se no início era fortemente marcada pelo localismo e para a produção interna, com o desenvolvimento da produção, ela passou a integrar diferentes cidades e nações em uma concorrência e divisão do trabalho muito mais extensa. Ao mesmo tempo em que esse intercâmbio maior e a superação do localismo trazem novas forças produtivas, reforçam na relação entre o campo e a cidade um caráter recíproco de concorrência, que se dá na medida em que são ramos produtivos em oposição – que, enquanto tal, têm interesses opostos colocados em âmbito nacional. Da mesma maneira que a relação campo-cidade vai tomando a forma de uma maior separação e concorrência, o mesmo acontece na relação entre os indivíduos entre os quais o trabalho está dividido: a relação

entre eles vai cada vez mais se despojando dos laços naturais da comunidade, passando a ser uma relação puramente de troca, mediada pelo dinheiro.

É interessante notar aqui que o momento de declínio do sistema feudal não ocorre em razão do surgimento das cidades – com suas “capacidades associativas” (LEFEBVRE, 2001, p. 61) -, mas sim, para além do natural desgaste desse sistema ao longo de séculos, pela absorção de diversos indivíduos marginalizados por ele em uma nova lógica de produção que o supera em diversos aspectos: a manufatura supera a limitação do localismo, integrando diferentes campos e cidades de diferentes nações e intercambiando técnicas e tecnologias entre elas em uma ação recíproca entre produção e comércio; supera as relações hierárquico-patriarcais típicas do campo feudal e das corporações das cidades, estabelecendo uma relação puramente monetária entre empregado e empregador; supera a necessidade de um trabalho especializado, de um lado, e de um trabalho servil, de outro, colocando em movimento as forças de uma enorme massa de indivíduos. Há de se notar, então, que o que está no centro da exposição marx-engelsiana é o desenvolvimento das condições pelas quais os indivíduos produzem, não a relação campo-cidade. Até aqui, lidamos com uma produção que se baseia na propriedade privada, fato que se justifica pelo limitado desenvolvimento das forças produtivas, que torna a propriedade privada uma forma necessária de mobilização da divisão do trabalho. Na prática, é essa divisão do trabalho que dá forma à oposição entre cidade e campo. É verdade, também, que ambas – a oposição e a divisão – poderão ser superadas logo que se desenvolverem forças produtivas a ponto de a propriedade privada não ser mais uma forma necessária.

Consonante a isso, Marx e Engels comentam que a expansão da manufatura e do comércio cada vez mais mundializado foi um “duro golpe” à propriedade feudal da terra:

A manufatura e, em geral, o movimento da produção experimentaram um enorme impulso graças à expansão do comércio ocorrida com a descoberta da América e da rota marítima às Índias Orientais. Os novos produtos importados desses lugares, especialmente as grandes quantidades de ouro e prata que entraram em circulação, alteraram totalmente a posição das classes umas em relação às outras e aplicaram um duro golpe na propriedade feudal da terra e nos trabalhadores, enquanto as expedições de aventureiros, a colonização e sobretudo a expansão dos mercados até a formação de um mercado mundial – (...) – despertaram uma nova fase do desenvolvimento histórico, fase da qual, em geral, não nos ocuparemos aqui. (MARX; ENGELS, 2011, p. 57).

Assim sendo, a expansão das forças produtivas e do intercâmbio à época provocada pela manufatura e pelo comércio foi o bastante para abalar a propriedade feudal da terra, uma vez que consagrava uma nova forma de produzir, que se mostrava – a cada dia – mais poderosa e abrangente. A contradição que se mostrava latente era aquela entre as forças produtivas já desenvolvidas e a propriedade da terra feudal, que já se mostrava limitada e ultrapassada. “O

comércio e a manufatura criaram a grande burguesia” (Idem), que fazia dura afronta à pequena burguesia das corporações e à nobreza feudal.

Porém, podemos dizer que a manufatura tinha ainda uma limitação: “ao ser levada a exportar, a manufatura dependia inteiramente da extensão ou da limitação do comércio e acabou por exercer [sobre ele] uma influência relativa[mente] muito pequena” (Ibid., p. 59). Assim sendo, os comerciantes se mostraram uma classe de extrema importância para o alcance da manufatura e da articulação dos interesses dela. Portanto, as cidades comerciais e marítimas foram se mostrando essenciais e “tornaram-se em certa medida civilizadas e aburguesadas” (Idem). Para além do fato que já sabíamos – a saber, que as manufaturas do campo se tornaram florescentes cidades (Ibid., p. 56) -, fica evidente o quanto a cidade passa, cada vez mais, a concentrar a população, os meios de produção e os interesses dominantes dessa época. Seu esgotamento estava no limite da articulação entre a classe produtora e a classe comerciante. Dessa forma, a manufatura só poderia ser superada onde ela pudesse ser consideravelmente concentrada junto ao comércio, tendo uma demanda que fosse superior aos limites das forças produtivas então desenvolvidas – o que ocorreu na Inglaterra:

A concentração do comércio e da manufatura num só país, a Inglaterra, concentração que se desenvolveu incessantemente no século XVII, criou gradualmente para esse país um relativo mercado mundial e, com isso, uma demanda por seus produtos manufaturados, demanda esta que não podia mais ser satisfeita pelas forças produtivas industriais anteriores. Essa demanda, que crescera para além dos limites das forças de produção, foi a força motriz que deu origem ao terceiro período da propriedade privada desde a Idade Média, criando a grande indústria – a utilização de forças elementares para fins industriais, a maquinaria e a mais desenvolvida divisão do trabalho. (Ibid., p. 59-60).

Se expressando primeiramente na forma de um capital natural-estamental, depois como capital móvel, temos por fim o surgimento de um capital industrial nesta nova fase da propriedade. Com uma demanda que supera todas as anteriores, a sociedade industrial se marca pelo intenso desenvolvimento das forças produtivas que, mobilizadas pelo comércio, levam à produção a utilização de forças elementares para fins industriais, novas maquinarias e a mais desenvolvida divisão do trabalho. Intensifica-se nela a oposição entre cidade e campo e o processo de rompimento dos laços naturais entre os indivíduos:

A grande indústria, apesar desses meios protecionistas, universalizou a concorrência (ela é a liberdade prática de comércio, a tarifa protecionista é nela somente um paliativo, uma arma de defesa *na* liberdade de comércio), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização de capitais. Criou pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares. Subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade. Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no

interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias. No lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia. Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória da cidade comercial sobre o campo. Seu pressuposto é o sistema automático. Ela produziu uma massa de forças produtivas para a qual a propriedade privada tornou-se um empecilho, tanto quanto o fora a corporação para a manufatura e o pequeno empreendimento rural para o artesanato que progredia. Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada. (Ibid., p. 60).

Logo, ficamos sabendo que o surgimento da grande indústria vem reforçar uma hegemonia da cidade comercial sobre o campo. Assim sendo, todo o aparato produtivo industrial que depende de uma grande estrutura comercial e de uma grande concentração da população é a base das grandes cidades como conhecemos hoje. Ou seja, se as cidades têm centralidade no capitalismo industrial, pouco disso se dá pelo fato de elas serem cidades ou por constituírem um “espaço urbano” (Cf. LEFEBVRE, 2001), mas, em verdade, pelo fato de que o que as edifica é a mais desenvolvida divisão do trabalho, que mobiliza uma enorme massa de indivíduos e de instrumentos de produção concentrados em um mesmo espaço. A esta etapa do desenvolvimento histórico, a cidade comercial não concorre lateralmente com o campo, mas, em verdade, o submete em sua ação recíproca entre produção e comércio. Dessa maneira, diferentemente de quando se tinha uma forma de propriedade no campo e outra na cidade, estão os dois espaços – o urbano e o rural – submissos à propriedade e ao capital industrial, mobilizados ambos nessa forma produtiva integrada.

Aprofundando a produção dependente do comércio – já comum à manufatura -, os elementos ligados à grande indústria – a concorrência e o moderno mercado mundial – acabam por abranger todas as relações naturais em suas relações monetárias e por tornar mundial a dependência dos indivíduos dessa forma produtiva. Outro fato inédito é que as forças produtivas que surgem com o capitalismo industrial, dizem Marx e Engels, entram em contradição com a propriedade privada: enquanto submissas a esta última, elas têm um desenvolvimento unilateral – ou seja, se desenvolvem apenas no que lhe diz respeito -, de tal forma que apontam a possibilidade de uma produção desfeita da propriedade privada. Tal produção, porém, não será alcançada senão de forma revolucionária, como veremos à frente. É claro que se pode considerar que, uma vez desfeita da propriedade privada, essa possível sociedade que se apresenta com o desenvolvimento das forças produtivas industriais também pode se desfazer da oposição entre cidade e campo: oposição essa que é expressão da divisão do trabalho baseada na propriedade privada, com a superação destas últimas, o que temos é uma organização do

trabalho que não mais diferencia o urbano e o rural como expressões da atividade social fixada entre os indivíduos.

Não há muito o que concluir, exceto que os rascunhos e fragmentos deixados por Marx e Engels têm o caráter de uma exposição que capta a produção material da vida em seus diferentes momentos, limites e condições. A sociedade civil-burguesa, que como eles mesmos dizem, é tomada “como o fundamento de toda a história” (MARX; ENGELS, 2011, p. 42) e será ainda apresentada por eles de diferentes maneiras ao longo da vida. Na presente situação, *A ideologia alemã*, no acerto de contas com a filosofia pós-hegeliana, colocam a centralidade nas categorias da produção – em especial, na divisão do trabalho – representam o movimento dos agrupamentos humanos a partir das condições encontradas por eles para produzirem sua vida material imediata (Idem). Se a exposição histórica, na qual essas categorias são mobilizadas, tem a intenção de demonstrar a propriedade “em sua existência empírica” (Ibid., p. 343), ela também nos revela algo a respeito da oposição entre cidade e campo: essa oposição tem fundamento na propriedade privada e, assim como esta é uma forma necessária dada pela limitação da produção, também o é a oposição que estudamos, que mobiliza os indivíduos em uma atividade social fixada no campo e na cidade – limitando seu livre desenvolvimento e os opondo. Que neste percurso a cidade não se apresente como “o Sujeito da história” (LEFEBVRE, 2001, p. 49) – quem dirá “incontestável” -, isso fica claro quando se percebe que Marx e Engels têm a produção real da vida humana em primeiro plano, que aparece amparada pelas categorias da produção que – longe de representarem uma “relação abstrata” (Ibid., p. 33) – dão sentido e significado a essa cidade no próprio engendrar prático produtivo, se conformando, portanto, como elemento por ela determinado e determinante. Assim sendo, a história aqui não é uma teleologia dada pelo sentido do “urbano”, mas são as condições típicas da produção erigidas em seus próprios pés, expostas enquanto fiel retrato do real junto aos seus limites e possibilidades, que são reveladas ao leitor.

5.3 A sociabilidade: dinâmica de classes e o surgimento da política

Em diferentes momentos do trabalho temos comentado que a produção para Marx e Engels vai além da articulação de simples categorias de valor econômico. Em verdade, o esforço dos autores em trazer uma malha categorial à explicação da produção da vida humana em diferentes épocas se justifica, para eles, pela coincidência entre as condições pelas quais os homens produzem e quem eles são: “As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição, são condições inerentes à sua individualidade

e não algo externo a eles” (MARX; ENGELS, 2011, p. 68); “Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (...). O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como produzem*. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (Ibid., p. 87). Dessa forma, o que os autores alemães têm ressaltado é que toda a condição de vida dos indivíduos, desde sua alimentação até suas concepções ideológicas, é fruto das suas escolhas na produção: *o que* produzem e *como*, bem como a partir de quais condições isso ocorre. Torna-se claro, assim, que ao produzirem seus meios de vida, os homens imediatamente produzem sua sociabilidade, de tal maneira que esses elementos precisam ser estudados em conexão.

A respeito da oposição entre cidade e campo, já pudemos trazer passagens que indicam a coincidência entre o surgimento das cidades e o surgimento da política: “Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” (Ibid., p. 52). Já citamos também o trecho imediatamente seguinte a esse, no qual sabemos do surgimento de uma dinâmica de classes típica da oposição entre cidade e campo: “Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção” (Idem). Outro trecho já citado diz respeito a uma dinâmica de oposição dos indivíduos inerente a essa divisão do trabalho: “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos” (Idem). A sociabilidade descrita nas passagens é aquela que se desenvolve da oposição entre cidade e campo, que por sua vez deriva da divisão do trabalho. Assim, essa é a sociedade que se desdobra da produção baseada na atual divisão do trabalho. Embora muito já tenha sido dito a respeito dessas passagens, tentaremos brevemente relacioná-las enquanto a sociabilidade típica da produção humana que se baseia na oposição entre cidade e campo.

Já sabemos que “a maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo” (Idem). O que pudemos depreender disso até então é que a oposição da qual tratamos se baseia na divisão do trabalho, que, por sua vez, divide os momentos de atividade e pensamento no processo produtivo entre indivíduos diferentes. Marx e Engels enxergam os efeitos da divisão do trabalho em uma escala muito mais ampla do que a conveniência prática e momentânea: uma vez dividido o trabalho, tem-se uma produção que foge ao controle consciente dos indivíduos entre os quais o trabalho se divide, visto que se tem atividade sem pensamento e pensamento sem atividade (Ibid., p. 36, nota de rodapé). Ou seja, as forças dos

indivíduos são absorvidas em uma lógica de produção que já não mais controlam e que se impõe a todos, como uma espécie de poder estranho. Para além desse fato que nos mostra o caráter involuntário da divisão do trabalho, temos que cada um – a partir do lugar que ocupa nessa divisão – tem sua perspectiva e seus interesses particulares a respeito do processo produtivo, que imediatamente entram em contradição com o interesse alheio e aquele proclamado como o “geral”:

Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. (...). O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (Ibid., p. 37-38).

Assim sendo, a oposição entre cidade e campo representa um estágio avançado de desenvolvimento da divisão do trabalho; desenvolvimento esse que divide indivíduos e meios de produção em diferentes ramos produtivos entre os ambientes rural e urbano em uma lógica que independe da vontade deles e que os coloca em oposição. Dos efeitos que a divisão do trabalho traz para essa sociabilidade que tem a cidade e o campo em oposição, destacamos três que gostaríamos de comentar: 1) o surgimento da política; 2) a divisão de classes; 3) a limitação no livre desenvolvimento humano.

1) Como vimos, é imediatamente com a divisão do trabalho que temos a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente (Idem). Ou seja, da mesma forma que a divisão do trabalho provoca uma dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido, ela provoca a oposição de seus interesses, reafirmada cotidianamente na prática da divisão do trabalho – pois é nela que essa oposição se baseia. É do conflito e da contradição existente entre os interesses dos indivíduos na divisão do trabalho que se erigem as esferas mediadoras e administradoras dos seus interesses – ou seja, isso implica que a política tem base na divisão do trabalho e é diretamente determinada por ela.

A respeito disso, Marx nos deixa um interessante comentário acerca da origem do Estado em uma anotação lateral⁸⁷ no artigo-resposta a Bruno Bauer:

É precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras. (Ibid., p. 37, nota de rodapé).

O Estado, assim, tem a forma de uma comunidade ilusória – fundada sobre os laços reais da comunidade consigo mesma, é verdade, mas que é - responsável pela afirmação de interesses apartados dos reais interesses singulares e gerais, resumindo-se a uma abstração deles. No debate próprio da *Ideologia alemã*, contra os neo-hegelianos, essas afirmações de Marx têm a revelar “algo de que os teóricos alemães sequer suspeitam” (Idem): a saber, de que as lutas no interior do Estado são formas ilusórias em que se travam as lutas reais entre as diferentes classes. Se isso nos revela o quanto as reivindicações políticas estão apartadas dos reais interesses colocados na pauta do dia – que são apreendidos apenas por essa intermediação ilusória -, também revela a existência de uma classe ao leme do Estado, que fornece a falsa ilusão de que os interesses gerais estão a ser contemplados, de tal maneira que é da essência do Estado a defesa do interesse próprio daquele que dele se apodera (Cf. BARBOZA FILHO, 2024). Como Marx e Engels bem resumem em outra passagem – um rascunho sem endereçamento claro, que trata da relação entre Estado, direito e propriedade:

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade *livre*. (MARX; ENGELS, 2011, p. 76).

No que nos diz respeito – a oposição entre cidade e campo – a afirmação de que a política em geral surge juntamente com a cidade (Ibid., p. 52) reflete, de diferentes maneiras, a cisão dos interesses dos indivíduos ocasionada pela avançada divisão do trabalho. Quanto à contradição entre seus interesses, a política é a esfera da organização comunitária, que vem a aquietar os conflitos e defender a estrutura da produção já erigida. Há de ficar claro, aqui, que os reais interesses dos trabalhadores urbanos e rurais são observados pela política de forma ilusória, abstraindo-os de um interesse “geral” ou “coletivo”, que nada mais é do que a forma

⁸⁷ Ver nota 81

ilusória dos interesses da classe dominante. Não se pode negar, porém, que é apenas por meio dela que eles têm condições de reivindicar seus interesses e provocar mudanças práticas.

Que a estrutura política tenha sido usada historicamente na manutenção da divisão do trabalho, isso nos é mostrado nos exemplos de Marx e Engels. Um exemplo é o das cidades da Antiguidade, nas quais, ainda que isso representasse uma limitação à produção, os cidadãos se mantinham unidos em uma propriedade privada comum para conseguirem legitimar a escravidão: “Apenas em sua comunidade possuem os cidadãos o poder sobre seus escravos trabalhadores e, por esse motivo, permanecem ligados à forma da propriedade comunal” (Ibid., p. 90). Outro exemplo encontra-se nas cidades surgidas na Idade Média, nas quais ficou evidente que elas se tratavam, em verdade, de associações criadas para a defesa dos interesses comuns de uma classe frente a outra:

Essas cidades eram verdadeiras “associações”, criadas pela necessidade imediata, pela preocupação com a defesa da propriedade e para multiplicar os meios de produção e os meios de defesa dos membros individuais. A plebe dessas cidades era desprovida de todo poder, na medida em que se constituía de indivíduos estranhos uns aos outros, que chegavam isoladamente e a cuja desorganização se defrontava um poder organizado, militarmente equipado, que os vigiava zelosamente. (Ibid., p. 53).

Nesse sentido, temos de concluir que, para nossos autores, a política tem uma ligação direta com a divisão do trabalho, uma vez ela erigida sobre a oposição entre os interesses dos indivíduos e a dependência recíproca que esta divisão do trabalho impõe. Ela é um desdobramento de uma lógica de trabalho que divide os momentos da elaboração/projeção subjetiva e da efetivação dele. Enquanto tal, ela se baseia na sua própria reprodução, bem como da propriedade privada - “além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (Ibid., p. 37).

A razão pela qual a política surge com a cidade, porém, não está claramente expressa no texto dos autores, exceto pela constatação de que a oposição dos interesses dos indivíduos e a necessidade da organização comunitária já se mostram presentes – portanto, o desdobramento da divisão do trabalho em diversas ocupações ligadas à gestão da vida comum: “Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral (Ibid., p. 52). Ou seja, não parece ser o caso de Lefebvre, que afirma que “a existência urbana se confunde com a existência política” (LEFEBVRE, 2001, p. 49), mas, ao contrário, parece-nos que a política tem sua origem na divisão do trabalho incorporada na separação entre cidade e campo. Logo, a política não nos parece algo essencialmente positivo, potenciado pela cidade,

mas que reflete uma cisão posicionada sob a sociabilidade humana, uma contradição sustentada pela oposição campo-cidade.

Ainda assim, o movimento que coloca fim à propriedade privada e à atual divisão do trabalho – e, portanto, aos seus desdobramentos, como a oposição campo-cidade - não pode ser outro senão um movimento político. Contudo, Marx e Engels são enfáticos em afirmar que tal movimento político não se identifica com um movimento puramente ideológico – o que estendemos ao fato de que não se trata de uma ação política administrativa, lei, decreto, reforma etc. -, mas sim com um movimento prático – uma revolução – que derruba a classe dominante, suprime o trabalho e supera as classes sociais. Encontramos no rascunho contra Stirner e Bauer:

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*. Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado de coisas existente da sociedade por obra da revolução comunista (de que trataremos mais à frente) e com a superação da propriedade privada, superação esta que é idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial. (MARX; ENGELS, 2011, p. 40-41).

Que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes (...); que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade. (Ibid., p. 42).

Salta aos olhos a ênfase dada por Marx e Engels: a superação da propriedade privada é a própria revolução que derruba o estado de coisas da divisão do trabalho. A diferença entre a revolução comunista e todas as revoluções precedentes, assim, é a superação da propriedade privada – que nas revoluções anteriores permaneceu intocada -, bem como da divisão do trabalho. O correto desembaraço da sociedade de todos os elementos que a constitui, portanto, passa pela superação da dominação de classes e pela supressão do trabalho. Ou seja, é por meio da revolução que a classe revolucionária tem condições de se desembaraçar da sociabilidade atual, fundando uma nova sociedade. Portanto, os revolucionários comunistas não pretendem fundar uma nova distribuição do trabalho e dos seus elementos, mas, sim, aboli-los, reconhecendo-os como a origem da oposição existente entre os indivíduos.

Para o sucesso dessa empreitada, porém, é necessário que estejam suficientemente desenvolvidas as forças produtivas, ao ponto de que a propriedade privada se mostre um empecilho ao desenvolvimento humano – o que, historicamente, Marx e Engels acreditaram se tornar possível apenas com o surgimento da grande indústria. É o que indica essa passagem tirada do rascunho contra Stirner: “Ela [a grande indústria] produziu uma massa de forças produtivas para a qual a propriedade privada tornou-se um empecilho (...). Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada” (Ibid., p. 60). Em outras palavras, o sucesso de um movimento político revolucionário depende do desenvolvimento das condições de produção que viabilizam a mudança prática desejada.

Assim como coincidem as condições de produção da vida humana e os próprios homens, acabamos por notar que o desenvolvimento das forças produtivas que possibilitam a concretização de uma sociedade pós-revolucionária é, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da classe responsável por esse movimento político-revolucionário. Logo, o desenvolvimento dessas forças, no interior da divisão do trabalho, cria uma massa de indivíduos que já não têm mais nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante, permitindo que usem essa afinidade para eliminar a oposição dos interesses individuais – ou seja, pôr fim à divisão do trabalho: “Essa subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante” (Ibid., p. 64).

Concluimos, assim, que a política, assim como a oposição entre cidade e campo, origina-se na oposição entre os indivíduos e seus interesses na divisão do trabalho. A política, portanto, tem seus limites definidos pelas condições de produção da vida humana, sendo ela um elemento mediador da organização comunitária e das condições de subsunção dos indivíduos à divisão do trabalho. Enquanto apoderada por uma classe dominante, a política só tem a reforçar a natureza dessa subsunção, na medida em que preserva as condições da dominação. Porém, é também por meio dela – atendendo, naturalmente, ao pressuposto do desenvolvimento das forças produtivas – que os indivíduos têm condições de se unir e derrubar a classe dominante, adquirindo, com isso, o poder de se desembaraçar do atual estado de coisas e, portanto, de superar a atual divisão do trabalho – condição da oposição dos indivíduos. Podemos afirmar que a política surge com as cidades, pois é com o surgimento delas que estão satisfeitos seus

pressupostos: a oposição dos interesses dos indivíduos, dada pela divisão do trabalho, e a necessidade da organização comunitária.

2) Na mesma toada que vínhamos – a saber, a de que as condições segundo as quais os homens produzem seus meios de vida também produzem sua sociabilidade (Ibid., p. 87) -, daremos algumas palavras quanto à dinâmica de classes que deriva da sociabilidade que estudamos. Marx e Engels anunciam que a oposição entre cidade e campo traz consigo uma divisão de classes: “Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção” (Ibid., p. 52). Ou seja, a base das classes está na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção, de forma a apontar a formação de duas grandes massas de indivíduos – uma no campo, outra na cidade – que têm em comum as condições de vida e a necessidade de se defender de outra classe. Nas palavras dos autores: “Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência” (Ibid., p. 63). Assim sendo, os autores parecem indicar uma proximidade entre as vivências e os interesses da população urbana, de um lado, e da população rural, de outro, que foi proporcionada pela coincidência desses indivíduos na divisão do trabalho. A dinâmica de classes, porém, aparece desenvolvida de formas mais complexas em outros contextos de *A ideologia alemã*:

É certo que as classes são condicionadas e condicionantes da forma pela qual a sociedade produz: “A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento” (Ibid., p. 31). Ou seja, confirmando aquilo que dizíamos a respeito da oposição entre cidade e campo, as classes que surgem nos ambientes urbano e rural são resultado da divisão do trabalho e de toda a estrutura da produção existente; exceto pelo fato de que elas também condicionam a estrutura dessa produção. Dessa forma, podemos compreender que há algo no qual as classes podem influenciar, por meio de sua organização e por meio da influência que exercem nos elementos da produção. Por outro lado, há nas classes algo de involuntário que lhes é imposto: “a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidas a ela” (Ibid., p. 63). Como já pudemos

comentar, a subsunção dos indivíduos a uma lógica de trabalho no campo e na cidade está além do controle deles, fato que lhes afeta toda a sociabilidade.

Em consonância com o que dizíamos, a classe constitui a sociabilidade comum herdada pelos indivíduos da divisão do trabalho, que influencia toda sua vivência e a limitação do desenvolvimento de suas capacidades dentro dela. Ou seja, a classe se coloca, em parte, como condicionante da individualidade do seu integrante, uma vida enquanto integrante de classe, sem negar a ele também uma vida pessoal coexistente. O rascunho que nos deixa saber isso não tem um endereçamento ou um contexto claro:

Mas no decorrer do desenvolvimento histórico, e justamente devido à inevitável autonomização das relações sociais no interior da divisão do trabalho, surge uma divisão na vida de cada indivíduo, na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes. (Não se deve entender isso como se, por exemplo, o rentista, o capitalista etc. deixassem de ser pessoas, mas sim no sentido de que sua personalidade é condicionada e determinada por relações de classe bem definidas; e a diferença torna-se evidente apenas na oposição a uma outra classe e, para os próprios indivíduos, somente quando entram em bancarrota) (Ibid., p. 64-65).

Somando-se a outras contradições da sociedade atual com as quais Marx já lidou anteriormente – por exemplo, público-privado, *citoyen-bourgeois* – (Cf. MARX, 2010b), aqui há uma vida pessoal defrontada com uma vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes. Percebe-se que essa última vida está sempre expressa quando surge a necessidade de se opor a uma outra classe para defender seus próprios interesses, emergindo enquanto afinidade própria entre indivíduos de sociabilidade comum. Do contrário, o reconhecimento dos indivíduos de mesma classe é marcado pela indiferença e pelas relações de concorrência implícita entre eles. Mais claramente, a associação dos indivíduos enquanto classe sempre pressupõe a reiteração de seus interesses comuns em relação de oposição com os de outra classe, decerto que aí se leva em frente a sistêmica oposição dos indivíduos e a divisão do trabalho que lhe dá base.

Historicamente, enquanto associação dada pela divisão do trabalho, a dinâmica de classes sempre se deu na associação de indivíduos a partir de seus interesses comuns. Todos os levantes revolucionários que vieram até então tinham como objetivo a deposição da então classe dominante para que a classe revolucionária se colocasse no lugar dela. Ou seja, foram levantes revolucionários que tinham a classe - e, portanto, a atual divisão do trabalho, - como pressuposto a ser conservado. O que provavelmente sempre deu causa a esses intentos revolucionários baseados na simples troca de domínio foi as então limitadas condições de produção, para as quais a revolução exigiria continuamente uma classe produtora subjugada. A conclusão, então,

é clara: se livrar de uma dinâmica de classes só é possível com a libertação da sociedade das limitações produtivas da atual divisão do trabalho e da propriedade privada.

Dessa forma, para Marx e Engels, a participação desses indivíduos na revolução comunista não tem o caráter de uma participação enquanto classe, mas sim enquanto indivíduos. Tendo o objetivo comum de despojar toda a sociedade da atual dinâmica de produção na qual se baseiam as classes, os indivíduos se associam para retomar o controle das forças produtivas e para restaurar seu livre desenvolvimento humano. O que é curioso aqui, porém, é que, para nossos autores, esses agentes revolucionários são certos – a saber, são os trabalhadores urbanos. Encontramos isso nesse rascunho, sem contexto ou endereçamento claro:

De toda a exposição anterior resulta que a relação coletiva em que entraram os indivíduos de uma classe e que era condicionada por seus interesses comuns diante de um terceiro foi sempre uma coletividade à qual os indivíduos pertenciam apenas como indivíduos médios, somente enquanto viviam nas condições de existência de sua classe; uma relação na qual participavam não como indivíduos, mas como membros de uma classe. Ao contrário, com a coletividade dos proletários revolucionários, que tomam sob seu controle suas condições de existência e as de todos os membros da sociedade, dá-se exatamente o inverso: nela os indivíduos participam como indivíduos. É precisamente essa associação de indivíduos (atendendo, naturalmente, ao pressuposto de que existam as atuais forças produtivas desenvolvidas) que coloca sob seu controle as condições do livre desenvolvimento e do movimento dos indivíduos – condições que, até agora, estavam entregues ao acaso e haviam se autonomizado em relação aos indivíduos singulares justamente por meio de sua separação como indivíduos, por sua união necessária dada com a divisão do trabalho e por meio de sua separação transformada num vínculo que lhes é alheio. (MARX; ENGELS, 2011, p. 66-67).

O surgimento das classes tem uma ligação direta com a produção da vida humana baseada na divisão do trabalho. Enquanto forma limitada de produção e que subjugava os indivíduos a uma lógica que lhes é alheia, também produz sociabilidades típicas dos ramos e dos ambientes aos quais esses indivíduos foram destinados. Campo e cidade, assim, se mostram em oposição tanto quanto os indivíduos que neles são alocados e que formam grandes massas em funções comuns. É correto dizer que a afinidade entre eles serve, a cada momento, para conscientizá-los da situação comum que vivem dentro do regime de produção, provocando-lhes a associação quando é de seu interesse constituir uma força unificada. Porém, o movimento que revoluciona os fundamentos da sociedade e que elimina a dinâmica de classes é um que se coloca no limite da existência das próprias classes, onde os indivíduos optam por se desfazer da identidade comum que lhes foi dada pela divisão do trabalho, colocando-se, assim, como indivíduos voluntariamente associados. Naturalmente, para que tal intento se mostre vitorioso é necessário o desenvolvimento de certas condições materiais – que nada mais são do que o desenvolvimento das forças produtivas e dessa classe revolucionária.

A razão pela qual Marx e Engels acreditem que sejam, especificamente, os proletários urbanos àqueles destinados a fazer a revolução será melhor explorada no próximo título. Por ora, limitamo-nos à constatação de que a dinâmica de classes e a oposição entre cidade e campo têm em comum a sua condição de existência: a atual divisão do trabalho. Assim, são faces opostas da mesma moeda o trabalhador urbano e o trabalhador rural, de forma que a coletividade desses trabalhadores forme uma classe que objetiva a defesa de interesses comuns defrontados com os de outras classes. Essa associação de indivíduos, quando não objetiva o fim da oposição entre eles, só tem a ressaltar a limitação da atual forma produtiva, bem como a reiterar a própria divisão do trabalho que dá base a essa oposição. Mas é igualmente no aprofundar destas duas dinâmicas – a de classe e da oposição entre cidade e campo – que se desenvolvem as condições produtivas que possibilitam a superação do atual quadro, de tal forma que a revolução tem como pressuposto um elevado grau de desenvolvimento das dinâmicas de classe e da oposição campo-cidade.

3) No gancho das considerações dos autores a respeito da revolução comunista, passaremos aos comentários a respeito do livre desenvolvimento humano. Assim comparam os autores o trabalho na sociedade atual e na sociedade pós-revolucionária:

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico⁸⁸, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. (Ibid., p. 37-38).

As afirmações acima são parte do rascunho ao artigo-resposta a Bruno Bauer. Nelas, vê-se que a sociedade que vive sob a divisão do trabalho tem como marca o campo de atividade fixo aos indivíduos, no qual eles permanecem para não perderem seus meios de vida. Assim sendo, o desenvolvimento de suas capacidades individuais vai sendo direcionado e limitado por suas ocupações na divisão do trabalho. No exemplo, a atividade de caça, pesca, pastoreio e crítica são todas excludentes, de tal forma que, ainda que contra sua vontade, o indivíduo tenha que se dedicar exclusivamente àquela que lhe cabe. Por outro lado, na sociedade comunista –

⁸⁸ Por Crítico crítico nossos autores se referem aos editores e escritores do jornal berlinense *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Jornal Literário Geral], que era editado por Bruno Bauer entre 1843 e 1844. O ponto de vista da crítica crítica foi objeto do livro em coautoria de Marx e Engels *A sagrada família*, cujo subtítulo sarcástico é *Crítica da crítica crítica*.

aquela na qual a divisão do trabalho foi superada -, o indivíduo encontra a possibilidade de se aperfeiçoar em todos os ramos que lhe agradam, podendo exercer tantas atividades quantas lhe convierem, sem jamais se deixar definir e fixar por qualquer uma delas. O que lhe dá essa liberdade na sociedade comunista é a regulação da produção geral pela própria sociedade, ao passo que na divisão do trabalho atual a produção escapa ao controle dos indivíduos – sendo regulada por uma força estranha a eles: a propriedade privada. Logo, diferentemente da sociedade atual, a sociedade comunista descrita por Marx e Engels recupera para os indivíduos o controle de suas forças produtivas para que façam delas um uso consciente, tarefa que na atual divisão do trabalho se mostra impossível.

Nesse sentido, como já pudemos comentar, Lefebvre parece identificar acertadamente que, para Marx e Engels, as comunidades pós-revolucionárias, “libertadas de todas as limitações passadas dos modos de vida comunitários, controlam essas forças produtivas (restituindo-as assim ao *uso*)” (LEFEBVRE, 2001, p. 72). Enquanto sociabilidade que permite aos indivíduos seu livre desenvolvimento, a sociedade que superou a divisão do trabalho deixa no passado sua incapacidade de regular a produção, tornando as forças produtivas acessíveis aos indivíduos associados. O que está em questão, porém, é a certeza do autor francês de que isso só ocorre “num quadro urbano, ele próprio liberto das limitações e referências inerentes ao que foi a ‘cidade’” (Idem). Ao que parece, para Marx e Engels, essas forças não se ligam ao urbano ou ao rural, mas sim aos próprios indivíduos produtores, que na divisão do trabalho perdem o controle consciente delas, de forma que são apoderadas pela propriedade privada: “de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados” (MARX; ENGELS, 2011, p. 72). Logo, não temos razão para crer que a realização dessas forças produtivas restituídas aos indivíduos depende de um quadro urbano, mas da própria organização deles na produção, no objetivo comum de restaurarem para si o livre desenvolvimento humano.

Na oposição que é objeto do nosso estudo, a limitação ao livre desenvolvimento humano está explícita. É o que nos mostra essa passagem do rascunho contra Stirner:

[A oposição entre cidade e campo] é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. (Ibid., p. 52).

Ou seja, trata-se de uma lógica de trabalho que domestica os indivíduos ao local que lhes é destinado. A figura do “animal urbano” e “animal rural”, aqui, ilustra isso ao sugerir o

abandono por parte dos indivíduos das diversas capacidades desenvolvidas pelo gênero humano, das quais eles ficam alheios pela necessidade de garantir seus meios de vida. O trabalhador urbano desenvolve suas capacidades de forma circunscrita às habilidades a ele requeridas pelo seu cargo nas cidades, ao passo que o trabalhador rural faz o mesmo na circunscrição de seu trabalho no campo. Isso só tem a revelar que suas capacidades e habilidades estão sempre limitadas pela função que desempenham, havendo uma liberdade extremamente relativa sobre a quais outras eles podem se dedicar.

A superação da divisão do trabalho e da oposição entre cidade e campo pela sociedade comunista, assim, fica ainda mais carregada de sentido quando compreendemos que elas tratam do livre desenvolvimento das capacidades humanas, que ao longo de toda história esteve limitado e aprisionado pela subsunção dos indivíduos a uma lógica de produção que não podem controlar e que independe da vontade deles. Em uma outra passagem, Marx e Engels expressam isso no sentido de uma recuperação da comunidade. Entendendo que a união dos indivíduos na atual divisão do trabalho se dá em uma comunidade ilusória ou aparente - na qual os indivíduos se unem em dependência recíproca -, frente a ela existe a afirmação de uma comunidade real com a superação da divisão do trabalho - na qual a união dos indivíduos é o que permite seu livre desenvolvimento e sua liberdade pessoal. Isso é encontrado no seguinte rascunho, sem endereçamento ou contexto claro:

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças reificadas não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho. Isso não é possível sem a comunidade⁸⁹. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível. Nos sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no Estado etc., a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, em que se associaram até agora os indivíduos, sempre se autonomizou em relação a eles e, ao mesmo tempo, porque era uma associação de uma classe contra outra classe, era, para a classe dominada, não apenas uma comunidade totalmente ilusória, como também um novo entrave. Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio da associação. (Ibid., p. 64).

Frente a seus interlocutores, Marx e Engels marcam posição de que a superação da divisão do trabalho não se pode dar por mero ato de consciência, mas sim por um movimento prático que volta a subsumir as forças reificadas dos indivíduos ao controle deles. Para isso, é necessária a associação dos indivíduos na comunidade, por meio da qual se torna possível que os indivíduos tenham liberdade. Ou seja, a liberdade pessoal e o livre desenvolvimento humano

⁸⁹ Aqui há uma anotação lateral do manuscrito dizendo: “e sem o livre desenvolvimento dos indivíduos que ela implica”. (Ver nota 81).

estão diretamente ligados a uma regulação social da produção. Nessa associação dos indivíduos, diferentemente da classe - que é uma união ocasionada pela necessidade de se defender de outra classe -, eles participam voluntariamente de um vínculo real gerado pela produção. Ou seja, a primeira condição da comunidade real é a superação da atual divisão do trabalho, bem como da oposição cidade-campo, portanto:

A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas) (Ibid., p. 52).

Concluimos que a oposição entre cidade e campo, enquanto expressão da atual divisão do trabalho, traz severa limitação ao livre desenvolvimento das capacidades humanas, domesticando e subjugando os homens à lógica de trabalho da propriedade privada. “Como qualquer um pode constatar à primeira vista”, Marx e Engels não enxergam a superação desse quadro apenas por um ato de vontade, mas sim por uma intervenção prática que supera a divisão do trabalho.

5.4 A “revolução urbana” de Marx e Engels

“No dia em que o morro descer e não for carnaval
 não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral
 e cada uma ala da escola será uma quadrilha
 a evolução já vai ser de guerrilha
 e a alegoria um tremendo arsenal
 o tema do enredo vai ser a cidade partida
 no dia em que o couro comer na avenida
 se o morro descer e não for carnaval”

Wilson das Neves e Paulo César Pinheiro

Ao longo de todo o trabalho temos anunciado a posição que é constantemente reafirmada nas obras de Marx e Engels: a saber, a de que é necessário superar a oposição entre cidade e campo. Em *A ideologia alemã*, por exemplo, é dito que essa superação “é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas)” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). A partir do que já podemos depreender da passagem, sabemos que a oposição entre o urbano e o rural expressa a subsunção dos indivíduos à uma divisão do trabalho a eles imposta; imposição essa que lhes limita o desenvolvimento de suas capacidades humanas – “é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos,

outros em limitados animais rurais” (Idem). A partir de certos pressupostos materiais, então, os indivíduos podem recuperar seu livre desenvolvimento humano com a superação da divisão do trabalho baseada na propriedade privada – “a oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada” (Idem) –; sendo estes pressupostos o desenvolvimento das forças produtivas ao nível que se torne possível essa superação.

O que nos resta esclarecer é: o que isso significa, na prática?

Embora os autores não tenham dito isso de forma contundente, temos razões o bastante para crer que se trata da *revolução comunista*. Uma vez que a oposição da qual falamos é expressão da divisão do trabalho e da propriedade privada, a conclusão natural é a que a superação dos dois últimos seja idêntica à superação daquela primeira. Portanto, defendemos que a oposição entre cidade e campo é uma sociabilidade típica de uma forma de produzir baseada na divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, a divisão no ato produtivo entre atividade e pensamento, cujo produto é a propriedade privada; de tal maneira que a superação dessa forma produtiva faz ruir a oposição do urbano frente ao rural. Tentaremos esclarecer o porquê de acreditarmos que essa posição se sustente no texto marx-engelsiano, bem como a partir dele delinear certas nuances dessa superação.

Em um dos rascunhos de 1845-1847, sem contexto claro, direcionado a Bruno Bauer e a Max Stirner, nossos autores fazem a ligação entre superação da propriedade privada e revolução comunista:

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardid do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*. Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado de coisas existente da sociedade por obra da revolução comunista (de que trataremos mais à frente) e com a superação da propriedade privada, superação esta que é idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial. (Ibid., p. 40-41).

O que é possível compreender do debate com seus interlocutores, Marx e Engels estão, nesses escritos, tentando esclarecer que há uma atividade histórico-mundial cada vez mais desenvolvida, resultado da atividade de gerações de homens ao longo da história, explorando os materiais, os capitais e as forças de produção a eles transmitidas pelas gerações anteriores (Idem). A importância dessas afirmações estarem direcionadas a Bauer e a Stirner está em que essa história mundial não é obra de um “mero ato abstrato da ‘autoconsciência’, do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que

anda e para, come, bebe e veste” (Idem). Dessa forma, nossos autores ressaltam a atividade humana na produção enquanto geradora de uma “história mundial”, ou seja, que o desenvolvimento incessante da produção possibilitou a superação da localidade, gerando uma ação recíproca mundial dos indivíduos na divisão do trabalho. A passagem revela que a associação dos indivíduos na produção até aqui só aprofundou uma dinâmica de submissão da parte deles a um poder que lhes é estranho e que se revela cada vez maior – se apresentando como *mercado mundial*. Somente com a revolução comunista eles encontram a possibilidade de ver esse poder estranho dissolvido e de conquistar sua liberdade. A respeito da revolução, eles são enfáticos: ela é idêntica à superação da propriedade privada.

Compreendemos que a revolução comunista, assim, se identifica com a superação de toda uma forma produtiva que subjuga os indivíduos a um poder que lhes é estranho e que lhes obstaculiza a liberdade. Em outros contextos deste trabalho, pudemos ressaltar o quanto esses efeitos à sociabilidade – que se pretende revolucionar - são efeitos típicos da divisão do trabalho, que se expressam também na relação entre cidade e campo: vimos nos rascunhos contra Stirner que a oposição entre cidade e campo “é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta” (Ibid., p. 52), que provoca a formação de “limitados animais urbanos” frente a “limitados animais rurais”, bem como sabemos que o poder estranho sobre os indivíduos tem relação com o trabalho e com a propriedade privada: “o trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada” (Idem). A divisão do trabalho, porém, não estava explicitamente mencionada na passagem há pouco trazida. Somente mais adiante nestes rascunhos contra Bauer e Stirner que teremos a confirmação de que se trata dela:

... que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* [*beseitigt*] e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes. (Ibid., p. 42).

Portanto, a revolução defendida por eles se volta contra a *forma* da atividade dos homens na produção, não instaurando uma nova distribuição dessa atividade, mas sim eliminando o trabalho até então existente. Para além da divisão do trabalho e da propriedade privada, é revolução que supera também a sociabilidade que delas decorre: a oposição entre os indivíduos e o domínio de classes, expressão prática da forma de produzir superada, são superados juntamente com elas.

A razão que temos para identificar a revolução com a superação da oposição entre cidade e campo, logo, está em que a primeira se volta justamente contra os fundamentos da segunda. Enquanto expressão da divisão do trabalho, a oposição entre cidade e campo é a divisão da população em duas grandes classes – no campo e na cidade -, baseadas diretamente na divisão do trabalho e dos instrumentos de produção. Além disso, a oposição da qual tratamos é a expressão mais crassa da subsunção dos indivíduos à divisão do trabalho, que lhes limita o livre desenvolvimento e que tem o trabalho como um poder estranho sobre os indivíduos. A divisão do trabalho está expressa na separação entre cidade e campo na separação entre atividade e pensamento no ato produtivo, separação essa que se baseia na disposição a alguns indivíduos da força de trabalho alheia. Assim sendo, é oposição que “só pode existir no interior da propriedade privada” (Ibid., p. 52). Uma vez que a revolução se volta contra a divisão do trabalho atual e contra a propriedade privada, só se pode esperar dela a fundação de uma sociedade nova, que se liberta dessa forma de produzir juntamente com as limitações a ela inerentes – a oposição entre cidade e campo, dentre elas.

Temos razões para crer que essa conclusão é coerente com as exposições desenvolvidas em todos os manuscritos de 1845-1847 que compartilham da mesma malha categorial e que têm o mesmo fundamento expositivo – a saber, a sociedade civil-burguesa como fundamento de toda a história, vislumbrada a partir do desenvolvimento do processo real de produção a partir da produção material da vida imediata (Ibid., p. 42).

Há, porém, um rascunho polêmico que vale ser trazido. Ele é extremamente curto – não há um início e nem um fim claro -, bem como é difícil compreender seu contexto e malha categorial - pois parecem se diferenciar dos demais rascunhos. Nele há algo que parece ser contrário ao que há pouco anunciamos, de forma que teríamos fundamento para crer que a superação da oposição entre cidade e campo e a revolução não coincidem, mas que a primeira é condição para a segunda. O rascunho completo é este:

Construção de casas. É evidente que entre os selvagens cada família tem sua própria caverna ou cabana, assim como entre os nômades cada família tem uma tenda separada. Essa economia doméstica separada [*getrennte Hauswirtschaft*] torna-se ainda mais necessária com o subsequente desenvolvimento da propriedade privada. Entre os povos agricultores, a economia doméstica coletiva [*gemeinsamen Hauswirtschaft*] é tão impossível quanto o cultivo coletivo do solo. A construção de cidades foi um grande progresso. Porém, em todos os períodos anteriores era impossível a superação da economia separada – economia que é inseparável da superação da propriedade privada -, pois não havia condições materiais para isso. O estabelecimento de uma economia doméstica coletiva pressupõe o desenvolvimento da maquinaria, da utilização das forças naturais e de muitas outras forças produtivas – por exemplo, canalizações de água, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc., superação [da oposição] entre cidade e campo. Sem essas condições, a economia coletiva não seria mais, por si só, uma força de produção nova, careceria de toda base

material, repousaria sobre um fundamento meramente teórico, isto é, seria um simples capricho e levaria apenas a uma economia monacal.

O que era possível mostra-se na aglutinação em cidades e na construção de prédios comuns para determinados fins particulares (prisões, casernas etc.). Que a superação da economia separada não pode ser separada da superação da família é algo por si mesmo evidente. (Ibid., p. 62).

Elementos incomuns ao restante de *A ideologia alemã*, temos aqui os termos economia doméstica separada [*getrennte*] e economia doméstica comum [*gemeinsamen*]⁹⁰. Enquanto a economia doméstica separada parece indicar uma forma de produção que teve início ainda na organização tribal e que é baseada na propriedade privada, a economia doméstica comum parece ser uma forma de produção já desfeita dessa última. O que o rascunho parece indicar é que não é possível passar de uma para outra sem certas condições e pressupostos materiais: “desenvolvimento da maquinaria, da utilização de forças naturais e de muitas outras forças produtivas – por exemplo, canalizações de água, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc., superação [da oposição] entre cidade e campo”, até mesmo a “superação da família” (Idem). Nesse sentido, pode-se entender a passagem de duas diferentes maneiras: 1) que a superação da oposição entre cidade e campo é, assim como a revolução, condição para a mudança de uma economia separada para uma economia comum, que se realiza no próprio ato revolucionário de intervenção prática na realidade; 2) que a superação da oposição entre cidade e campo não se identifica imediatamente com a revolução, sendo, em verdade, um pressuposto realizado previamente a esta última.

Acreditamos na primeira hipótese, como já argumentamos anteriormente. Além do mais, uma vez sendo a oposição entre cidade e campo a expressão prática da divisão do trabalho atual e da propriedade privada, é difícil imaginar que tal oposição possa ser superada sem que se altere seus fundamentos práticos na produção. Ou seja, não seria possível superar a oposição entre cidade e campo previamente à superação da propriedade privada e da divisão do trabalho. A propriedade, por sua vez, é inerente à economia separada e só poderá ser superada junto a ela, como a própria passagem diz: “... a superação da economia separada – economia que é inseparável da superação da propriedade privada...” (Idem).

Outro fator que nos chama a atenção é que a superação da oposição da qual falamos não apareça aqui de maneira meramente acidental e consequente, mas ela é explicitamente indicada como pressuposto para o estabelecimento de uma economia comum. Do contrário, essa economia “careceria de toda base material”, levando os indivíduos a um estágio menos desenvolvido da produção, uma “economia monacal”. Nesse sentido, a superação da oposição

⁹⁰ Utilizamos a tradução de *gemeinsamen* para “comum”, entendendo ser um pouco mais preciso do que a tradução para “coletiva”, usada pelo tradutor da passagem.

entre cidade e campo se soma a tantos outros elementos e forças produtivas que encontram comunhão em um estágio mais avançado da produção, já desfeito da subjugação dos indivíduos à uma lógica de divisão do trabalho baseada na propriedade privada.

Vale nota de que Lefebvre, nessa passagem, entende o termo “economia doméstica separada” diferentemente de nós: embora Marx e Engels deixem claro que essa economia separada esteja presente desde as organizações selvagens e tribais, Lefebvre entende que “a grande indústria institui a *economia separada*” (LEFEBVRE, 2001, p. 63). Nesse sentido, sua leitura tem a crença de que Marx e Engels falam explicitamente da passagem da sociedade industrial a uma sociedade comunista. Não se há de negar que é somente com a sociedade industrial que se desenvolvem amplamente alguns dos pressupostos revolucionários por eles citados: desenvolvimento da maquinaria, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc.; porém nos parece que os autores tratam de um período histórico muito maior do que esse, e que apenas na sociedade industrial encontremos um ponto de inflexão no qual ela pode vir a ser superada.

Outro aspecto da leitura lefebvriana está em que ela parece concordar com a segunda hipótese que elencamos – a saber, a de que a superação da oposição entre cidade e campo é um pressuposto a ser satisfeito previamente à revolução. A *sociedade urbana* por ele defendida se realiza como finalidade racionalmente posta à industrialização, ou seja, como resultado de um conjunto de atos que subjagam a industrialização ao desenvolvimento da sociedade urbana:

O duplo processo de industrialização e de urbanização perde todo seu sentido se não se concebe a sociedade urbana como objetivo e finalidade da industrialização, se se subordina a vida urbana ao crescimento industrial. Este fornece as condições e os meios da sociedade urbana. Proclame-se a racionalidade industrial como necessária e como suficiente e se estará destruindo o sentido (a orientação, o objetivo) do processo. (...) A sociedade urbana começa sobre as ruínas da cidade antiga e da sua vizinhança agrária. No decorrer dessas mudanças, a relação entre a industrialização e a urbanização se transforma. A cidade deixa de ser o recipiente, o receptáculo passivo dos produtos e da produção. O *centro de decisão*, aquilo da realidade urbana que subsiste e se fortalece na sua deslocação, entra a partir de então para *os meios da produção e para os dispositivos da exploração do trabalho social* por aqueles que detêm a informação, a cultura, os próprios poderes de decisão. Só uma teoria permite utilizar os dados práticos e realizar efetivamente a sociedade urbana. (LEFEBVRE, 2008, p. 137-138).

Assim sendo, a sociedade urbana de Lefebvre começa com o fim da oposição entre cidade e campo – note-se: com o fim da cidade e com o fim do campo -, por meio da aplicação de uma teoria que permite a inversão da relação entre o urbano e o industrial: ao invés do industrial subjugar o urbano, o urbano subjugaria o industrial. Nesse sentido, a reforma urbana lefebvriana, como ele mesmo diz, tem um alcance revolucionário (Ibid., p. 139-140), uma vez que provoca toda uma mudança de direção para a produção da sociedade: de uma racionalidade colocada na própria industrialização, essa racionalidade orienta a produção em direção à vida social renovada dos indivíduos. Vê-se aí que ainda não foi eliminada a propriedade privada e

sua própria lógica de produção, apenas se objetivou “renovar o sentido da atividade produtora” e “destruir a ideologia do consumo”:

Só o proletariado pode investir sua atividade social e política na realização da sociedade urbana. Só ele também pode renovar o sentido da atividade produtora e criadora ao destruir a ideologia do consumo. Ele tem portanto a capacidade de produzir um novo humanismo, diferente do velho humanismo liberal que está terminando sua existência: o humanismo do *homem urbano* para o qual e pelo qual a cidade e sua própria vida cotidiana na cidade se tornam obra, *apropriação*, valor de uso (e não valor de troca) servindo-se de todos os meios da ciência, da arte, da técnica, do domínio sobre a natureza material. (Ibid., p. 139-140).

É notável que onde Marx e Engels sejam extremamente simplórios, deixando claro que a revolução se trata apenas da superação da propriedade privada e da divisão do trabalho (MARX; ENGELS, 2011, p. 40-42), Lefebvre veja a imagem “da revolução total segundo Marx” (LEFEBVRE, 2001, p. 71). Ou seja, o projeto revolucionário que ele enxerga no texto marxiano tem, “ao lado da revolução econômica (planificação orientada para as necessidades sociais) e da revolução política (controle democrático do aparelho estatal, autogestão generalizada) uma revolução cultural permanente” (LEFEBVRE, 2008, p. 140). O sentido da revolução, para Lefebvre, portanto, está muito mais ligado às mudanças da sociabilidade humana do que às condições de produção que se quer ver revolucionadas. O autor francês dá ênfase às mudanças na ideologia do consumo, do humanismo do homem urbano, do espaço urbano como valor de uso, ao passo que a mudança prática da forma de produção aparece como resultado disso. Note-se, primeiro modifica-se a vida social profundamente, e depois sim tem-se a era do socialismo: “Só se a classe operária e seus mandatários políticos se encarregarem da planificação é que será possível modificar profundamente a vida social e abrir uma segunda era: a era do socialismo nos países neo-capitalistas” (Ibid., p. 139). Por conseguinte, a superação da oposição entre cidade e campo, para ele, modifica a vida social previamente à concretização da sociedade pós-revolucionária.

Em Marx e Engels o movimento revolucionário parece ocorrer na ordem inversa à de Lefebvre – a saber, que primeiro se modifica as relações da produção, depois a consciência dos homens e a sociedade.

... que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade. (MARX; ENGELS, 2011, p. 42).

Nesse sentido, a revolução é o que desperta massivamente nos homens uma “consciência comunista” e permite o desembaraço da sociedade atual de seus próprios elementos constitutivos. É apenas na intervenção prática revolucionária, portanto, que os

homens efetivamente mudam sua sociabilidade, pois, nesse processo, alteram-se os elementos que sustentam essa sociabilidade. Assim, a oposição entre cidade e campo, bem como toda a sociabilidade decorrente dessa oposição, poderiam ser superadas junto com a propriedade privada e a atual divisão do trabalho.

Há ainda outro elemento da leitura lefebvriana que merece questionamento: Lefebvre considera que a superação da qual falamos é indicada no texto marx-engelsiano como um “fim da cidade” (LEFEBVRE, 2001, p. 63), situando-se a sociedade urbana aí em um “quadro urbano, ele próprio liberto das limitações e referências inerentes ao que foi a ‘cidade’” (Ibid., p. 72); ou, em outro contexto, “a sociedade urbana começa sobre as ruínas da cidade antiga e da sua vizinhança agrária” (LEFEBVRE, 2008, p. 137). O que foi afirmado pelo autor francês, portanto, é que a sociedade urbana é erigida sobre um espaço renovado, que não se identifica mais nem com o campo nem com a cidade, mas que extrai o seu sentido do “urbano”. Voltando a Marx e Engels, nos perguntamos: afinal, trata-se da superação da oposição entre cidade e campo, ou é da superação da cidade e do campo?

É preciso deixar claro que Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, falam apenas em superação da oposição entre cidade e campo: “a superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52); “uma economia doméstica pressupõe o desenvolvimento da maquinaria, da utilização das forças naturais e de muitas outras forças produtivas – por exemplo, canalizações de água, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc., superação [da oposição] entre cidade e campo” (Ibid., p. 62). Logo, o que está sendo superado é uma condição de oposição gerada pela disposição dos indivíduos e dos meios produtivos em diferentes ramos de atividade exclusivos. Essa disposição, prontamente a divisão do trabalho, é quem originaria toda uma massa de indivíduos divididos entre o campo e a cidade, colocados em oposição não apenas em suas atividades, mas também nos seus interesses individuais, vivências e capacidades humanas desenvolvidas. Assim, a superação da divisão do trabalho, operada pela revolução, acaba com um quadro opositor sistêmico colocado na sociedade: a cisão entre atividade e pensamento no ato produtivo reflete, de fato, uma cisão na vida dos indivíduos que se manifesta em diferentes esferas e de diversas maneiras (Cf. COTRIM, 2007). O que sobra do processo revolucionário não são indivíduos subsumidos à divisão do trabalho, no campo e na cidade, cujo vínculo com os outros indivíduos se dá apenas por relações monetárias e no quadro comum de subsunção; mas, sim, a união desses indivíduos na comunidade, um laço real no qual os indivíduos obtêm sua liberdade e o desenvolvimento de suas faculdades humanas: “é somente na comunidade [com outros que

cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal se torna possível” (MARX; ENGELS, 2011, p. 64).

Nossos autores não vão além na definição do quadro urbano-rural da sociedade pós-revolucionária, de tal forma que não temos motivos nem a favor e nem contra à hipótese de uma superação da cidade conjunta a uma superação do campo. O que Marx e Engels indicaram é apenas a necessidade de superação de um quadro opositor dado pela divisão do trabalho. A partir disso, com os homens libertos da sua subjugação na produção, eles têm a liberdade de conjuntamente gerirem o ato produtivo e o espaço onde ele ocorre como bem os convier, bem como de desenvolver livremente suas capacidades humanas.

Uma última questão polêmica a ser respondida a respeito da revolução e da superação da oposição cidade-campo está sobre a crença de Marx e Engels de que o movimento comunista partirá necessariamente da cidade – “de qualquer modo, um movimento comunista jamais poderá partir do campo, mas partirá sempre das cidades apenas” (Ibid., p. 342) -: por que eles acreditam nisso?

A resposta a essa questão tem vários meandros, mas o principal a respeito dela está na sociabilidade típica do proletariado urbano: ele tem uma existência histórico-mundial, ele está totalmente excluído de sua autoatividade, o trabalho é insuportável para ele e ele – ao contrário dos trabalhadores rurais - possui condições de se unir. Vejamos.

Nos rascunhos contra Stirner e Bauer, dizem Marx e Engels:

No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista. (Ibid., p. 41).

Assim sendo, nas cidades surge uma classe que é forçada à mais decidida oposição a todas as outras, que está excluída da sociedade e de todas as suas “vantagens” e que é formada pela maioria dos membros dela. É nessa classe que emana a consciência da necessidade de um revolucionamento radical, que submeterá a si as forças produtivas e que, derrubando a classe dominante, tem condições de se desembaraçar dessa sociedade (Ibid., p. 42). Em um outro rascunho, sem contexto e endereçamento claros, que trata das forças produtivas – do seu desenvolvimento e da apropriação que os indivíduos fizeram dela ao longo da história -, algo parecido com isso é enunciado pelos autores:

Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na

apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades. (Ibid., p. 73).

Aqui temos mais do que uma simples exclusão desses indivíduos da sociedade, com efeito que descobrimos que os proletários estão excluídos de toda autoatividade. Ou seja, os proletários estariam alheios a qualquer escolha a respeito da produção da sua vida material e de tudo que se relaciona com ela. Nossos autores nos revelam, com isso, que é aos proletários que o trabalho na sociedade atual aparece de forma mais crua: ele perde todo o caráter de autoatividade, sendo o único vínculo que esses indivíduos ainda têm com suas próprias forças produtivas e com o resto da sociedade. Logo, a subjugação dessa classe aparece-lhes de forma mais crassa e grotesca. Por isso, é a esses proletários que se apresenta a possibilidade de, revolucionariamente, impor sua autoatividade plena, com os indivíduos se apropriando das forças produtivas e permitindo a eles o desenvolvimento de suas capacidades humanas.

Nesse sentido, diferentemente dos trabalhadores rurais, os proletários são confiados por Marx e Engels como aqueles a quem as condições de sua subjugação à divisão do trabalho aparece de maneira mais clara, bem como aparece-lhes nitidamente a possibilidade de vencer a limitação ao seu desenvolvimento que é por ela colocado. Para eles, também, parece estar clara a necessidade de um revolucionamento que coloque fim na sociedade como um todo para poderem se libertar da sua condição de proletários. Em um outro rascunho pequeno, sem contexto e endereçamento claro, isso aparece comparando os servos fugitivos e os proletários atuais. O rascunho todo é este:

Enquanto os servos fugitivos visavam apenas desenvolver livremente e afirmar suas condições de existência já dadas e, por isso, não ultrapassavam, em última instância, os limites do trabalho livre, os proletários, para afirmar a si mesmos como pessoas, têm de suprassumir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a condição de toda a sociedade anterior, isto é, o trabalho. Eles também se encontram, por isso, em oposição ao Estado, a forma pela qual os indivíduos se deram, até então, uma expressão coletiva, e têm de derrubar o Estado para impor sua personalidade. (Ibid., p. 66).

O que diferencia os servos fugitivos dos feudos e os proletários atuais, além de séculos de diferença, está naquilo que eles pretendem afirmar: enquanto os servos afirmavam apenas suas condições de existência nas próprias condições já dadas pela divisão do trabalho, ao proletário vem a certeza de que a possibilidade de se afirmar como pessoa depende da suprassunção do trabalho. De alguma forma, então, a sociedade atual tem limites muito claros ao desenvolvimento e a afirmação da própria personalidade dos indivíduos, que atinge um caso mais agudo no proletariado.

Porém, não é somente por sua condição de excluídos que os proletários são confiados à posição de revolucionários, mas também por terem diante de si as condições sem as quais esse intento revolucionário é impossível. Como já vimos acima, o proletariado surge em um certo

estágio de desenvolvimento das forças produtivas para as quais a propriedade privada é um empecilho, situação na qual elas alcançam um desenvolvimento apenas unilateral. Ou seja, o proletariado está diante de uma situação na qual a sociedade parece poder superar a forma de produção atual. Para além disso, as condições de trabalho típicas da cidade lhes permitem a união. Outro rascunho pequeno, sem contexto e endereçamento claro, nos revela isso:

A concorrência isola os indivíduos uns dos outros, não apenas os burgueses, mas ainda mais os proletários, apesar de agrega-los. Por isso, transcorre sempre um longo período antes que os indivíduos possam se unir sem contar que, para essa união – quando não for meramente local –, os meios necessários, as grandes cidades industriais e as comunicações acessíveis e rápidas, têm de primeiro ser produzidos pela grande indústria; e, por isso, todo poder organizado em face desses indivíduos que vivem isolados e em relações que diariamente reproduzem o isolamento só pode ser vencido após longas lutas. Exigir o contrário seria o mesmo que exigir que a concorrência não deva existir nessa época histórica determinada ou que os indivíduos devam apagar de suas mentes relações sobre as quais não têm nenhum controle como indivíduos isolados. (Ibid., p. 62).

Ou seja, ainda que a divisão do trabalho provoque a oposição e o isolamento dos indivíduos, ela depende de que eles estejam agregados. As condições de união deles, ainda que na contradição desse isolamento, são dadas pelas grandes cidades industriais e pelas comunicações acessíveis e rápidas. É certo, também, que a própria união deles não se faz senão com muita luta.

A respeito da união dos indivíduos em uma luta, Marx e Engels ressaltam os intentos do campo, que são sempre marcados pela dispersão. Ou seja, além de “o isolamento e a solidão” (Ibid., p. 52) serem marcas típicas do campo, também os autores criticam as rebeliões da Idade Média que partiram de lá, que “foram totalmente malsucedidas devido à dispersão e à conseqüente rudeza dos camponeses” (Ibid., p. 53-54). Vê-se que falta ao campo as condições de união entre os camponeses, razão pela qual nossos autores apostam suas fichas no proletariado urbano.

Até aqui, temos que é o proletariado a classe a quem aparece de forma mais clara as condições de sua subjugação à divisão do trabalho, bem como as da sua exclusão da sociedade e dos frutos dela. Essa classe, totalmente excluída de sua autoatividade e herdeira das forças produtivas e divisão do trabalho mais desenvolvidas, vê a possibilidade de manifestar sua liberdade e seu livre desenvolvimento a partir da fundação de uma nova sociedade, impondo sua autoatividade plena. Para além destas razões, temos também o proletariado como classe revolucionária na medida em que o processo de surgimento dele coincide com um intercâmbio mundial, em que a grande indústria homogeneiza até mesmo as relações de classe. Ou seja, o proletariado tem aí uma existência histórico-mundial. Nos rascunhos contra Stirner, temos que:

A grande indústria, em geral, criou por toda parte as mesmas relações entre as classes da sociedade e suprimiu por meio disso a particularidade das diversas nacionalidades.

E finalmente, enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais à parte, a grande indústria criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta. A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho. (Ibid., p. 60-61).

Assim compreendemos que a grande indústria, pela primeira vez, expressa em todas as nações uma mesma estrutura social, na qual há sempre uma classe dominada – que representa a maioria dos membros da sociedade – que tem um mesmo interesse. Este último não é outro senão impor sua autoatividade plena, conferindo uma existência histórico-mundial aos indivíduos que, associados na produção, não dependem mais do trabalho para garantir seus meios de vida. A essa classe dominada já aparece a certeza da possibilidade de se fundar revolucionariamente uma nova sociedade, pois já percebe o desenvolvimento das forças produtivas, de tal maneira que é uma classe que está “livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta”. Em uma anotação lateral⁹¹ no rascunho contra Bauer e Feuerbach, temos que:

Além disso, a massa dos *simples* trabalhadores – força de trabalho massiva, excluída do capital ou de qualquer outra satisfação limitada – pressupõe o *mercado mundial* e também a perda, não mais temporária e devida à concorrência, desse próprio trabalho enquanto uma fonte segura de vida. O proletariado [pressupõe, portanto, a história universal como existência prática]⁹² só pode, portanto, existir *histórico-mundialmente*, assim como o comunismo; sua ação só pode se dar como existência “histórico-mundial”; existência histórico-mundial dos indivíduos, ou seja, existência dos indivíduos diretamente vinculada à história mundial. (Ibid., p. 39, nota de rodapé).

O proletariado, assim, tem uma espécie de certeza prévia e pressuposta na existência prática dessa história universal da qual tratam os autores. Se pensam dessa maneira, isso se deve ao fato de que essa existência prática se apresenta a eles como potência, como possibilidade prática, apenas condicionada e impedida pela necessidade de revolucionamento na sociedade. Mais claramente, é para eles claramente observável, a olho nu, que o mundo já possui forças produtivas suficientemente desenvolvidas para que uma existência histórico-mundial da produção seja colocada em prática, deixando os indivíduos associados em total controle delas.

Vale nota de que, ao longo de suas vidas, a concepção dos autores a respeito do proletariado como agente revolucionário ainda mudará. Exemplo claro disso é a troca de cartas de Marx com a revolucionária russa Vera Zassulich, em 1881, para quem ele afirma sua crença na possibilidade revolucionária que partiria da comuna agrária russa – portanto, do campo (Cf.

⁹¹ Ver nota 81.

⁹² O conteúdo dentro dos colchetes comumente é suprimido do manuscrito nas publicações de *A ideologia alemã*. Ainda que a presença dele provoque um efeito estranho à frase, preferimos mantê-lo, pois assim é este rascunho e porque ele reforça a ideia de que o proletariado tem uma certeza prévia e pressuposta a respeito dessa história universal.

MARX; ENGELS, 2020, p. 349)⁹³. Os trechos de *A ideologia alemã* a respeito da revolução, quase todos, são rascunhos minúsculos ou pedaços de discussões maiores. Em quase todos eles o que está ressaltado não é a revolução em si, mas a explicitação de desenvolvimentos práticos da produção que são necessários e verdadeiros determinantes da atividade humana, sendo a revolução igualmente um pressuposto prático e necessário que dela se desenrola. Ou seja, não se está colocando certezas contundentes a respeito da revolução e do futuro – ou, nas palavras de Bukharin, se fazendo um instrumento do pensamento e do conhecimento humano graças ao qual “o proletariado consegue se guiar no meio dos mais complicados problemas da vida social e da luta de classe” e por meio do qual o proletariado previu “a Revolução, a ditadura do proletariado, e a linha de conduta dos partidos” (BUKHARIN, s/d, p. 14/15). Os rascunhos, são, de fato, tentativas de desenvolvimentos – parte do auto esclarecimento dos autores – nos quais eles tentam extrair verdades a partir de um estudo concreto da realidade. O que se quer dizer, portanto, é que são experimentos de coisas que os autores tentaram expressar a partir das próprias condições de produção da vida humana que eles trouxeram nos manuscritos. O caráter experimental não lhes tira a validade e nem a necessidade de reflexão crítica a respeito. Talvez lhes tire o caráter de verdade universal – mas isso é algo que eles nunca tiveram, apenas lhes foi dado pelos comentadores do século XX.

Concluindo, temos nossas razões para crer que o fim da oposição entre cidade e campo se identificará com a *revolução comunista* da qual os autores falam: a revolução se volta contra a propriedade privada e a divisão do trabalho, das quais a oposição cidade-campo é expressão máxima. Além disso, só temos a certeza de que a superação desse quadro opositor tem ligação com as relações de trabalho, de tal forma que essa superação diga respeito ao início de uma produção gerida pelos indivíduos associados, não mais contrapostos em suas vivências fixadas no urbano e no rural; se a forma da cidade e do campo sejam aí superadas, é algo que Marx e Engels não nos deixam argumentos nem a favor nem contra. Por fim, em *A ideologia alemã* temos a imagem de uma revolução comunista que nasce na cidade, essa “revolução urbana” de Marx e Engels se diferencia da de Lefebvre na medida em que ela não tem como objetivo primeiro a transformação do espaço da cidade (Cf. LEFEBVRE, 2001), mas sim a superação da propriedade privada e da divisão do trabalho operada pelo proletariado urbano. A razão para que os autores alemães apostem suas fichas neste último está na sociabilidade típica dele, como

⁹³ “... o estudo especial que fiz dessa questão, para o qual busquei os materiais em suas fontes originais, convenceu-me de que essa comuna é a alavanca da regeneração social da Rússia; mas, para que ela possa funcionar como tal, seria necessário, primeiramente, eliminar as influências deletérias que a assaltam por todos os lados e então assegurar-lhe as condições normais de um desenvolvimento espontâneo”.

classe que tem condições de se unir e de se realizar pessoalmente apenas com a fundação de uma nova sociedade.

6. CONCLUSÃO

Deixamos claro desde o início que partíamos de pressupostos diferentes: tentamos retirar do texto a integridade que os publicadores do início do século XX lhe deram, bem como nos propusemos a questionar seu estatuto e o pressuposto temático do “materialismo histórico-dialético”. Na medida em que foi possível, tentamos realizar esses propósitos da maneira mais satisfatória. O fato é que a escolha, suficientemente fundamentada, levou-nos a conclusões igualmente diferentes: 1) o texto perde o caráter de “lineamentos fundamentais” a alguma ciência à parte, ganhando um novo e coerente contexto conceitual – a saber, o arremate das posições neo-hegelianas e a conclusão do redirecionamento das concepções filosóficas dos autores; 2) o texto perde o caráter de aplicação de certos princípios racionais ao estudo da sociedade e de seus fenômenos, recuperando os contornos que lhe são típicos – a saber, de que o estudo da sociedade civil-burguesa se faz caso a caso, no olhar atento às condições estruturais e limitantes da sua organização na produção da vida material imediata, negando que ela possa ser entendida ou alterada por quaisquer conceitos prévios na consciência; 3) o texto perde a dimensão prática de um “manual revolucionário”, revelando seu propósito secreto e experimental de esboçar algumas análises partindo diretamente da organização da sociedade na produção, cuja validade e alcance universal são completamente questionáveis, embora em alguns momentos revele características visceralmente estruturais da sociedade civil-burguesa.

A análise imanente dos textos de Marx e Engels não se cumpriu de maneira a distanciar-nos dos autores alemães – cujo contexto claro mostrou-os preocupados em “acertar contas” com a filosofia pós-hegeliana, ao invés de esboçar os fundamentos do “materialismo histórico-dialético” -, pelo contrário, pudemos por meio dela compreender as questões que atravessavam suas curiosidades, conhecendo adequadamente alguns dos seus primeiros esforços na direção de uma anatomia da sociedade civil-burguesa – objetivo que perseguirão, especialmente Marx, até o fim de suas vidas. Uma vez entendendo que esta anatomia era buscada por eles desde 1843 (CF. MACIEL, 2021), encontramos nos manuscritos de 1845-1847 uma exposição dela que já apresenta as categorias tomadas da filosofia e da economia política como as categorias da produção e da reprodução da vida humana (Cf. LUKÁCS, 2012, 284-285). Se isso nos afasta de uma interpretação na qual os autores apareceriam como fundadores de uma teoria social ou de diversos princípios para o estudo do real, afasta-nos também de uma imagem irreal tanto deles quanto de suas obras, segundo a qual eles seriam referências à frente de seu tempo, profetizadoras dos princípios e caminhos revolucionários. A análise que fizemos, digamos assim, dá ar fresco a esses Marx e Engels de Delfos, deixando claro aquilo que os tornam autores

destacadamente distintos: um conhecimento descompartmentado, utilizado na busca de uma representação fiel do real, ou seja, em captar o caráter autoconstituído do real fundamentado na atividade humana pela satisfação de suas necessidades incontornáveis – elementos esses que estão previamente fora da cabeça dos autores, apenas por eles apreendidos e representados idealmente como retrato fidedigno. De maneira clara: nunca foi objetivo dos autores trazer fundamento lógico ao transcorrer histórico e ao seu estudo, mas sim mobilizar categorias para compreendê-lo em sua própria entificação, apontando-lhe os limites e condições à sociabilidade humana. É essa a posição intelectual dos autores que é incômoda e revolucionária frente à ciência burguesa.

A oposição entre cidade e campo, assim, também nos aparece desfeita de qualquer itinerário histórico previsível – prévia e teleologicamente: longe de qualquer tipo de filosofia da história (Cf. LEFEBVRE, 2001), a oposição entre cidade e campo aparece como expressão da divisão do trabalho na sociedade civil-burguesa. Esta última, cuja anatomia é perseguida pelos autores desde os grupamentos tribais (embora essa sociedade tribal ainda não contemple bem o sentido de “burguesa”), se mostrou ao longo de toda a história limitada pelas condições até então desenvolvidas e por ela encontradas na produção de sua vida material. A divisão do trabalho, assim, é elemento reforçador da propriedade privada como relação social constituída, cuja superação depende de certos pressupostos materiais – o desenvolvimento das forças produtivas. Ou seja, a oposição entre cidade e campo entifica nos espaços urbano e rural as características sociais típicas da divisão do trabalho: a oposição dos interesses pessoais dos indivíduos, a disposição da força de trabalho alheia, a limitação no livre desenvolvimento humano e a subsunção a uma lógica de trabalho – também, de vida – que a eles é estranha e impositiva. Embora estas últimas consequências dessa divisão tenham caráter universal, em cada momento histórico analisado pelos autores vemos as particularidades dela, que se realiza pela diversa disposição dos grupamentos humanos e instrumentos de produção ao longo da história, bem como das relações de propriedade que daí derivam. Vê-se que a relação entre cidade e campo em Marx e Engels não tem o desenvolvimento da cidade e do espaço urbano no enfoque – como acreditamos ocorrer em Lefebvre, com sua cidade como *Sujeito* da história (Cf. 2001) -, mas sim as condições de produção da vida humana, das quais a cidade e o campo derivam.

A apresentação da questão em Lefebvre, tendo a cidade como *Sujeito* da história, acaba por ocultar um elemento fundamental da contribuição de Marx e Engels: a saber, a de conceber a cidade e o campo como elementos, ao mesmo tempo, determinantes e determinados da

produção da vida humana. Quando se coloca a cidade como o *Sujeito* da história tanto oculta-se o processo de formação das cidades e do campo no seio das organizações humanas na produção, quanto estabelece-se um itinerário claro para a história – do qual todos os produtos da atividade humana são creditados à cidade e ao “urbano”. Desvendar a postura dos autores alemães é descobrir um plano mais amplo de apreensão dos limites e possibilidades trazidas pelo campo e pela cidade, uma vez que esses elementos se tornam devidamente contextualizados na divisão do trabalho – ou seja, contextualizados na produção humana limitada pela propriedade privada.

Há de se considerar que, diferentemente de Lefebvre, a exposição marx-engelsiana não traz a oposição entre cidade e campo direcionada a um fim resolutivo claro. Lefebvre é original e tem seus motivos para acreditar que tal fato ocorra no espaço “urbano”. É certo, porém, um aspecto da leitura lefebvriana: a saber, a de que os autores alemães não enxergam a superação dessa oposição apartada do desenvolvimento das forças produtivas. Assim, independentemente de se essa superação do quadro opositor traz ou não um quadro urbano renovado, é certo que um intento revolucionário desse tipo não se realiza sem as condições materiais a ele necessárias senão representando um retorno a um estágio menos desenvolvido – e também mais limitado – das formas de produção. O que Marx e Engels indicam, sem sombra de dúvidas, é que a necessidade da oposição entre cidade e campo é a própria necessidade da superação da sociedade atual, superando a divisão do trabalho e a propriedade privada e alçando a produção a um estágio mais desenvolvido, onde a cooperação dos indivíduos é voluntária e por meio da qual eles adquirem sua liberdade e livre desenvolvimento.

Acreditamos que a superação dessa oposição, no entendimento dos autores, se identifique com a *revolução comunista* que põe fim à propriedade privada e à divisão do trabalho – elementos basilares da oposição entre cidade e campo. Essa revolução é entendida, em 1845-1847, como resultado da luta dos proletários urbanos. O que a executa é um movimento prático que depõe a classe dominante do poder e que permite a toda a sociedade se desembaraçar da “antiga imundície” vivida, fundando então uma nova sociedade. Marx e Engels compreendem que é somente por meio dessa intervenção prática que o proletariado tem a capacidade de se realizar pessoalmente – ou seja, se desfazendo da sua condição de proletário e de exclusão da sua autoatividade. Que o movimento que põe fim à sociedade atual saia necessariamente da cidade (MARX; ENGELS, 2011, p. 342), portanto, pouco disso é mérito da cidade, mas é algo que se explica pelo engendrar específico dessa classe revolucionária, que encontra a possibilidade de fazê-lo – pois testemunha o desenvolvimento das forças produtivas

– e que não deseja fazer uma nova distribuição da atividade entre outra classe, mas sim desfazer toda a sociedade das condições de subjugação do trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ÁLVARES, L. P. *Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. 2019.

ALVAREZ, I. P. A noção de mobilização do espaço em Henri Lefebvre. *Geosp – Espaço e Tempo (Online)*, v. 23, n. 3, p. 494-505, dez. 2019, ISSN 2179-0892. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/163370> doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2019.163370>.

ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

BARBOZA FILHO, E. O direito sem história e o Estado como comunidade ilusória: Marx e Engels sobre história em *A ideologia alemã*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 154-181; jan.-jun., 2024.

BERNSTEIN, E. Marx und der “wahre” Sozialismus. *In Die Neue Zeit*, n. 33, 6, Berlim, mai 1896.

BLANK, D.; CARVER, T. *A political history of the editions of Marx and Engels’s “German Ideology Manuscripts”*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2014.

BRANDÃO, Octávio. *Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revolta de São Paulo e a guerra das classes no Brasil*. São Paulo: A. Garibaldi, 2006.

BUKHARIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Tradução de Edgar Carone. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, s/d.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Henri Lefebvre: o espaço, a cidade e o “direto à cidade”. *Revista Direito e Práxis*, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 348–369, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/48199>. Acesso em: 1 jul. 2024.

CARVER, Terrell. Whose Hand is the Last Hand? The New MEGA Edition of “The German Ideology”. *New Political Science*, 41:1, 140-148, 2019.

CASTELLS, M. *A questão urbana*. Tradução de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

CHASIN, J. Marx - a determinação ontonegativa da politicidade. *In Ensaio Ad Hominem*, N. 1, Tomo III - Política. pp. 129-161. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

_____, J. *Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____, J. As vias prussiana e colonial de objetivação do capitalismo e suas expressões teóricas conservadoras: o fascismo e o integralismo. *Verinotio – Revista online de filosofia e ciências humanas*, Rio das Ostras, v. 25, n. 2, pp. 131-165, nov. 2019.

COELHO, Helena Carvalho. Os perigos e os usos táticos da institucionalização do direito à cidade mediante análise da pauta da mobilidade urbana (Tarifa Zero – BH). Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. 2017.

COTRIM, A.; COTRIM, V. Hegel e Marx sobre o patriarcado: naturalização e ruptura. *In Cerrados*, n. 52, p. 120-151. Brasília, mai. 2020.

COTRIM, L. C. A. *Marx – política e emancipação humana: 1848-1871*. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____, L. C. A. Politicidade e alienação em Marx. *In: V Coloquio Internacional “Teoría Crítica y Marxismo Occidental” Alienación y Extrañamiento: Reflexiones Teóricas y Críticas*. Buenos Aires: Cátedra Libre, Teoría Crítica y Marxismo Occidental e Universidad de Buenos Aires, 2012. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/cotrim/ano/mes/90.pdf>. Acesso em: 31/12/2023.

D'ABBIERO, M. A “alienação” em Hegel: usos e significados de Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung. In *Verinotio*, n. 19, ano X, Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes, abr./2015.

DAVIS, M. *Planeta favela*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2006.

DE DEUS, L. G. As origens do pensamento marxiano (I): crítica da economia política como crítica da especulação. In *Verinotio*, n. 14, ano VIII, pp. 40-59, Rio das Ostras, 2012.

DOMINGUES, L. B. *Tecendo amanhã: Estado, direito e capitalismo aos olhos do Tarifa-Zero-BH e do Comitê Popular dos Atingidos pela Copa-BH*. Monografia (Graduação) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. 2016.

ENDERLE, R. Sobre a tradução. In *MARX, K.; ENGELS, F. In A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. PP. 17-19. São Paulo: Boitempo, 2011.

ENGELS, F. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____, F. Esboço para uma crítica da economia política. In *ENGELS, F. Esboço para uma crítica da economia política e outros textos de juventude*. Tradução Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. Pp. 161-184. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____, F. Friedrich Engels Briefwechsel oktober 1889 bis november 1890. MEGA, Band 30. Berlin: Akademie Verlag, 2013.

_____, F. Introdução à edição de 1891. In *Trabalho assalariado e capital e salário, preço e lucro*. Versão para ebook. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In *Germinal: Marxismo E educação Em Debate*, 4(2), p. 131–166, Salvador, dez.2012.

_____, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____, F. *Sobre a Questão da Moradia*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____, Friedrich. Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In *Marx-Engels-Werke*, vol. 21, p. 206-224. Berlim: Dietz, 1962.

FERRO, S. *Arquitetura e trabalho livre*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

FORTES, R. V. Gênese social e atualidade dos processos de inferiorização da mulher em Marx, Engels e Lukács. In *Revista Katálisis*, v. 21, n. 3, p. 441-451, Florianópolis, set/dez, 2018.

FORTES, R. V.; VAISMAN, E. “Apresentação”. In *LUKÁCS, G. A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

FOSTER, J. B. The return of Engels. In *Monthly Review*, v. 68, 10, Nova Iorque, 2017.

FURTADO, F. *O processo de institucionalização do direito à cidade no Brasil: a contribuição do significado atribuído a um conceito na definição das possibilidades e limitações à sua realização*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais. 2014.

GADELHA, R. M. A. F. A lei de terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil no século XIX. In *Revista de História*, São Paulo, n. 120, pp. 153-162, jan/jul. 1989.

GOLOWINA, G. Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846: Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der „Deutschen Ideologie”. In *MARX-ENGELS-Jahrbuch* 3, p. 260-274, 1980.

HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2005.

HEINRICH, M. A edição de Engels do Livro 3 de O capital e o manuscrito original de Marx. *In Revista Crítica Marxista*, s. 43, p. 29-43, Campinas, 2016.

HUBMANN, G. Da política à filologia a Marx-Engels Gesamtausgabe. *In Crítica Marxista*, n. 34. P. 33-49. Campinas, 2012.

HUBMANN, G.; PAGEL, U. A “Ideologia alemã” não é um livro: Conversa sobre a nova edição dos manuscritos da Ideologia alemã. Entrevista feita por Olavo Ximenes. *In Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 6, p. 28-56, Campinas, 2022.

HUBMANN, G.; PAGEL, U.; WECKWERTH, C. Apparat. *In MARX-ENGELS-GESAMTAUSGABE I/5*, p. 729-1893. Berlim: Walter de Gruyter, 2017.

JOHNSON, S. The early life of Marx’s “Mode of Production”. *In Modern Intellectual History*, v. 18, I. 2, junho 2021, pp. 349-378. Londres: Cambridge University Press, 2021.

JONES, G. S. Engels and the genesis of marxism. *In New Left Review*, I (106), p. 79-104. Londres, 1977.

JUNGNICKEL, J. Bemerkungen zu den von Engels vorgenommenen Veränderungen am Marxschen Manuskript zum dritten Band des Kapitals. *In Marx-Engels Forschung Neue Folge: Studien zum Werk von Marx und Engels*. p. 130-138. Hamburgo: Argument Verlag, 1991.

LE CORBUSIER, M. *The city of to-morrow and its planning*. Tradução para o inglês de Frederick Etchells. Londres: The Architectural Press, 1971.

LEFEBVRE, H. *A cidade do capital*. Tradução de Maria Helena Rauta Ramos e Marilena Jamur. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____, H. *O direito à cidade*. Tradução de Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2008.

_____, H. *The urban revolution*. Traduzido para o inglês por Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

LENIN, V.I. A que herencia renunciaremos? In *LENIN, V.I. Obras completas*. Tomo 2. 1895-1897. Pp. 527-575. Moscou: Editorial Progresso, 1981.

_____, V.I. *Materialism and empirio-criticism*. Pequim: People's Publishing House, 1972.

LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020. p. 40-41.

_____, G. *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

_____, G. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____, G. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução de Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACIEL, L.O. *A busca pela anatomia na "crítica da terra": Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. 2021.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de "O capital"*. Tradução de Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARICATO, E. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias. In *ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. ORGs. A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. pp. 121-192. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

MARTINS, M. V. Sobre a nova Edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva? In *Marx e o marxismo*, v. 1, n. 1, p. 135-143, jul/dez 2013.

MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, K.; ENGELS, F. *Briefwechsel bis april 1846*. MEGA² III/1. Berlim: Dietz Verlag, 1975.

_____, K.; _____, F. *Briefwechsel mai 1846 bis dezember 1848*. MEGA² III/2. Berlim: Dietz Verlag, 1979.

_____, K.; _____, F. *Cartas sobre "O Capital"*. Tradução de Leila Escorsim. Revisão técnica de José Paulo Netto. p. 47-49. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

_____, K.; _____, F. *Collected Works*. V. 38. Londres: Lawrence and Wishart, 1982.

_____, K.; _____, F. *Collected Works*. V. 41. Londres: Lawrence and Wishart, 1985.

_____, K.; _____, F. *Die deutsche ideologie*. MEGA I/5. Frankfurt: Verlag Detlev Auvermann, 1970.

_____, K.; _____, F. *Deutsche ideologie manuskripte und drucke*. MEGA I/5. Amsterdã: De Gruyter, 2017.

_____, K.; _____, F. The German Ideology. In *Collected Works V. 5*. Londres: Lawrence and Wishart, 1976.

_____, K.; _____, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, K.; _____, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____, K.; _____, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____, K.; _____, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____, K.; _____, F. *Marx-Engels-Werke*. Band 3. Berlim: Dietz Verlag, 1978.

_____, K.; _____, F. *Marx-Engels-Werke*. V. 14. Juli 1857 - November 1860. Berlim: Dietz Verlag, 1987.

MCLELLAN, D. *Karl Marx: His life and thought*. Londres: The Macmillan Press, 1973.

MUMFORD, L. *The city in history: its origins, its transformations, and its prospects*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1961.

MUSTO, M. *Ripensare Marx e i marxismi*. Roma: Carocci Editore, 2011.

_____, M. Novas caracterizações de Marx após a Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²). *In Revista crítica marxista*, n. 53, p. 33-49. Campinas, 2021.

NOVAIS, F. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora 34, 2019.

NOZAKI, H.T. O papel de Engels na editoração de O capital e sua influência na interpretação marxista sobre a crise. *In Germinal marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 12, n. 3, p. 203-216, dez. 2020.

OMURA, I. Re-examining the authorship of the Feuerbach chapter in “The German Ideology” on the basis of a hypothesis of dictation. *In The European journal of the history of economic thought*, V. 25, I. 5, Londres, 2018.

PÁDUA, Rafael Faleiros de. Habitar como horizonte utópico. *GEOUSP Espaço e Tempo* (Online), São Paulo, Brasil, v. 23, n. 3, pp. 478–493, 2019. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2019.162950. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/162950>. Acesso em: 1 jul. 2024.

PERDIGÃO, G. A. Engels o herege: história, ecletismo científico, enfrentamento teórico e originalidade no pensamento de Friedrich Engels. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. 2023.

PLEKHANOV, G. *The development of the monist view of history*. Tradução para o inglês de A. Fineberg. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1956.

PRADO JR., C. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____, Caio. *A Questão Agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979

RJAZANOV, D. Einführung des Herausgebers. In *MARX, K.; ENGELS, F. MARX-ENGELS ARCHIV*, pp. 205-221. Frankfurt: Marx-Engels-Archiv-Verlags, 1926b.

_____, D. Geleitwort des Herausgebers. In *MARX, K.; ENGELS, F. MARX-ENGELS ARCHIV*, pp. 1-3. Frankfurt: Marx-Engels-Archiv-Verlags, 1926a.

_____, D. *Karl Marx and Friedrich Engels*. Nova Iorque: International Publishers, 1927.

RUBEL, M. *Karl Marx – ensayo de biografía intelectual*. Tradução para o espanhol de Saul Karsz. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2011.

SARTORI, V. B. A relação cidade-campo: a análise marxiana na década de 1840. *Revista Direito e Práxis*, v. 15, n. 2, Rio de Janeiro, 2023.

_____, V. B. A relação cidade-campo em Marx: o capital, a renda da terra e o lucro. *Revista de Direito da Cidade*, v. 13, n. 1, pp. 400-426, Rio de Janeiro, 2021.

SCHMIDT, A. *The concept of nature in Marx*. Tradução para o inglês de Ben Fowkes. Londres: NLB, 1971.

SILVA, S. M. A fenomenologia do egoísmo: Stirner e a crítica marxiana. In *Verinotio – revista online de educação e ciências humanas*, nº 4, ano II, abril, pp. 1-63. Rio das Ostras: 2006.

SODRÉ, N. W. *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1968.

STALIN, J. *Dialectical and historical materialism*. Nova Iorque: International Publishers, 1969.

STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

TOPALOV, C. *Le profit, la rente et la ville: éléments de théorie*. Paris: Economica, 1984.

VAISMAN, Ester. *A determinação marxiana da ideologia*. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

VAZ, H. C. L. A significação da fenomenologia do espírito. In *HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito*. pp. 11-22. Petrópolis: Vozes, 2014.

VELOSO, A. H. de Brito. *O ônibus, a cidade e a luta: a trajetória capitalista do transporte urbano e as mobilizações populares na produção do espaço*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais. 2015.

VOLOCHKO, Danilo. Henri Lefebvre: totalidade, radicalidade e dialética espacial. *GEOUSP Espaço e Tempo (Online)*, São Paulo, Brasil, v. 23, n. 3, p. 506–524, 2019. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2019.162821. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/162821>.. Acesso em: 1 jul. 2024.

WILLIAMS, R. *The country and the city*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1975.