

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH
Programa de Pós-graduação em Filosofia

GUILHERME HABIB SANTOS CURI

**O NEGATIVO DO MÉTODO:
A GÊNESE DO MÉTODO DE MARX E SUA APROPRIAÇÃO POR
ENGELS**

Belo Horizonte
2024

GUILHERME HABIB SANTOS CURTI

**O NEGATIVO DO MÉTODO:
A GÊNESE DO MÉTODO DE MARX E SUA APROPRIAÇÃO POR
ENGELS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joãozinho
Beckenkamp

Belo Horizonte
2024

100	Curi, Guilherme Habib.
C975n	O negativo do método [manuscrito] : a gênese do método de
2025	Marx e sua apropriação por Engels / Guilherme Habib Curi. - 2024.
	232 f.
	Orientador: Joãozinho Beckenkamp.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3.Engels, Friedrich, 1820-1895.4.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770- 1831. I. Beckenkamp, Joãozinho, 1960- . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

O NEGATIVO DO MÉTODO: a gênese do método de Marx e sua apropriação por Engels

GUILHERME HABIB SANTOS CURI

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 09 de julho de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Joãosinho Beckenkamp - Orientador (UFMG)

Prof. Leonardo Gomes de Deus (UFMG)

Prof. João Antonio de Paula (UFMG)

Prof. Fábio Mascarenhas Nolasco (UnB)

Prof. Luiz Philipe Rolla de Caux (UFRJ)

Belo Horizonte, 09 de julho de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Philipe Rolla de Caux, Usuário Externo**, em 10/07/2024, às 09:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Gomes de Deus, Professor do Magistério Superior**, em 10/07/2024, às 10:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joãosinho Beckenkamp, Subcoordenador(a)**, em 10/07/2024, às 12:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Mascarenhas Nolasco, Usuário Externo**, em 10/07/2024, às 17:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **João Antonio de Paula, Professor do Magistério Superior**, em 11/07/2024, às 18:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3360244** e o código CRC **29301F73**.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Berenice, a quem devo esse trabalho. Agradeço pelo apoio irrestrito, tanto emocional quanto material, sem o qual a realização deste trabalho não seria possível.

Ao meu pai, Lúcio, por me oferecer a segurança de um porto seguro. Agradeço pela paciência e confiança em mim depositadas ao longo de todos esses anos.

À minha irmã, Gabriela, pelo carinho e apoio.

À minha sobrinha e afilhada, Odara, que trouxe amor e vida para essa etapa da minha vida.

Aos meus padrinhos, Helenaura e Marco Antônio, pelo permanente apoio e carinho.

Ao Professor Doutor Joãosinho Beckenkamp, que me orientou e me deu apoio institucional necessário para realização deste trabalho.

Ao Professor Doutor Frieder Otto Wolf, por ter me recebido na Freie Universität Berlin e me apresentado com profundidade os debates ligados à Neue Marx-Lektüre.

Ao Doutor Michael Heinrich, que me ajudou a trilhar os primeiros passos em terras estrangeiras. Agradeço por ter me auxiliado em minha aproximação da pesquisa alemã.

À minha amiga, Professora Doutora Giorgia Cecchinato, a quem devo a realização deste sonho. Agradeço pelas orientações, pelo apoio em momentos difíceis, pelo diálogo permanente, pela paciência e, principalmente, pela amizade.

Ao meu amigo, Natan Oliveira, parceiro de todas as horas. Agradeço pelas diversas conversas, pelas fêrulas críticas, pelas brincadeiras, pelas cobranças e, acima de tudo, pelo estímulo permanente, fundamental para manter meu ânimo, principalmente nesta reta final.

Ao meu amigo, Geraldo, pelas críticas, provocações e correções.

Aos meus amigos, Ítalo Menezes, Grazziano Mazzocchi, Guilherme Ferreira e Álvaro Oliveiro, pelas estimulantes conversas filosóficas.

As minhas amigas, Daniela Paoliello, Thereza Nardelli, e ao meu amigo, Thiago Barbosa, pelo carinho, escuta e apoio ao longo de diversos momentos desta jornada.

Ao meu amigo, Daniel Sinivirta, pelas conversas terapêuticas.

Aos meus amigos, Leonardo Queiroz, Marcelo Padovani e Diego Las Casas, amigos de vida cuja importância transcende em muito esta etapa de minha pesquisa.

Aos amigos de Berlim, Juliette Patissier, Thiago Lion, Lucas Groth, Gabriela Groth, Maximillian Kosta, Jacob e Jannik, pelas conversas sobre os mais variados temas e pela oportunidade de ter partilhado um momento maravilhoso de minha vida.

À minha família da Weserstraße: Tine, Peter, Lukas e ao meu amado afilhado Hannes, pelo carinho de família que me foi dado durante minhas estadas em Berlim.

Àqueles que, embora não citados aqui, guardo na lembrança, com grande carinho e felicidade, a memória da importância nesta minha jornada.

Ao Programa de Internacionalização da Pós-graduação (Capes Print), que financiou parte deste trabalho.

“Das Wahre ist so der bachantische Taumel, an dem kein Glied nicht
trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar
auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.” (Hegel,
2008)

RESUMO

O presente trabalho apresenta o processo de desenvolvimento dos fundamentos do método de Marx e o modo como Engels se relaciona com ele. No centro dessa discussão encontram-se Hegel e Feuerbach, autores decisivos para a compreensão de nossa tese: Marx jamais foi um feuerbachiano, ao passo que Engels o teve como principal referência metodológica. Por outro lado, Engels jamais foi um hegeliano, embora Marx tenha sido um verdadeiro discípulo do filósofo. A partir dessa constatação, sustenta-se que a interpretação de Engels não acessa a essência do que foi desenvolvido por Marx, mas apenas lida com suas formas fenomênicas. Observa-se, finalmente, que no que concerne ao debate em torno do método, a tradição em geral, ainda que aquela crítica a Engels, tem como base seu feuerbachianismo e apenas ocasionalmente reconhece o hegelianismo de Marx como algo que lhe é de fato essencial. Destaca-se que este estudo não trata diretamente do método de Marx, mas do período de desenvolvimento de seus fundamentos e do modo como Engels o apreendeu e apresentou. A fim de evitar o risco de propor uma interpretação do método de Marx tão insuficiente quanto a de Engels, decidiu-se por uma alternativa à comparação entre a interpretação engelsiana e aquela que seria, em princípio, a interpretação correta do método. Ademais, esta tese traz adicionalmente uma série de revisões de natureza bibliográfica, principalmente no que concerne à formação hegeliana do jovem Marx, ao modo como ele chegou a Feuerbach e aos limites do proceder científico de Engels.

Palavras-chave: Karl Marx; Friedrich Engels; Hegel; método; dialética.

ABSTRACT

This paper presents the process of developing the foundations of Marx's method and how Engels relates to it. At the center of this discussion are Hegel and Feuerbach, authors who are decisive for understanding our thesis: Marx was never a Feuerbachian, while Engels had Feuerbach as his main methodological reference, on the other hand, Engels was never a Hegelian, although Marx was a true disciple of the philosopher. From this observation, it is maintained that Engels' interpretation does not grasp the essence of what Marx developed, but only deals with its phenomenal forms. Finally, regarding the debate around method, we argue that the tradition in general, even the critical one of Engels, starts from his Feuerbachianism and only occasionally recognizes Marx's Hegelianism as something essential to it. It should be stressed that this study does not directly address Marx's method, but only the period of development of its foundations and the way in which Engels apprehended and presented it. To avoid the risk of proposing an interpretation of Marx' method being as inadequate as Engels', we decided on an alternative to comparing Engels's interpretation with what would be, in theory, the correct interpretation of the method. Additionally, this thesis also includes a series of bibliographical revisions, mainly concerning the Hegelian formation of young Marx, the way in which he arrived at Feuerbach, and the limits of Engels' scientific approach.

Palavras-chave: Karl Marx; Friedrich Engels; Hegel; method; dialectic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
SEÇÃO I. MARX: GÊNESE DO MÉTODO	21
Capítulo 1: O nascimento de um hegeliano.....	23
1.1 A infância em Trier, Heinrich Marx e Ludwig von Westphalen.....	23
1.2 O encontro com a filosofia hegeliana	28
1.3 A Lógica de Hegel.....	37
1.4 A crítica da religião	45
1.5 O encontro com “os assim chamados interesses materiais” e o fim da amizade com Bruno Bauer.....	53
1.5.1 Ascensão na <i>Rheinische Zeitung</i> e o fim da amizade com Bruno Bauer	54
1.5.1.1 Considerações sobre a relação do Marx da <i>Rheinische Zeitung</i> com o <i>Espírito objetivo</i> de Hegel e o comunismo.....	60
Capítulo 2: Feuerbach e a crítica a Hegel.....	66
2.1 Feuerbach além de Hegel	67
2.2 Feuerbach aquém de Hegel.....	74
2.3 A caminho de Kreuznach	82
2.4 No gabinete de Kreuznach.....	90
2.4.1 Os dois pontos de vista possíveis do ético.....	91
2.4.2 <i>Hypokeimenon</i> e a “crítica imanente” de Arndt	93
2.4.3 Sujeito e predicado	98
2.4.4 O coqueteio com o proceder atomístico	108
SEÇÃO II. ENGELS: APROPRIAÇÃO DO MÉTODO	123
Capítulo 3: “Uma completa concordância em todos os campos teóricos”	129
3.1 A infância em Wuppertal: pietismo e a miséria industrial	130
3.2 Do pietismo ao ateísmo: a história de um jovem hegeliano	137
3.2.1 Bremen.....	137
3.2.2 Berlim	144
3.3 A Inglaterra e a questão social.....	150
3.3.1 Revolucionário comunista	150
3.3.2 Crítico da economia política.....	155
3.3.3 Pensador da história.....	161
3.4 O estabelecimento de uma nova ciência.....	168

3.4.1	Dez dias em Paris	168
3.4.2	Resquício jovem hegeliano.....	171
3.4.3	<i>Ad Feuerbach</i>	175
Capítulo 4: Para a crítica do método engelsiano		183
4.1	O retorno ao “ <i>all abstract reasoning</i> ”	183
4.2	A dialética de Engels	193
4.2.1	As leis universais do movimento.....	193
4.2.2	Feuerbach e reposição da oposição de ser e pensar.....	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS		209
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		213
APÊNDICE		220
Tradução: <i>Epigrama – Hegel</i> (1837).....		221
Tradução: <i>O editorial do n° 179 da “Gazeta de Colônia”</i> (1842).....		223
Primeiros parágrafos da terceira parte do artigo <i>O editorial no n° 179 da “Gazeta de Colônia”</i> : <i>Gazeta Renana</i> Nr. 195. 14 de julho de 1842. (MEGA ² I.1:182-84).....		223
Tradução: <i>Carta de Karl Marx (Colônia) a Arnold Ruge (Dresden) de 30 de novembro de 1842</i>		226
Tradução: Carta de Engels a Marx de 19 de novembro de 1844 (MEGA ² III.1:251-55)...		229

INTRODUÇÃO

O negativo de algo é, a rigor, qualquer coisa que não esse algo. Assim sendo, a restrição do não-ser se torna premente àqueles que não desejam mergulhar nas idiossincrasias opinativas, as quais nada têm a dizer sobre o objeto, senão indiretamente que este se dissolve no sujeito. Como é posição estabelecida desta tese que o sujeito e o objeto não se dissociam exceto momentaneamente, a dissolução de um em outro é apenas a asseveração da identidade de ambos, portanto, não só o objeto se dissolve no sujeito, tal como o sujeito se dissolve no objeto, a verdade de um é, pois, seu outro, assim como a verdade do algo é o não algo, mas apenas enquanto não ser de seu outro. O não ser de algo, ao ser positivado, ou seja, ao ser predicado, é determinado. Deixa de ser assim abstratamente determinado como o não ser de algo e passa a ser ele mesmo um algo, um ser outro diante daquele que resultou. Destarte, a afirmação desse outro é, necessariamente, afirmação daquele algo, não por ele mesmo, mas por um outro, um negativo de si que por sê-lo diz também sobre ele. – Esta tese fala, portanto, muito sobre o método de Marx, mas apenas por intermédio de sua gênese e do modo como foi apreendida e exposta por Engels.

A razão para a ausência do tratamento positivo do método de Marx resulta do modo como Engels o apreende. O método propriamente dito possui papel secundário em sua interpretação, ao passo que os resultados alcançados ao final de sua gênese, os fundamentos que iriam servir para sua consubstanciação foram-lhe decisivos. Nesse sentido, pode-se afirmar que Engels, a rigor, não chegou a efetuar uma verdadeira apreensão do método de Marx, diferentemente, apenas identificou formalmente os resultados alcançados pelo jovem Marx aos elementos de seu próprio proceder científico. Consequentemente, a exposição que pretende mostrar os limites do entendimento engelsiano sobre o método efetivamente desenvolvido e aplicado por Marx, necessita apenas apresentar os resultados formais de sua gênese, os quais serviram simultaneamente de base para o pleno desenvolvimento do próprio método e de referência para a interpretação engelsiana do método.

Entendemos, pois, que a cuidadosa apresentação da gênese do método de Marx e do proceder científico de Engels é necessária para que o leitor possa verificar a diferença essencial entre o pensamento preceptor e o pensamento receptor. É nessa interseção que se encontra a causa da aparente identidade das metodologias de nossos autores, uma aparência que os levou a acreditar na efetiva identidade de seus métodos. Concomitantemente, uma vez estabelecida essa diferença essencial e explanados os fundamentos do método alcançados por Marx, o leitor

terá também à sua disposição as bases para a compreensão do modo como Engels interpretou e, posteriormente, anunciou ao grande público aquele que seria o método de Marx.

— — —

À revelia do que em geral os críticos de Engels procuram fazer, a saber, demonstrar a inconsistência da interpretação engelsiana por meio de sua comparação com aquela que seria a verdadeira interpretação do método de Marx, buscamos demonstrar a insuficiência daquela sem correr o risco de nos vermos apelar à nossa própria interpretação do método. Nosso esforço analítico não se impõe como necessária afirmação do método de Marx, mas acerca do que se baseou a interpretação engelsiana e, por consequência, em que esta se assemelha à interpretação das mais diversas correntes do marxismo. Espera-se assim colaborar com o processo de desenvolvimento do marxismo em geral ao expormos o que há de Engels na concepção geral do que seria o chamado materialismo histórico-dialético. Desse modo, pretende-se permitir que a tradição possa, finalmente, compreender o que há nela de Engels.

Destaca-se que mesmo a corrente mais recente do marxismo alemão, que se declara avessa às inovações engelsianas relacionadas tanto ao método quanto a sua aplicação e que acusa o “marxismo” de ser, “na realidade, um engelsianismo” (Elbe, 2008, p. 14), é, em nossa opinião, intrinsecamente engelsiana. Isso ocorre porque seus autores, mesmo em seu esforço crítico, partem sempre da oposição de ser e pensar. Oposição essa que foi historicamente reestabelecida pela crítica de Feuerbach a Hegel, a qual iria, décadas depois, servir de base para exposição engelsiana de sua “concepção materialista da história” (MEGA² II.2:247).

Ver-se-á, tanto na gênese quanto na exposição engelsiana, a importância de Feuerbach. Esta tese, em consonância com seu proceder geral, não busca apresentar essas relações contrastando a filosofia de Feuerbach com o método de Marx ou sua interpretação engelsiana. Diferentemente, busca-se expor como ocorreu efetivamente a assimilação da filosofia feuerbachiana, primeiro por Marx e posteriormente por Engels. Desse modo, pretendemos mostrar a influência efetiva do filósofo sobre ambos, resguardando a complexidade do processo de desenvolvimento do pensamento de nossos protagonistas. Nesse processo real, o pensamento de Feuerbach não se impõe de forma acabada, mas relacionado ao seu próprio estágio de desenvolvimento e aos momentos específicos em que esteve sob a observação de Marx e Engels.

Mais uma vez, impõe-se a necessidade de destacar a diferença entre esta tese e a tradição. Conquanto a última sempre buscou em Feuerbach uma espécie de elo perdido entre o método de Marx e Hegel, aqui se visou demonstrar como Feuerbach não foi mais do que um importante impulso externo capaz de oferecer a Marx elementos para sua crítica de Hegel. Essa

mesma advertência é válida para a mais recente tradição que situa Feuerbach como uma espécie de padrinho de Marx, uma vez que também ela não deixa de buscar a raiz da efetiva crítica a Hegel na famosa inversão de sujeito e objeto do filósofo.

A inversão feuerbachiana de sujeito e predicado, ou, precisamente, o retorno do primado do ser, logo, o reestabelecimento da cisão entre ser e pensar permanece sendo sua herança maldita. O marxismo em geral, exatamente por se apoiar nela afim de afirmar seu próprio realismo, acaba por retirar da realidade toda a sua substancialidade. Nessa exata medida, o marxismo pôde converter o método de seu mentor em um aparato dogmático autônomo capaz de se afirmar como realista, apesar de encontrar-se alheio a qualquer substancialidade.

Adiantamos que a crítica de Feuerbach a Hegel, que restabelece a oposição entre ser e pensar, nunca foi plenamente assimilada por Marx. Ao contrário, tão logo este se apercebe da insuficiência dessa perspectiva e recupera a subjetividade hegeliana, torna-se fervoroso crítico de Feuerbach e, até certo ponto, apologeta de Hegel, ao menos em relação à capacidade de sua filosofia de não se perder na frivolidade contemplativa do mundo. Tanto Hegel quanto Marx, uma vez que sabem o sujeito cognoscente como expressão do mundo, sabem a identidade entre o mundo e aquele que pensa, entre ser e pensar. Mostraremos, pois, que a tão renegada filosofia especulativa que põe ser e pensar como apenas momentos da mesma Coisa, não foi, durante seu período de formação, verdadeiramente dispensada por Marx.

Por seu turno, Engels, que operou à revelia da especulação, encontrou na oposição de ser e pensar elementos justificativos de seu próprio proceder científico. Assim, por imposição dessa cisão, suas reflexões acerca do método desaguaram na centralização do epistêmico e na consequente proposição alinhavada de uma série de teses malogradas a qualquer um que se dedique a compreender o efetivo método de Marx. Engels, impotente diante do pensamento dialético, acessou Hegel por intermédio dos jovens hegelianos e, por isso, acabou por desdobrar toda a sua percepção de quais seriam os grandes feitos de Marx a partir de uma grosseira caricatura da filosofia especulativa. Consequentemente, sua interpretação desapareceu com toda a dialética do método de Marx e o reduziu a um reles espelhamento da realidade. Engels, de fato, em seu esforço de elucidação, muito em razão de como ocorria seu próprio proceder científico, realizou o feito de dar centralidade ao empírico. Entretanto, seu empirismo não resultou da superação do idealismo de Hegel, mas do retorno ao pensamento contemplativo do sensível de Feuerbach.

O contraste da interpretação engelsiana, que ganha sua forma mais acabada em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, com a gênese do método de Marx deixará claro ao leitor o contrassenso produzido por Engels. Nesse sentido, sublinha-se mais uma vez

a urgência de demonstrar a contento como essa cisão não fez parte da constituição de seu método. A rigor, o que se verifica é o entendimento, desde seu tenro encontro com a filosofia hegeliana, da identidade existente entre ser e pensar. Identidade essa que, como mostraremos, se preservou ao longo de todo seu período de formação, ainda que nem sempre ele tenha correspondido exatamente ao modo como Hegel a concebeu.

Nossa análise da gênese do método de Marx, que ganha corpo a partir de seu encontro com a filosofia hegeliana, localiza de forma inovadora uma série de elementos que apontam como ele já havia em 1837, antes mesmo de sua entrada para o clube dos doutores, esboçado ideias acerca daquilo que viria a ser parte de suas críticas aos jovens hegelianos e a Feuerbach. Há nesse aspecto certa correspondência de sua leitura de Hegel com sua natureza dialética, a qual o impedia de prosseguir entre “o [efetivo] e o dever-ser” (MEGA² III.1:10 [ed. bras.: Marx, 2018, p. 426])¹ e, finalmente, o permitia a se encontrar conscientemente no mundo, a desenvolver a “filosofia mundana” (MEGA² III.1:17 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 431]).

O estudo dedicado ao período contido entre 1837 e o início de 1842 revela como a relação do jovem Marx com a filosofia hegeliana se distinguiu daquela desfrutada pelos jovens hegelianos. Ao que nossas pesquisas indicam, o jovem possuía um interesse especial pela *Lógica* de Hegel, com destaque para suas considerações a respeito da substância em Spinoza e Leibniz que serviriam para o desenvolvimento de sua qualificação do pensamento de Strauss em oposição ao de Bauer, ambos no interior da filosofia hegeliana. O reconhecimento da grandeza do pensamento de Hegel e das dificuldades inerentes daqueles que desejam ir além de seu ponto de vista aparecem de forma manifesta ao final desse período, quando em 1841 dedica-se à sua tese de doutoramento, nela antecipa fundamentalmente a crítica que lançaria entre 1845 e 1846 aos *críticos críticos* e aponta qual deveria ser o caminho a ser perseguido por aqueles que desejam realizar a efetiva crítica a Hegel.

Nesse contexto, observamos que a filosofia da religião, assunto tão caro a todos os jovens hegelianos, não parece ter recebido maior atenção de Marx. Por outro lado, é ela que leva Engels a ter contato com o debate filosófico corrente. O jovem Engels esteve submetido ao martírio de ter crescido no ceio de uma família pietista, cujo pai, destacado industrial da florescente Barmen, o obrigava a seguir seus preceitos religiosos. O curioso jovem, sempre ávido de leitura, dedicou-se aos textos às expensas de seu pai, o qual chegara a proibi-lo de ler Rousseau devido ao seu caráter insubordinado. Conquanto o pai e o padrinho de Marx o

¹ As citações sem indicação de edição brasileira foram por nós traduzidas.

incentivaram a ler os mais diversos iluministas sem qualquer sombreamento religioso, Engels se insurgiu contra o peso do fanatismo pietista.

Não sem razão, a relação de Marx e Engels com os escritos dos jovens hegelianos se deu de maneira distinta. O primeiro, à revelia do que Michael Heinrich e outros nomes da tradição sugerem, se esquivou à medida que pôde do debate filosófico-religioso a fim de se dedicar às mais elevadas reflexões científicas; ao passo que o segundo encontrou nesse debate o caminho para o rompimento definitivo com o pietismo e o estabelecimento de seu ateísmo, encontrando ali a porta de entrada para o luminoso mundo da ciência. Em outro sentido, destaca-se a importância que o nascente mundo burguês, que se apresentava com toda sua crueza ao jovem de Barmen, teve para Engels, enquanto a bucólica Trier oferecia ao jovem Karl a vida de certa ilustrada aristocracia provinciana. A realidade industrial, que fez parte de toda a vida de Engels, só viria ser parte sensível da vida de Marx depois do famoso encontro no *Café de la Régence*, quando o amigo, um ano mais velho, o levou por uma incursão pelos porões de Londres e Manchester.

O apoio familiar ao jovem aristocrata permitiu-lhe se dedicar formalmente aos estudos. Após sua breve passagem pela universidade de Bonn, o jovem Karl se transferiu para Berlim até a conclusão de seus estudos em 1841. Dedicou-se intensamente não só à filosofia, mas também, e com bastante intento, ao direito. Sua formação sólida e seu extenso conhecimento das mais diversas facetas do pensamento ocidental e, em especial, seu profundo conhecimento de Hegel, asseguram-lhe espaço entre as mais brilhantes mentes da Alemanha da década de 1840 e permitiram-lhe assento em um destacado jornal renano. Já em 1842, Marx se tornava redator-chefe da *Gazeta Renana* e tornava-se conhecido do grande público alemão.

Nesse mesmo período, Engels retornava de sua atípica experiência militar, na qual pôde se entrincheirar junto aos alunos do velho Schelling ao invés de se dedicar à arte de embainhar mosquetes. Seus comentários sobre o antigo seminarista de Tübingen revelam sua afinidade intelectual com aqueles já não tão jovens e nem tão livres discípulos de Hegel que se dedicavam decididamente à crítica filosofia da religião. Sob a alcunha de Friedrich Oswald, evocou diversos destacados nomes do debate filosófico alemão e, apoiado especialmente em Feuerbach, demonstrava todo o seu brilhantismo autodidata.

Sua opulência intelectual se revelou, contudo, com suas investigações acerca da realidade do proletariado inglês, quando após sua experiência em Berlim estagiou por quase dois anos na empresa de seu pai na Inglaterra. Ali desenvolveu sua capacidade ímpar de observar a realidade da classe trabalhadora, coletando um volumoso material que posteriormente lhe serviria de base para o seu primeiro grande trabalho: *A situação da classe*

trabalhadora na Inglaterra. É ali que Engels se afasta objetivamente dos jovens hegelianos, dedica-se à realidade inglesa e redige seu genial *Esboço para uma crítica da economia política*, não sem, como procuraremos mostrar, romper completamente com os críticos da filosofia da religião.

Se por um lado observamos que Engels desenvolveu as bases de seu proceder científico apoiado na crítica à religião e no reestabelecimento feuerbachiano do primado do empírico, por outro, ressaltamos que Marx o fez às expensas dessas reflexões, e sim a partir da *Lógica* e, principalmente, da *Filosofia do direito* de Hegel. O escrutínio detido da atuação do jovem na *Gazeta Renana* revela como suas análises sofreram influência direta do filósofo, mais precisamente elas se encontravam objetivamente subordinadas ao seu chamado *Espírito objetivo*. Marx, nesse sentido, nunca foi um jovem hegeliano, mas um verdadeiro discípulo de Hegel, ao passo que Engels foi um hegeliano apenas à medida que se desenvolveu sob influência direta desse grupo.

O domínio de Marx da inteireza da obra de Hegel, em especial de sua doutrina do conceito e de sua doutrina do direito, serviu-lhe de base no avançar da ciência. Ele pôde, assim, distanciar-se do ponto de vista parcializado dos jovens hegelianos, da estreiteza da crítica a religião e do, não sem momentâneos deslizes, empirismo vulgar dela decorrente, e realizar a crítica ao seu mestre, *conditio sine qua non* para a superação humana de sua própria alienação, do desenvolvimento da ciência.

Não dos debates filosóficos emergiu a consciência superior marxiana capaz de expor a essência do modo de produção capitalista. A experiência na *Gazeta* que lhe logrou seu primeiro contato com os assim chamados interesses materiais foi decisiva para a superação da filosofia hegeliana. Contudo, não simplesmente porque o jovem, quando estava na redação do jornal, intuiu a insuficiência de Hegel, mas porque Ruge lhe ofereceu uma leitura providencial de Feuerbach.

Apenas em maio de 1843, mostraremos de forma inédita, Marx finalmente rompeu sua resistência a Feuerbach e o incorporou ao seu esforço crítico. Somente quando o jovem se encontrou com Arnold Ruge em Dresden na primavera daquele importante ano, ele foi convencido da utilidade de Feuerbach para além da crítica da filosofia da religião e o fez útil à execução de sua tão adiada *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, por meio da qual o jovem se confrontou intencionalmente com os alicerces do pensamento que serviram de base para suas análises filosófico-jornalísticas da realidade alemã. Em seu múltiplo experimentar-se da *Filosofia do direito*, Marx verificou a insuficiência dessa filosofia sem, contudo, abandoná-la. – Sua aposta prático-política seria, por isso, a aposta na política, na disputa pelo Estado político.

Enquanto Marx se tornava um republicano radical, Engels se deparava com nascente movimento revolucionário inglês, superava o comunismo filosófico de Moses Hess e tornava-se um genuíno comunista. Ateu e comunista, sensível à realidade do mundo que se erguia da revolução industrial, dedicou-se à ciência das ciências burguesas e a levou, já sob o império da crítica, ao debate franco-germânico. Trouxe ao saber de seu futuro grande amigo o verdadeiro objeto da crítica revolucionária: a economia política. Finalmente, impunha-se a Marx não o Estado político, mas a sociedade civil como *corpus* de investigação capaz de exprimir a verdade da sociedade burguesa².

O primeiro estudo de Marx sobre a anatomia da sociedade civil foi, simultaneamente, o primeiro ato de sua superação efetiva de Hegel e do estabelecimento dos fundamentos de seu futuro método. Foi nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que Marx deu corpo à identidade de homem e natureza, onde o homem emerge enquanto tal, tão somente ele é natureza. Portanto, observa-se nos *Manuscritos* que não se trata, como em Hegel, da unidade do Espírito consigo mesmo e, nele mesmo, com a natureza, mas o inverso: trata-se da unidade da natureza consigo mesma e, nela, com o Espírito. Ou seja, uma vez que o homem é determinado por seu outro, pela natureza, seu pensamento também é produto dela.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* impõe-se o materialismo, não porque o empírico é afirmado como o verdadeiro, o em si mesmo determinado, mas porque ruiu o império da ideia absoluta, na qual tudo existia, e em seu lugar ergueu-se o império da natureza que tudo põe e tudo determina, inclusive o pensar que se atreve pensá-la. O materialismo é aqui, pois, a forma superada do idealismo – jamais sua forma contraposta ou sua forma “desespirtualizada” (Colletti 1976, p. 9). Onde esse materialismo se estabelece, desaparece todo idealismo; onde o materialismo se impõe, toda a filosofia desaparece. Resta ao homem, portanto, não simplesmente o retorno para revelar a identidade de seu interior com seu exterior, do Espírito interior com o Espírito exterior, de modo a se reconciliar consigo mesmo, mas o aprofundar em si mesmo apenas e tão somente enquanto ser posto. Nessa medida, a verdade do

² É-nos conhecida a ambiguidade da expressão alemã *bürgerliche Gesellschaft* que pode se referir tanto ao que entendemos como *sociedade civil* quanto como *sociedade burguesa*. Manfred Riedel apresenta como esse conceito se desenvolveu historicamente e como Hegel se utilizou de sua ambiguidade para desenvolver sua *Filosofia do direito* (cf. Riedel, 1962). Nesta tese utilizamos o conceito de sociedade civil como aquele que está contraposto ao Estado político e de sociedade burguesa como o conceito amplo, e até certo ponto abstrato, que precede o conceito de modo de produção burguês.

homem encontra-se nele restrita à existência que lhe foi imposta, logo, enquanto ser que só lhe é permitido se saber na condição específica de ser concebido, de ser carente, de ser dependente.

É fato que Marx não esgotou essa tese nos *Manuscritos*; a bem da verdade, ao nosso ver, ele jamais levou a efeito todas as suas consequências. Contudo, neles já se encontram de forma relativamente desenvolvida, ainda que presos a certo feuerbachianismo, todos os fundamentos da nascente ciência. Portanto, quando Engels se encontra com Marx em agosto de 1844, este já estava em posse daquelas que viriam a ser as bases da ciência de *O capital*. Embora, ainda de forma rudimentar, carecendo de refinamentos e aprofundamentos.

Engels, por seu turno, já havia se tornado um cientista social munido de proceder científico próprio baseado em princípios epistêmicos relativamente consolidados. Quando ele se depara com os resultados encontrados por Marx em sua forma bruta, não o faz virginalmente, mas apoiado naquilo que já havia experimentado enquanto fazer científico. Notemos, pois, que ambos partilhavam formalmente dos mesmos elementos principiológicos: o ateísmo, o comunismo e a economia política. Ao mesmo tempo, ambos emergiam da tradição hegeliana e viam Feuerbach como autor decisivo à superação da filosofia de Hegel. Entretanto, como esperamos conseguir apresentar nesta tese, a forma dessa superação, o materialismo, só aparentemente era idêntico. Conquanto Engels se apoiava no materialismo de Feuerbach, uma doutrina que se encontrava essencialmente aquém de Hegel, Marx alcançava o materialismo que é a efetiva superação do filósofo e de toda filosofia.

Como veremos, não sem razão existem apontamentos textuais que demonstram um significativo descompasso, ainda nos idos de 1844, entre a interpretação de Marx e de Engels acerca da importância metodológica de Stirner e Feuerbach. A carta de Engels a Marx de 19 de novembro de 1844 apresenta de forma cândida a distância que o primeiro se encontrava dos desenvolvimentos realizados pelo segundo. Além disso, quando observamos a natureza do pensamento formal de Engels em contraste com o dialético de Marx, é factível imaginar que aquele só poderia ter lidado com os resultados alcançados por este, sempre à luz de seu próprio proceder científico, que jamais acessou o cerne da crítica a Hegel.

Soma-se a isso que não há indícios de que Engels tenha chegado a ler os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Adicionalmente, é revelador observar que Engels sabia da existência de um texto, ou, a rigor, da existência de onze apontamentos que ocupavam umas poucas páginas de um caderno de notas usado por Marx entre 1844 e 1845. Não nos parece acidental, contudo, que esses apontamentos tenham vindo a público décadas mais tarde, quando Engels se dedicou à exposição do método de Marx a partir do legado de Feuerbach, pois, como mostraremos, é provável que Marx tenha redigido as *Teses sobre Feuerbach* durante o período em que

estiveram juntos em Bruxelas como meio de mostrar ao futuro amigo os limites daquele pensador. Notemos, todavia, que as *Teses* surgem depois que Engels escreve seu livro *Sobre a situação da classe trabalhadora na Inglaterra*; desse modo pode ser a contento analisada a diferença de seu proceder científico antes e depois daquele encontro, o quão impactado foi objetivamente seu modo de fazer ciência.

Não nos restam dúvidas acerca dos desafios lançados sobre o jovem Engels a partir de seu contato com Marx. Também é patente que esses desafios nunca foram suficientemente resolvidos. Ao contrário, como os trabalhos de Engels que estiveram sob o nosso escrutínio crítico revelam, as soluções engelsianas não passaram de engodos próprio ao pensamento formal incapaz de lidar com as peripécias do conceito.

A tríade qualificadora da ciência de Marx, e por extensão da do próprio Engels, – *materialismo, história e dialética* – emerge de sua *Rezension* ao *Para crítica da economia política* como uma cópula de conceitos não suficientemente desenvolvidos. O esforço de Engels em preencher de conteúdo essas determinidades, tanto na *Rezension* quanto em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, revela o princípio de todo seu pensar e, por consequência, sua filiação a Feuerbach. A saber, por meio de seu esforço em procurar estabelecer a identidade entre o socialismo científico e a realidade, ele torna manifesta o que ele próprio tem como pressuposto: a oposição entre ser e pensar, entre ôntico e epistêmico. Todas as insuficiências de sua *Parallelitätsthese*, de sua *Abbildtheorie*³ – teoria do reflexo, ou do espelhamento –, e de sua dialética da natureza decorrem de sua subordinação ao materialismo de Feuerbach, o qual resulta do reestabelecimento da oposição de ser e pensar.

— — —

A tese está organizada em quatro capítulos separados em duas seções. A primeira seção, constituída pelo primeiro e pelo segundo capítulo, ocupa-se do modo como os elementos fundamentais do método, que seriam posteriormente levados a termo por Marx em *O capital*, foram desenvolvidos a partir de uma crítica de Hegel, realizada apenas e tão somente graças à natureza dialética de Marx. Os dois capítulos da segunda seção têm Engels como protagonista. Enquanto o terceiro capítulo mostra como ocorreu o desenvolvimento do pensamento do jovem Engels, com destaque para a sua natureza formal e sua proximidade dos jovens hegelianos e de

³ É assim que Lukács se refere à ideia segundo a qual a concepção materialista seria aquela que compreenderia os conceitos de nossas cabeças como reflexo das coisas reais (cf. Lukács, 2003, p. 395).

Feuerbach, o quarto apresenta o esforço do já maduro Engels, a partir de 1859, de trazer ao grande público aquele que teria sido o método de Marx.

Antecipamos, porém, que em decorrência do apresentado nos dois primeiros capítulos, está posto de antemão a insuficiência da exposição do método por Engels. A existência desse capítulo final baseia-se na necessidade de ilustrar como o pensamento formal se apropria daquilo que foi desenvolvido pelo pensamento dialético. Ver-se-á, nesse sentido, a razão pela qual o próprio Engels confessou, a despeito de sua inteligência absolutamente excepcional, sua impossibilidade de alcançar a genialidade do amigo e seu contentamento em ser o segundo violino.

SEÇÃO I. MARX: GÊNESE DO MÉTODO

O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanente*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito. (GW 20:119 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 163])

A jornada de Marx até o método coincide com elevar do dialético ao especulativo. O socialismo científico, produto da amizade de Marx e Engels, receberia sua forma mais acabada em *O capital*. Nele, o conceito se manifesta em todo o seu esplendor, embora Marx tenha procurado deliberadamente ocultá-lo sob a premissa de que o método poderia ofuscar os resultados práticos objetivados por sua ciência (cf. Reichelt, 2011).

Nossa epopeia não chegará à mercadoria, nem em sua forma simples, nem em sua forma concreta. Ela se encerra com o cintilar do conceito. Nas bordas de nossa narrativa, o conceito reluzirá tal qual em um eclipse total, o sol se mostra na forma de um anel de fogo que envolve a lua. Engels, qual a lua, nos servirá de anteparo, pois, ao mesmo tempo que ele oculta o método de Marx, nos permite olhar diretamente para ele.

Nesta primeira seção, acompanharemos o dialético Marx desde sua infância até o alvorecer da superação de Hegel. Seu ímpeto crítico, sua força irresoluta, sua natureza dialética, o levou ao filósofo e a nele demorar-se, de modo a ter se tornado, como já maduro confessaria, um “discípulo daquele grande pensador” (MEGA² I.6:709 [ed. bras.: Marx, 2013, p. 91]).

A presença da alma motriz do progredir científico se revelaria em Marx antes mesmo de suas primeiras contribuições à ciência. Quando finalmente ele se dedicou a estudar a obra de Hegel, seu espírito inflamou e diante dele se abriu um novo mundo, o qual imediatamente se tornou objeto de seu afã investigativo. Marx mergulhou na obra de Hegel, ele alcançou o seu âmago e conheceu suas profundezas. A energia com que ele explorou a filosofia hegeliana fez com que ele reconhecesse a superioridade do filósofo em relação aos seus discípulos jovens hegelianos e o obrigou a ir além de qualquer crítica restrita.

Após ter recebido seu título de doutor, Marx se dedicou aos assim chamados interesses materiais. Como mostraremos, apesar da notoriedade da forma com que ele lidava com as questões urgentes de sua época, o jovem jamais se viu na situação de abandonar a filosofia hegeliana. Ao contrário, ele realizava suas análises da conjuntura sempre apoiado naquela ciência, em especial, na ciência do Estado de Hegel.

Somente quando finalmente Marx se viu livre de seus deveres jornalísticos e pôde alegremente se encerrar em seu gabinete de estudos, ele se dedicou a uma verdadeira análise crítica da obra de Hegel. Seu escrutínio crítico da *Filosofia do direito* não foi, contudo,

suficiente para que ele se visse livre do conceito hegeliano; ainda que, certamente, as primeiras centelhas de sua revolução científica tenham surgido dessa crítica.

A energia advinda da *Crítica da filosofia do direito* foi responsável pela elaboração de dois dos textos mais importantes de sua juventude – nada, porém, se compara aos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Para esta tese, apesar da consciência do caráter decisivo do texto de Paris, importará escrutinar tudo aquilo que o antecedeu, uma vez que os *Manuscritos* são a primeira afirmação efetiva da superação de Hegel, portanto, a primeira aparição não do negativo, mas do método ele mesmo.

Assim, tal como é provável que Engels jamais pôde desfrutar do conhecimento grafado naqueles cadernos de Paris, também pouparemos nossos leitores do intenso brilho das sabedorias ali contidas. Qual a luz que não é impedida pela opacidade da lua devido à grandiosidade relativa do sol, vez o outra a fulgência desse material irá se impor em nossa narrativa, indicando o caminho que o dialético Marx seguirá até o conceito, até o momento que sua natureza dialética se dobrará sobre si mesma e se mostrará como especulativa

Capítulo 1: O nascimento de um hegeliano

1.1 A infância em Trier, Heinrich Marx e Ludwig von Westphalen

Nascido em 1818 em uma família judaica na provinciana Trier de maioria católica (Heinrich, 2018, p. 45)⁴ e recém-incorporada à Prússia protestante, Karl Marx recebeu, junto de seus irmãos, o sacramento do batismo cristão com apenas 6 anos. Seu pai, Heinrich Marx, descendia de uma família de tradição rabínica da região e convertera-se ao cristianismo protestante antes do batismo de seus filhos; sua mãe, Henriette Marx,⁵ converteu-se no ano seguinte ao batismo de suas crianças, em 20 de novembro de 1825 (Ibidem, p. 40). Marx teve um vínculo muito forte com o pai, um homem ilustrado que se dedicou ao ofício do direito, provavelmente incentivado pelo irmão após seu retorno em 1807 de uma assembleia de rabinos convocada por Napoleão para tratar do futuro das comunidades judaicas e da ampliação das possibilidades profissionais para os judeus (Ibidem, p. 63). Heinrich realizou seus estudos na *École de Droit* em Coblença durante dois semestres, entre janeiro e novembro de 1813, pelos quais recebeu seu diploma laureado com *Brevet de capacité*. O curso seria de três semestres, deduz-se daí que sua dispensa do primeiro semestre resultaria de conhecimentos prévios sobre a referente matéria. Especula-se, inclusive, que ele possa ter até mesmo iniciado sua formação ainda no final da década de 1800 em Berlim, com professores da Universidade de Halle que se mudaram para Berlim devido ao fechamento da instituição pelos franceses em 1806 (Ibidem, p. 64-66). A partir de 1816 foi reconhecido como advogado em Trier (Ibidem, p. 66), mas já em abril daquele ano, tão logo os judeus começaram a perder uma série de direitos, teve sua autorização suspensa (Ibidem, p. 75). Sugere-se que esse fato tenha influenciado diretamente

⁴ Optamos em utilizar a recente biografia do jovem Marx publicada por Michael Heinrich (2018) graças ao seu rigor analítico, o uso preferencial de fontes primárias e a dispensa em romantizar a vida de Marx. Chegamos a consultar ainda a clássica biografia escrita ainda em 1918 por Franz Mehring, a novíssima produzida em língua portuguesa por José Paulo Netto (2020), além de sempre nos utilizamos das cartas, excertos, poemas e artigos publicadas pela MEGA², dos comentários de seus editores e, ainda, de alguns escritos de contemporâneos, como de Engels e da caçula de Marx, Eleanor.

⁵ São poucas as informações que se têm sobre a mãe de Karl Marx, Henriette Marx. Sabe-se que ela era uma judia holandesa e que nunca chegou a dominar o idioma alemão. Era filha de um comerciante bem-sucedido, o que lhe garantiu um considerável dote e possibilitou, consequentemente, seu casamento com Heinrich. São desconhecidas as informações sobre sua personalidade e formação intelectual, de todo modo, sabe-se que ela não chegou a desempenhar nenhum ofício fora do âmbito familiar. Karl não teve nenhuma proximidade especial com sua mãe, que, provavelmente, sentia vergonha de suas práticas revolucionárias (Ibidem, p. 67-71).

sua decisão em converter-se ao protestantismo, o que deve ter ocorrido, não sem resistência⁶, entre 1816 e 1819 (Ibidem, p. 76)⁷. Como mostram seus memorandos do período (Ibidem, p. 72-75), Heinrich Marx levantou contra o Estado prussiano uma série de argumentos questionando o tratamento especial dado aos judeus, de modo a revelar tanto seus conhecimentos jurídicos e suas capacidades argumentativas (Ibidem, p. 74) quanto os princípios iluministas que o orientavam.

A advocacia possibilitou a Heinrich Marx não só bons soldos – os quais colocaram sua família entre os 6% ou 8% mais ricos da região (Ibidem, p. 81) e possibilitaram uma infância tranquila ao jovem Karl e aos seus irmãos (Ibidem, p. 130) – como também serviu-lhe de entrada em círculos específicos da sociedade de Trier. Ele foi um dos cofundadores da Sociedade Literária do Cassino, centro da vida social e cultural da cidade. Fundada em 1818 originalmente como sociedade de leitura e divertimento convivial para pessoas cultas (Ibidem, p. 48), transformou-se, na década de 1830, em centro do pensamento político esclarecido e liberal da alta burguesia, de advogados, comerciantes, médicos etc. (Ibidem, p. 92-93). Heinrich era uma personalidade destacada do grupo, a ponto de seu nome chamar atenção das autoridades prussianas (Ibidem, p. 94). Sua vida politicamente ativa e sua notada proximidade com o filho Karl levam a crer que o jovem tenha acompanhado conscientemente os acontecimentos que cercaram na época o pai (Ibidem, p. 96), o que, sem dúvida, teria estimulado sua sensibilidade para as questões de ordem política (Ibidem, p. 141). Vê-se que a influência do pai sobre o jovem Karl não se restringiu à erudição intelectual de quem lhe falava sobre Voltaire e Racine (Ibidem, p. 42) e seguia a ética de Kant e Fichte (Ibidem, p. 81), tampouco ao destaque da função moral da crença em Deus (MEGA² III.1:291), mas também ao exemplo de alguém que se posicionava diante das questões políticas de seu tempo com entusiasmo e inteligência.

A aproximação do jovem Karl dos ideais Iluministas não resultou apenas da influência de seu pai. Também Ludwig von Westphalen, que viria a ser seu sogro e era grande amigo de

⁶ Não se deve inferir dessa resistência que Heinrich Marx fosse um judeu ativo: “No entanto, também é necessário considerar – além da falta de indícios para tal afirmação [a saber, que o judaísmo tenha tido uma forte influência sobre a família Marx] – que as tradições judaicas já não eram havia muito tempo as únicas influências a que os pais [de Karl] estavam sujeitos. O Iluminismo teve um papel decisivo no pensamento de Heinrich Marx, como demonstram diversas declarações dele. Também é provável que ele conhecesse a filosofia de *Immanuel Kant* (1724-1804), em certa medida.” (Ibidem, p. 134)

⁷ Em contraponto, destaca-se que o próprio Michael Heinrich advoga por restringir esse período a 1819 (Ibidem, p. 77).

seu pai, teve um papel decisivo em sua formação intelectual. Marx costumava fazer longas caminhadas⁸ nos idílicos arredores de Trier com seu amigo e tutor, com quem aprendia sobre Homero e Shakespeare (Heinrich, 2018, p. 42). Anos mais tarde, em 1841, Marx confirmaria tal importância quando lhe dedicou as seguintes linhas em sua dissertação:

Queria que todos aqueles que põem em dúvida a ideia tivessem a mesma sorte que eu: a de admirar um ancião dotado de vigor juvenil, que saúda cada progresso deste tempo com o entusiasmo e a lucidez da verdade e que, munido daquele idealismo claro como a luz do sol – advindo de uma convicção profunda, o único que tem ciência da verdadeira palavra, diante do qual comparecem todos os espíritos do mundo –, nunca recuou diante das sombras projetadas pelos fantasmas retrógrados, diante do céu toldado pelas nuvens muitas vezes tenebrosas deste tempo, mas sempre vislumbrou através de todas as dissimulações, com energia divina, olhar enérgico e certo, o empíreo que arde no coração do mundo. O *senhor, meu paternal amigo*, sempre foi para mim um vívido *argumentum ad oculos* [argumento óbvio]⁹ de que o idealismo não é coisa da imaginação, mas a pura verdade. (MEGA² I.1:12 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 19])

Ao estímulo intelectual fomentado por seu pai Heinrich Marx e por Ludwig von Westphalen somou-se a influência de seus professores do ginásio, muitos dos quais partilhavam dos ideais da “educação neo-humanista”, que orientaram as reformas educacionais empenhadas por Wilhelm von Humboldt em direção a um sistema de ensino que objetivasse a formação humana geral e não só conhecimentos práticos objetivos (Heinrich, 2018, p. 111 e seg.). Vê-se, assim, como Marx foi desde cedo apresentado à erudição teórica, de modo a ser estimulado a seguir seus estudos na academia alemã – o que à época fazia parte da vida de um seleto grupo de cidadãos (Ibidem, p. 147) e demonstra por si só como era do interesse de seu pai que ele seguisse com sua educação formal.

⁸ Tal hábito perseguiu Marx por toda sua vida, são inúmeros os relatos daqueles que se lembram das discussões que travavam com ele sobre os mais densos assuntos. Paul Lafargue em suas *Recordações pessoais sobre Karl Marx (1890)* pondera que “o único exercício físico que praticava com regularidade era a caminhada; podia caminhar ou subir colinas durante horas, batendo papo e fumando, sem sentir qualquer cansaço. [...] Até mesmo conversando ele gostava de caminhar, parando de tempos em tempos, quando a discussão se inflamava ou a conversa ganhava importância. Por anos eu o acompanhei em passeios noturnos a Hampstead Heath; foi ao longo dessas caminhadas pelas pradarias que ele me educou em economia. Marx desenvolvia diante de mim, talvez sem se dar conta, todo o conteúdo do Livro I de O capital, à medida que o escrevia. Todas as vezes, assim que eu voltava, anotava da melhor maneira possível aquilo que havia acabado de escutar; no início, tive de fazer um esforço enorme para seguir o raciocínio de Marx, tão completo e profundo.” (Paul Lafargue, *Recordações pessoais sobre Karl Marx*, apud Albert, 2019, p. 78).

⁹ Chaves da tradução original.

A título de ilustração tomemos o seguinte comentário de Michael Heinrich acerca da situação financeira da família Marx durante alguns de seus anos de estudo: “Para entender melhor o aborrecimento de Heinrich Marx, é necessário antes esclarecer o implícito ‘contrato familiar’ que havia na época – quando ainda não existia seguro-saúde nem fundo público de pensão. Karl teve a possibilidade de estudar durante vários anos, o que representava um enorme encargo financeiro para a família. No início da década de 1830, a renda anual de Heinrich Marx era de 1.500 táleres. Em 1837, durante alguns meses, Heinrich padeceu de uma forte tosse, tendo, por fim, de fazer um tratamento em estância termal. Ele provavelmente não pôde trabalhar tanto quanto antes, de modo que sua renda deve ter sido menor do que os 1.500 táleres habituais. Se Karl gastou 700 táleres no ano anterior, isso significaria cerca de metade da renda anual da família de dez pessoas. Além disso, havia gastos com médicos e remédios, tanto para Heinrich quanto para Eduard, que também estava doente, e a necessidade de preparar reservas que depois fariam as vezes de uma aposentadoria. Mesmo que os gastos de Karl tivessem sido menores do que setecentos táleres, ainda assim a família não suportaria o encargo por muito tempo. Aos enormes gastos com os estudos de Karl estava associada a expectativa de que ele estudasse determinadamente e obtivesse um emprego bem remunerado, podendo um dia ajudar seus pais e, sobretudo, seus irmãos, caso fosse necessário. Em uma carta mais antiga, Heinrich havia formulado essa expectativa com ironia, da seguinte forma: ‘A esperança de que você um dia possa ser um apoio para seus irmãos é bela demais, sorri demais a um coração dócil, para que eu queira tirá-la de você’” (Ibidem, p. 244).

Se por um lado Marx cresceu em um ambiente intelectual estimulante e pôde desfrutar das benesses da vida acadêmica, por outro não teve maior contato com a realidade material que passava a dominar a vida da moderna classe trabalhadora. – A bucólica Trier dos anos de juventude de Marx não vivia sua glória; ao contrário, sob ocupação da Prússia foi reduzida à cidade estratégica-militar, de modo a não contar com políticas que contribuíssem com seu florescimento econômico. Ao revés, o que ocorreu foi que “no mais tardar a partir do fim dos anos de 1820, toda a região em volta de Trier encontrava-se em declínio econômico” (Ibidem, p. 50). Na contramão do que ocorria em outras cidades da Renânia, como na Barmen de Engels, as poucas fábricas da região eram reduzidas a pequenas indústrias (Ibidem, p. 49)¹⁰. O

¹⁰ Segundo Michael Heinrich, outro fator relevante para o declínio econômico da região foram os acordos aduaneiros estabelecidos entre a Prússia e as regiões de Hesse e Württemberg que favoreceram os vinhos do sul da Alemanha em detrimento das demais regiões produtoras como as do vale do Mosela (Ibidem, p. 50).

pauperismo da classe trabalhadora aparecia assim como consequência do declínio da indústria decorrente da política prussiana¹¹, e não como resultado de seu advento, da revolução industrial. De mais a mais, quando consideramos a posição social relativa dada ao jovem Marx – primogênito de uma das famílias com maiores rendimentos da região –, podemos deduzir que ele deve ter observado o fenômeno do pauperismo a certa distância. O que talvez lhe tenha feito mais suscetível à posição partilhada por seus mentores, Heinrich Marx e Ludwig von Westphalen, os quais possuíam “uma visão de mundo iluminista e liberal”, “não responsabilizavam os pobres pela pobreza, criticavam antes as relações políticas e sociais” e “posicionavam-se criticamente em relação à política autoritária e anti-social do governo prussiano” (Ibidem, p. 141).

A perspectiva do jovem que crescia no seio da aristocracia ilustrada do funcionalismo local expressa-se no modo como ele entendia quais caminhos confeririam ao homem “maior dignidade”, a qual, por sua vez, seria “o que eleva o homem ao seu máximo, o que empresta uma nobreza superior aos seus atos, a todos os seus esforços, o que o faz intocável, admirado pela multidão e mantido acima dela” (MEGA² I.1:456). Assim, Marx revelava em um de seus primeiros escritos conhecidos, *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes* [*Considerações de um rapaz acerca da escolha de uma profissão*] (1835)¹², o que Michael Heinrich chamou, seguindo o sentido utilizado à época, de um “elitismo burguês” (Heinrich, 2018, p. 126), uma perspectiva elitista que seria própria a uma classe que se percebe como distinta e acima da população em geral, da “multidão”. Todavia, tal classe não exprimiria – senão indiretamente, por meio dos autores estrangeiros que compunham as bibliotecas locais – o ponto de vista verdadeiramente burguês, ou seja, aquele que nasce e se desenvolve junto ao

¹¹ Nesse sentido encontra-se o seguinte comentário de Johann Heinrich Schlink (1793-1863), conselheiro do tribunal distrital e amigo do pai de Marx, transcrito por Michael Heinrich sobre a pobreza em Trier: “Na classe mais baixa, incluem todos aqueles que obtêm o pão de cada dia com as próprias mãos e que não têm propriedade (aqueles que trabalham por salário diário). Essa classe, muito numerosa, foi colocada em uma situação de grande desconforto pela atual estagnação de tantas indústrias, de forma que a pobreza generalizada se revela aqui com nitidez.” (Gottfried Kentenich, *Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, p. 759-60, apud Heinrich, 2018, p. 52-53).

¹² As *Considerações* (MEGA² I.1:454-57) faziam parte de uma série de textos de Marx conhecidos como *Abiturarbeiten* (1835). Eles “são (com exceção de dois poemas sem data precisa) seus textos mais antigos de que se tem conhecimento” (Heinrich, 2018, p. 120). Esses textos foram juntados ao final do verão de 1835 junto ao Friedrich-Wilhelm-Gymnasium de Trier, escola de longa tradição, fundada por jesuítas em 1561 e que foi estatizada em 1815 e que era orientada por uma formação humanística. Marx frequentou a instituição do semestre de inverno de 1831 ao semestre de verão de 1835, período no qual prevaleceu na instituição “uma perspectiva liberal e progressista” (MEGA² I.1:1185).

modo de produção capitalista e que, nesse sentido, exprime em termos ideais elementos constitutivos da sociedade capitalista como a individualidade, a universalidade abstrata do direito, a sacralidade da propriedade privada. A perspectiva de Marx seria antes a de uma aristocracia do funcionalismo público ou de uma aristocracia ligada à burocracia do Estado, cujos princípios estariam mais atrelados às decadentes monarquias absolutistas baseadas na velha propriedade fundiária feudal do que aqueles ligados aos Estados burgueses baseados na moderna propriedade privada.

Após se formar no ginásio, Marx muda-se em 1835 para Bonn, onde dá início ao curso de direito. Seus estudos, porém, nunca se restringiram à área. Durante os dois semestres que esteve na cidade, o jovem frequentou regularmente quatro cursos na faculdade de filosofia e outros seis na faculdade de direito, o que, segundo Michael Heinrich, teria dado ao estudante uma “base jurídica sólida” (Ibidem, p. 151). De fato, caso Marx tenha realmente escrito, ainda em 1837, “um trabalho de quase trezentas folhas” sobre direito, tal como relatou a seu pai em carta daquele ano (MEGA² III.1:10-15), deve-se deduzir que já ao final do período de Bonn o jovem possuía uma noção ampla da disciplina. Seus primeiros professores eram membros da escola histórica do direito, cujo maior expoente era Friedrich Carl von Savigny, com quem o próprio Marx viria ter aulas em seu primeiro semestre em Berlim (Heinrich, 2018, p. 151 e 205). Heinrich defende, nesse sentido, que os trabalhos jurídicos do período teriam sido influenciados por tal escola (Ibidem, p. 206), com a qual Marx romperia à medida que começa a se dedicar à filosofia hegeliana.

1.2 O encontro com a filosofia hegeliana

A transição de Marx à filosofia hegeliana é um campo aberto à especulação devido à falta de fontes primárias. Toda a questão orienta-se pela carta enviada a seu pai em 10 de novembro de 1837, doravante indicada como *Carta ao pai* (MEGA² III.1:9-18 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 425-432]) – uma espécie de resumo do que lhe ocorrera ao longo de seu primeiro ano em Berlim. Tentaremos, pois, enriquecer o debate procurando mostrar como os textos do período vinculados a Marx estão repletos de elementos que corroboram a tese segundo a qual o comprometimento do jovem com uma leitura rigorosa e ativa do pensamento de Hegel indica que, já em 1837, Marx conseguiu esboçar os fundamentos de suas futuras críticas aos jovens hegelianos, em especial a Bruno Bauer.

Apesar da notória importância de Hegel no debate alemão da década de 1830, não é tão simples deduzir disso a conversão de Marx ao hegelianismo. Para nós é questão pacífica, como

se verificará na presente tese, que Marx foi ao longo de toda sua vida fundamentalmente um “discípulo daquele grande pensador” (MEGA² II.6:709 [ed. bras.: MARX, 1873, 91]). De forma direta, afirmamos que Marx foi o mais hegeliano dos hegelianos, à medida que ele levou o absoluto alcançado por Hegel além de si mesmo – sem para tanto, como é logicamente de se esperar, apelar a algo que seria pretensamente oposto ou externo a ele.

É fato que o ministério de Karl von Stein zum Altenstein além de ter ele próprio convidado Hegel para assumir cátedra em Berlim (Heinrich, 2018, p. 182), também foi fundamental, por meio de seu apoio institucional, para sobrevivência e florescimento do hegelianismo após a morte do filósofo (Ibidem, p. 265); entretanto, como vimos, não só de hegelianos era constituída a academia alemã. A Universidade de Bonn, por exemplo, só possuía um representante da escola em 1839, quando Bruno Bauer aceitou uma cátedra (associada) de teologia na universidade por indicação do ministro Altenstein. Este também teve de se ocupar da influência de Savigny na Universidade de Berlim para conseguir a nomeação de Eduard Gans em professor titular (Ibidem, p. 197). Gans foi uma espécie de herdeiro natural de Hegel, pois, como se sabe, ainda em 1827, tomaria o lugar do filósofo no curso de filosofia da história e, após sua morte, além de escrever seu obituário, publicaria uma série de textos políticos de grande relevância para o hegelianismo (Ibidem, p. 197-98).

Durante seu primeiro semestre em Berlim, Marx frequentou cursos tanto de Savigny quanto de Gans (Ibidem, p. 204). A *Carta ao pai* nos revela, contudo, seu rompimento com o primeiro¹³; não se pode, em oposição, inferir que Gans tenha sido decisivo para a aproximação do jovem a Hegel¹⁴. Como Michael Heinrich nos lembra, “nos dois semestres seguintes, Marx não frequentaria nenhum curso de Gans. Além disso, o professor não foi mencionado nem uma vez sequer na carta enviada ao pai” (Ibidem, p. 206). Por outro lado, não se deve negar a importância de Gans no ambiente acadêmico no qual Marx estava inserido¹⁵, de modo a tornar

¹³ Na *Carta ao Pai*, Marx menciona Savigny nominalmente em duas oportunidades, em ambas o localiza como um mestre até seu derradeiro encontro com a filosofia hegeliana (MEGA² III.1:11, 16-17 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 427, 430-31]).

¹⁴ Há de fato uma tendência a destacar o papel de Gans, seja direta ou indiretamente, na transição de Marx ao hegelianismo. Veja-se nesse aspecto Mehring (1918, p. 10) e Netto (2020, p. 50-) que, sem qualquer análise mais detalhada da questão, vinculam a transição de Marx à importância de Gans para os jovens hegelianos. Arndt, em contraposição, afirma que a historiografia não vem dando a devida importância à influência de Gans sobre Marx, a qual pode ser reveladora no que concerne às modificações sofridas pelo sistema hegeliano (Arndt, 2012, p. 20).

¹⁵ Norbert Waszek nos oferece em seu *Poverty and the Constitutional Debate* uma curta biografia de Gans bastante instrutiva em relação a sua importância para o debate hegeliano, principalmente pós-morte do filósofo.

secundária a pergunta se o jovem teria sido ou não influenciado já naquele primeiro semestre pelo professor. Fato é que Marx foi avaliado como “muito dedicado” na disciplina de Gans sobre direito penal (Heinrich, 2018, p. 206), que este foi seu primeiro professor hegeliano e que na *Carta ao pai*, Marx coloca a unidade conceitual de forma e conteúdo de franca inspiração hegeliana como solução à errônea divisão formal de Savigny, da qual o jovem havia sido partícipe até sua virada ao hegelianismo (MEGA² III.1:11 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 427]).

Outro é o caminho explorado por Michael Heinrich acerca da aproximação de Marx e Hegel. Após mitigar a importância da influência de Gans sobre o jovem, analisa de maneira bastante interessante e profícua a incursão de Marx na poesia. É perspicaz seu esforço de relacionar o rompimento de Marx com o “idealismo”¹⁶ com o seu rompimento com a poesia (romântica), uma vez que, por meio dos poemas preservados e das críticas que tece na *Carta ao pai* ao direito formal, podemos entender melhor o quão imerso ele estava nestas escolas. Contudo, o biógrafo parece cair no erro típico daqueles que descobrem um rico filão a ser desbravado ao fazer da “crítica de Hegel ao romantismo”¹⁷ a causa da destruição das “visões iniciais de Marx sobre a arte”, o que significaria também um rompimento com a filosofia herdeira do Iluminismo, uma vez que o romantismo já teria “sido justamente criticado em seu ponto comum com o Iluminismo” (Heinrich, 2018, p. 230). Ou seja, Heinrich perde de vista diversos elementos que Marx nos oferece em sua *Carta* ligados não à poesia, mas ao direito e, principalmente, à filosofia; elementos esses que sem sombra de dúvida são fundamentais à compreensão precisa do que motivou sua filiação à escola hegeliana.

A *Carta ao pai* de novembro de 1837 foi, sem dúvida, escrita por um hegeliano. Marx recupera diversos conceitos próprios ao vernáculo do filósofo, assume-o como “ídolo”, afirma sua dedicação ao estudo de “toda” sua obra e ainda anuncia sua entrada no hegeliano “clube dos doutores” (MEGA² III.1:16-17 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 431]). Nesse sentido também é fácil observar como toda resolução oferecida aos problemas de sua antiga concepção do direito e do *modus operandi* de seu versejar encontra-se na filosofia hegeliana – apresentada na *Carta* explicitamente como oposta ao “idealismo”, ao “sistema metafísico”, à “poesia puramente ideal”, à “pura arte formal”. Na *Carta*, que é uma espécie de retrospectiva de seu primeiro ano

¹⁶ Por diversas vezes na *Carta ao pai*, Marx caracteriza o pensamento pré-hegeliano (nominalmente Kant e Fichte) dessa maneira, ao passo que Hegel seria aquele que estaria ocupado com o “próprio [efetivo]” (MEGA² III.1:15 [ed. bras.: Ibidem, p. 430]), que seria uma “filosofia mundana” (MEGA² III.1:17 [ed. bras.: Ibidem, p. 431]). Voltaremos a essa questão.

¹⁷ A esse respeito ver capítulo *Das »romantische Denken«* em Jaeschke, 2020.

em Berlim, o jovem conta ao pai que seus primeiros meses na cidade teriam sido marcados pelo afastamento social e mergulho na “ciência e arte”, para na sequência afirmar que “a poesia não podia e não devia ser mais que uma atividade secundária”, pois “tinha de estudar jurisprudência”, mesmo que sua vontade fosse, “sobretudo, a de confrontar-[se] com a filosofia” (MEGA² III.1:10 [ed. bras.: Ibidem, p. 426]). Portanto, embora sem negar seu desejo de continuar a dedicar-se à poesia, Marx passa a privilegiar, já durante seu primeiro semestre em Berlim, o estudo do direito e da filosofia. Ao longo de toda *Carta* fica clara a importância para o jovem das três áreas, as quais se sobrepõem e se retroalimentam, não obstante aponte que foi por meio de seu esforço em teorizar sobre o direito que se lhe tornou claro “que, sem filosofia, não seria possível aprofundar o tema” (MEGA² III.1:15 [ed. bras.: Ibidem, p. 429]). Marx dedicou-se à filosofia, notoriamente a de Kant e Fichte, e escreveu “um novo sistema metafísico, em cujo fim [foi] novamente obrigado a admitir que tanto o sistema quanto [suas] tentativas anteriores estavam errados” (Idem). A poesia aparece, nesse contexto, como tentativa de escapar da iminente crise: após reconhecer que todos os seus esforços estavam errados, ainda naquele semestre de inverno, Marx passa a estudar história e direito, para finalmente “no final do semestre, procur[ar] novamente as danças das musas e a música dos sátiros” (Idem). É nesse momento que ele parece ter finalmente entrado em crise e “a partir do idealismo – comparado e nutrido com o [idealismo] kantiano e fichtiano, diga-se de passagem –, resolv[eu] procurar a ideia no próprio efetivo” (MEGA² III.1:15-16 [ed. bras.: Ibidem, p. 430])¹⁸. – Não nos parece, pois, difícil concluir que, apesar do papel importante da literatura para sua passagem à filosofia hegeliana, o reconhecimento da insuficiência da doutrina do direito baseada nas filosofias de Kant e Fichte levou Marx a Hegel.

É difícil precisar a ordem cronológica dos acontecimentos mencionados na *Carta*. Está claro, porém, que os estudos em direito ocorreram ao longo do semestre de inverno 1836-37; que ao final desse período, no mais tardar em abril de 1837¹⁹, Marx volta-se novamente à

¹⁸ Utilizamos aqui nossa própria tradução, uma vez que no original está claro que o que seria kantiano e fichtiano não seriam “ideias”, mas o idealismo. (Ed. Original: “Von dem Idealismus, den ich beiläufig gesagt, mit kantischem und fichte'schem verglichen und genährt, gerieth ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen.” (MEGA² III.1:15-16); ed. bras.: “A partir do idealismo – comparado e nutrido com ideias kantianas e fichtianas, diga-se de passagem –, resolvi procurar a ideia no próprio real” (Marx, 2018a, p. 430). Destaca-se, ainda, que é na sequência dessa passagem que Marx declara que havia até então apenas “lido fragmentos da filosofia hegeliana, cuja grotesca melodia pétrea não [lhe] agradava” (Idem).

¹⁹ Segundo os editores da MEGA²: “A coleção foi organizada provavelmente ‘no final do semestre’ de 1837, ou seja, nos meses de fevereiro e março, uma vez que o semestre de inverno de 1837 teria se encerrado em março. A data limite provável seria início de abril” (MEGA² I.1:1237).

poesia²⁰, período em que escreveu poemas que compõem a coleção dada ao seu pai por data de seu sexagésimo aniversário (MEGA² I.1:1237); que Marx havia, antes do término do referido semestre, “lido fragmentos da filosofia hegeliana”; que o diálogo não preservado *Cleantes ou Do início e da necessária continuação da filosofia* para o qual estudou Schelling, foi escrito após encerrado o semestre de inverno e coincide provavelmente com o período dos estudos em Hegel; que a crise intelectual e emocional que o levou a receber posteriormente assistência médica, iniciou-se em Berlim se não ao final, logo após o semestre de inverno 1836-37, no mais tardar em abril/maio de 1837; que tal crise durou semanas, talvez meses, tendo em vista que durante a crise conheceu toda a obra de Hegel; que a crise relaciona-se com sua aproximação a Hegel; que, seguindo indicação médica, foi para Stralau nos arredores de Berlim em busca de recuperar sua saúde físico-mental, portanto, ele começou provavelmente a dedicar-se a Hegel ainda em Berlim; e que, finalmente, a aproximação do clube dos doutores ocorreu durante seu período em Stralau. Disso podemos deduzir com certa segurança que Marx iniciou os estudos de Hegel e seus discípulos ainda na primavera de 1837 e, principalmente, que estes estudos, ao menos em parte, coincidem temporalmente com seu retorno à poesia, portanto, ambos seriam consequência da crise que Marx teria em decorrência de seu conflito com o direito formal e, por consequência, com a tradição filosófica que lhe é correspondente.

Tudo indica que os estudos teriam se iniciado ainda na primavera e, possivelmente, se estendido até o verão; e não apenas durante o verão, como sugere Michael Heinrich (2018, p. 226-27). Aparentemente o biógrafo chega a esse período por deduzir que Marx estudou Hegel em Stralau, lugarejo em que Marx esteve a partir de agosto de 1837 (Heinrich, 2018, p. 234-35) – as cartas dos pais de Marx ao jovem a partir de 16 de setembro indicam endereço em Stralau, considerando que nessa mesma carta Heinrich informa que havia recebido a carta há 8 dias, deve-se supor que a carta de Marx fora escrita informando do novo endereço no final de agosto, início de setembro (MEGA² III.1: 317-20). Contudo, está muito claro que o transtorno de Marx ocorre antes de seu retiro, o qual seria realizado por sugestão médica devido ao seu estado físico-mental. Também está claro que seus estudos de Hegel teriam ocorrido ainda “durante o período em que [esteve] mal” (MEGA² III.1:17 [ed. bras.: Ibidem, p. 431]). Como a crise de Marx seria também resultado de sua aproximação de Hegel, é de se imaginar que ele

²⁰ Marx menciona na *Carta* três cadernos de poesia que havia enviado a Jenny. De acordo com os editores da MEGA², os poemas foram entregues a Jenny por Sophie, irmã de Marx, no dia 27 de dezembro de 1836 (MEGA² I.1:1224).

tenha começado a estudá-lo antes de seu retiro em Stralau – o que não impede que ele possa ter dado ali continuidade aos estudos, principalmente aos estudos dos discípulos de Hegel.

Além disso, como mostraremos a seguir, Marx tivera contato fragmentário com a “grotesca melodia pétrea” da filosofia hegeliana antes de seu rompimento com o idealismo representado pelas filosofias de Kant e Fichte, o qual foi criticado no *Epigrama – Hegel* redigido no mais tardar em abril daquele ano de 1837. Outro ponto que pode ter levado Heinrich a tal periodização é a afirmação de Marx na *Carta ao pai* acerca da tristeza que sofria em decorrência da doença que teria afligido Jenny e que teria contribuído para seu adoecimento. O biógrafo, provavelmente por conta da carta de Heinrich Marx ao filho de 12–14 de agosto de 1837, deduz que tal doença teria durado um “longo período” e ocorrido no “decorrer do verão” (2018, p. 237). Na carta, o pai afirma, após relatar sobre seu próprio estado de saúde e o de sua filha Sophie, que estava sendo também “afetado profundamente” pela situação da relação do filho com a noiva, pela “longa indisposição de Jenny”, por um “profundo desgosto” que acometia Jenny e pela posição ambígua que ele tinha com a família Westphalen (MEGA² III.1:311). Como não há nenhum registro sobre a mencionada doença de Jenny no material disponível da MEGA, nos vemos obrigados a colocar sob suspeita a dedução do biógrafo, principalmente tendo em vista o contexto em que tal “indisposição” aparece, muito mais ligado às questões interpessoais do que a questões de saúde; por outro lado, caso Marx se refira na *Carta ao pai* a esta indisposição, deve-se deduzir, devido ao fato de ter sido “longa”, que esta iniciou-se com o verão, ou mesmo durante a primavera.

Um quarto fato que parece contribuir com nossa hipótese resulta da ausência entre 2 de março e 12–14 de agosto de 1837 de cartas ligadas a Marx. No dia 9 de dezembro de 1837, Heinrich escreve ao filho bastante desgostoso quanto a sua indolência com a família, a qual teria ficado “várias vezes, por meses, sem nenhuma carta”, sendo que, “da última vez, sabidamente, Eduard [irmão de Marx] estava doente” (MEGA² III.1:326). Sabemos, por meio das cartas de Heinrich ao filho, sempre em tom de resposta, que entre agosto e dezembro daquele ano mantiveram contato periódico. O que é um forte indício que a queixa de Heinrich refere-se ao período que vai de março a agosto de 1837. Soma-se a isso que na carta de 12-14 de agosto, pouco antes de sua acima mencionada consternação, Heinrich informa a Karl que está sentindo um grave pesar diante do medo de ver seu filho Eduard falecer, pois ele estaria “há seis meses doente” e “bastante abatido” (MEGA² III.1:311). Portanto, podemos presumir que Marx não tenha escrito a seus familiares durante a primavera e início do verão daquele ano; imaginamos, pois, que por decorrência da transformação intelectual que passava.

Por fim, devemos ainda considerar que o comentário de Heinrich encontrado na mencionada carta de 12-14 de agosto em apoio ao plano de Marx de fundar uma revista de crítica de teatro (MEGA² III.1:312-313), projeto que seria apresentado na *Carta ao Pai* de 11 de novembro como atrelado a Bruno Bauer e ao dr. Rutenberg, ambos membros do clube dos doutores. Logo, Marx muito provavelmente já havia entrado para o clube durante aquele verão; assim, a referida transformação do jovem deve ter ocorrido antes de agosto. Não é, pois, de se imaginar que a crise tenha durado poucos dias ou semanas, uma vez que Marx durante esse processo não só fez conhecida toda a obra de Hegel como da maioria de seus alunos (MEGA² III.1:17 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 431]); além disso, ele deixa claro como sua transformação intelectual foi profunda, intensa e violenta, a ponto de o afetar fisicamente (MEGA² III.1:16 [ed. bras.: Ibidem, p. 430]). A partir de todos esses elementos, parece-nos correto afirmar que a crise de Marx tenha ocorrido ainda durante a primavera, talvez se arrastado até o verão, e que ele tenha se recuperado e entrado para o clube dos doutores somente no verão 1837, após seus estudos de Hegel.

Um pouco antes desse período, ou seja, do final do inverno, início da primavera de 1837, o desconhecido *Epigrama – Hege*²¹. Esse poema é tratado meritoriamente por Michael Heinrich no bojo de seu esforço de vincular “a crítica de Hegel aos românticos e a passagem de Marx à filosofia hegeliana” (Heinrich, 2018, p. 226-). Contudo, o biógrafo, ao considerar que o *Epigrama* fora escrito “antes da transição à filosofia hegeliana” (Ibidem, p. 227), acaba restringindo seu conteúdo às noções gerais do sistema de Hegel, posto que Marx teria lido até aquele momento apenas “fragmentos da filosofia hegeliana” (MEGA² III.1:16 [ed. bras.: Ibidem, p. 430]). Para nós, diferentemente, o *Epigrama* é uma expressão da fase de transição de Marx, que chega até mesmo a antecipar críticas aos jovens hegelianos – críticas essas que seriam expostas em suas linhas gerais em sua tese doutoral (MEGA² I.1:67-69 [ed. bras.: Marx, 1841a, p. 55-58]) e que seriam retomadas a fim de afirmar a insuficiência das filosofias de David Strauss e de Bruno Bauer, primeiramente, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MEGA² I.2:275 [ed. bras.: Marx, 1844, p. 115]) e, posteriormente, n’*A sagrada família* ([ed. bras.: Marx; Engels, 2004, p. 158-59]) e n’*A ideologia alemã* (MEGA² I.5:147-48 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 100-01])²².

²¹ Inédito em língua portuguesa, encontra-se nossa tradução integral no *Apêndice* desta tese.

²² Desenvolveremos essa afirmação mais a frente.

Em sendo um epigrama, o poema possui caráter irônico; de modo algum, no entanto, deve-se interpretá-lo como uma pura sátira a Hegel. Sua ironia gira em torno do eu lírico – Hegel – que teria alcançado “a palavra”, mas que seria incapaz de transmiti-la, não por não dominá-la, mas por produzir uma tal demoníaca engrenagem que poderia ser entendida ao gosto de cada ouvinte: “Cada qual assim pensa, o que lhe apraz pensar”.

O Poema composto por quatro estrofes inicia-se afirmando a realização de Hegel. Não sem antes utilizar-se do vocabulário hegeliano e criticar Deus, Marx afirma que Hegel teria, após um longo trabalho de investigação daquele que teria navegado “pelo sinuoso mar dos pensamentos”, encontrado “a palavra” – tal como na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência apenas encontra “a palavra”, a verdade ao final de sua jornada. Uma vez estabelecido o domínio de Hegel sobre “a palavra”, Marx abre a segunda estrofe ironizando o modo como ele a transmite e imediatamente avança para a maneira que seus discípulos lidam com tal saber: em meio ao turbilhão hegeliano, ninguém “se vê constrangido por cativantes barreiras”, de modo que *tudo* se torna permitido; qual o poeta, o discípulo “declama à amada pensamentos e palavras”, pois é levado nessa torrente a crer que, “o que ele experiencia [sinnet], sabe” e, assim, “o que sente [gefühl]”, pode declamar “a palavra” torna-se assim “um nada”, pouco importando se ela é ou não *a verdade*. A síntese de tal desentendimento aparece nas seguintes lamuriosas e irônicas palavras do eu lírico: “Sim, eu vos digo tudo, pois um nada vos disse!”²³. Colocada a crítica aos hegelianos, os quais nada retiram das palavras de Hegel senão o que lhes interessa, na terceira estrofe Marx volta-se para a filosofia de Hegel, a fim de firmá-la em oposição às filosofias transcendentais de Kant e Fichte²⁴: o filósofo não deve, pois, adorar “ao Éter vagar” e lá buscar “uma terra afastada” tal como estes fizeram; ao contrário, ele não deve

²³ Deste último verso da segunda estrofe, Michael Heinrich nos oferece uma leitura no mínimo peculiar. Ao restringir o conteúdo do *Epigrama* à mencionada fragmentária leitura de Hegel por parte de Marx, não resta ao biógrafo senão vincular os versos do jovem a elementos genéricos da filosofia hegeliana. Desse modo, acaba por vincular o verso em questão ao primeiro momento do *ser* da *Ciência da Lógica* de Hegel: “Em uma linha do epigrama, lê-se: ‘Eu [Hegel, M. H.] lhes digo tudo, porque lhes disse um nada’. Ciência da lógica começa com a seguinte ponderação: apesar de o ser puro (o ser enquanto tal, não o ser determinado de algo) abranger *tudo*, ele só é ‘imediato indeterminado’, ou seja, não tem determinação nenhuma nem, conseqüentemente, conteúdo determinado: ‘Não há *nada* que ver nele’, esse ser ‘é, de fato, nada’.” (Heinrich, 2018, p. 227). Além de sugerir uma exótica leitura da passagem da *Lógica* – exatamente por identificar o *ser puro* ao *algo*, no caso a uma qualidade, a de abranger tudo, portanto, por tomá-lo, de fato, não como *ser puro*, mas como *ser-aí* –, Heinrich procura também interpretar tal verso isoladamente, à revelia dos versos que tratam desde a natureza do sistema hegeliano até a semelhança de seus discípulos com os poetas.

²⁴ A mesma dupla que, como destacado, aparece na *Carta ao pai* como representantes da filosofia que serve de base para a doutrina do direito com a qual Marx rompeu durante sua aproximação de Hegel.

procurar no distante fim o repouso de seu filosofar, mas no caminho aquilo a ser conceituado, tal como outrora o próprio Hegel dissera – “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo” (GW 9:19 [ed. bras.: Hegel, 1807, p. 36]). Assim, Marx antecipava a já comentada crítica da *Carta* ao idealismo de Kant e Fichte, ao mesmo tempo que o colocava em oposição ao pensamento de Hegel, o qual não procuraria “os deuses [...] acima da Terra”, mas no “centro dela” (MEGA² III.1:16 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 430]).

Está claro, portanto, um certo domínio de Marx sobre a filosofia hegeliana quando da redação do *Epigrama*. De modo a não nos parecer sustentável a tese levantada por Michael Heinrich, a saber, que ele a teria escrito “antes da transição à filosofia hegeliana” (Heinrich, 2018, p. 226-27), logo, que essa seria produto de uma leitura fragmentada e desdenhosa da obra de Hegel. Ao contrário, tudo indica que ela fosse expressão de uma cabeça conscientemente rompida com a filosofia de Kant e Fichte e que se aprofundava em uma nova filosofia, portanto, que estava, à data, realizando sua transição à filosofia hegeliana. Em nossa defesa parece também estar a posição do autor revelada na última estrofe do *Epigrama*. Nela, a fim de se diferenciar do eu lírico, Marx se utiliza da primeira pessoa do plural para se dizer alguém que visou versar segundo Hegel, embora logo na sequência já confesse que ainda não se encontrava livre de sua *Estética*. Concluímos assim que, embora o jovem reconhecesse que não tinha pleno domínio da obra de Hegel, uma vez que ao menos sua *Estética* ainda lhe escapava, de maneira alguma nega certa e já estabelecida proximidade com a filosofia hegeliana. Não nos deixando outra opção senão afirmar que já no início da primavera de 1837, Marx teria iniciado seus estudos de Hegel e, conseqüentemente, sua transição a esta filosofia.

O impacto que o pensamento hegeliano causou sobre o jovem foi descrito na *Carta ao pai* em cores vibrantes. Marx não esconde o abalo psico-físico sofrido em decorrência do encontro com a filosofia que lhe resgataria da “poesia puramente ideal” e do idealismo de Kant e Fichte baseado na “oposição entre o [efetivo] e o dever-ser”²⁵ (MEGA² III.1:10 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 426]). Vê-se assim como foi profunda a transformação que lhe teria acometido

²⁵ O leitor deve-se atentar desde logo a essa oposição de Marx, sustentada em Hegel, ao idealismo de Kant e Fichte. Essa crítica, tantas vezes direcionada a Hegel, mostra-se aqui fundamental para compreendermos a base a partir da qual Marx desenvolve seu pensamento e quem direciona suas críticas.

e como a importância de Hegel para aquele jovem não se restringiria às resoluções de problemas específicos de ordem filosófica, jurídica, estética ou mesmo religiosa, mas a uma nova forma de lidar com o mundo, tanto ao nível teórico, quanto prático-objetivo – tal como devemos deduzir da destruição da oposição entre efetivo e dever-ser²⁶. Já em 1837, a filosofia deixa de ser para ele instância “acima da Terra” e passa a ser “o centro dela”; ela deixa de se contrapor ao efetivo e passa a ser a “filosofia mundana” (MEGA² III.1:17 [ed. bras.: Ibidem, p. 431]). A secularização da filosofia alcançada por intermédio de Hegel e, simultaneamente, a busca da unidade conceitual por meio da análise do próprio objeto em seu desenvolvimento²⁷ demonstram como a filosofia hegeliana desde logo vincula-se *essencialmente* àquilo que se tornou marca do pensamento de Marx: a assim chamada *materialidade* – ou, rigorosamente, *efetividade*²⁸.

1.3 A Lógica de Hegel

Um tópico pouco explorado pelos estudiosos de Marx é a ocupação do jovem com a *Lógica* de Hegel. Como se sabe, são escassos os materiais que podem nos dar uma perspectiva fiel do período em questão, nos obrigando ora a entrar no campo da especulação ora a nos restringir a fatos muito específicos. Por esse motivo, pretendemos inicialmente apenas mostrar por meio dos elementos textuais disponíveis como as questões lógico-metodológicas foram tema de bastante interesse do jovem Karl até, ao menos, 1841.

De antemão é interessante observar que Marx frequentou no “semestre de verão de 1838” o curso de lógica “Georg Andreas Gabler (1786-1853), que era amigo e sucessor de Hegel” no qual foi avaliado como “bastante dedicado” (Heinrich, 2018, p. 269-70), e que, como mostraremos a seguir, faziam parte da reflexão do jovem questões de natureza lógica, as quais foram partilhadas com os amigos do clube dos doutores.

²⁶ A superação dessa dualidade é fundamental para compreensão de toda obra de Marx. Ela, como veremos, reaparece na crítica aos jovens hegelianos contida na *Tese doutoral* de 1841.

²⁷ Veremos no quarto capítulo como Engels cinde equivocadamente esses dois lados da filosofia hegeliana a fim de resguardar o que seriam as descobertas metodológicas de Marx.

²⁸ O marxismo vem nas últimas décadas paulatinamente reconhecendo o caráter objetivo do pensamento de Hegel, ainda que a escola permaneça em dificuldade quando o assunto é a efetiva apreensão de sua filosofia.

Por meio da carta de Bauer a Marx do dia 11 de dezembro de 1839²⁹ podemos nos assegurar quanto ao interesse de Marx acerca das questões lógico-metodológicas tratadas por Hegel. Em provável referência ao comentário de Marx em carta anterior (que infelizmente não sobreviveu), Bauer afirma que as “lucubrações lógicas” partilhadas com ele pelo jovem amigo não seriam suficientes para compreender os motivos pelos quais Köppen³⁰ acusara Marx de “sofistaria”. Após afirmar a irrelevância da questão, devido à situação político-institucional da Alemanha, Bauer sugere ao jovem, referindo-se provavelmente às mencionadas “lucubrações lógicas”, que o que ele diz acerca da “energia lógica do confronto etc.” já havia sido desenvolvido por “Hegel de maneira muito bem determinada e em seu devido local – na seção do método”³¹. Na sequência, Bauer indica ainda que Hegel também teria tratado do tema em duas outras seções da *Lógica*, na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência*. Desta feita, Bauer recomenda que Marx termine logo “seu vil exame” – em referência ao exame de conclusão do doutoramento e autorização para lecionar – para que assim possa finalmente “dedicar-se inteiramente aos seus trabalhos lógicos, principalmente, trabalhe, caso possa, a [Doutrina da] Essência em seu frescor!”. Contudo, após comentar sobre a *Lógica* de Hegel, Bauer tece uma rápida observação sobre a *Enciclopédia* em comparação com a *Lógica*³². – Não é possível afirmar ao certo os motivos que levaram Bauer a tecer tais comentários relativos a *Lógica* e a

²⁹ Segue tradução da carta: “Pelo fato de você compartilhar comigo algumas de suas lucubrações lógicas, teria eu condições de explicar os motivos pelos quais o bom Köppen vem te acusando de sofistaria? Ah! O bom, o muito bom Köppen está falando sério com sua brochura? Quanta relevância ela teria hoje em dia! Quando penso em minhas experiências na enorme universidade de Berlim, especialmente na faculdade de teologia, e nos pitorescos doutorados de Berlim, vejo que a Prússia está fadada a avançar apenas através de uma batalha de Jena. Apesar do atual armistício em Berlim, tal batalha precisa logo entrar novamente em cena; dessa vez ela não precisará ser travada em uma Lechfeld, existem outros terrenos.

O que você diz sobre as energias lógicas do confronto etc., me parece já terem sido desenvolvidos por Hegel de maneira muito bem determinada e em seu devido local. Na seção do método, na [Doutrina da] Essência elas têm a forma da reflexão e, enquanto tal, foram desenvolvidas. Já na [Doutrina do] Ser, Hegel diz em algum lugar, que ali a dialética da forma e o movimento da determinidade apenas “difusamente” poderiam ser destacadas, logo, que elas ainda não estariam destacadas para a reflexão, o que só seria possível ocorrer pela primeira vez na [Doutrina da] Essência. Faça apenas (para você, toda memória é, de fato, desagradável, mas faça aquilo que ajuda). Termine seu vil exame e dedique inteiramente aos seus trabalhos lógicos, principalmente, trabalhe, caso possa, a [Doutrina da] Essência em seu frescor! As alterações na Enciclopédia, para as quais muitas vezes já regressei, não me parecem, de modo algum, ser uma melhoria.” (MEGA² III.1:336).

³⁰ Amigo próximo de Marx e membro do clube dos doutores (Heinrich, 2018, p. 280).

³¹ Provavelmente Bauer refere-se aqui à *Doutrina do Conceito*, uma vez que Hegel concebe chega ao método enquanto tal, ao método absoluto apenas nessa seção da *Lógica*.

³² Como se sabe, o primeiro volume da *Enciclopédia* tem como objeto o mesmo da *Lógica*. Inclusive, por isso, partilha com esta seu título: *A ciência da lógica*.

Enciclopédia de Hegel; está claro, porém, que já ali Marx tinha interesse sobre o tema, a ponto de Bauer sugerir que antes de se dedicar a ele, o jovem deveria concluir suas obrigações acadêmicas. É certo, portanto, que ainda em 1839, Marx voltava-se para reflexões de natureza puramente lógica – provavelmente baseadas em suas leituras da *Enciclopédia*.

Outro forte indício do interesse de Marx pela *Lógica* de Hegel está no fato de que no ano seguinte, 1840, foi publicada em dois volumes a obra de Adolf Trendelenburg *Logische Untersuchung*. Esta obra não só aparece entre os títulos do período que compunham sua biblioteca (MEGA² IV.3:6), como também é mencionada em cartas endereçadas a Marx redigidas por Bauer em 31 de março de 1841 (MEGA² III.1:354) e por Köppen em 3 de junho daquele mesmo ano (MEGA² III.1:361). Na carta de março, Bauer faz referência a um possível plano de Marx de escrever um artigo contra Trendelenburg que iria compor o idealizado jornal *Archiv des Atheismus* e que faria dele, segundo Bauer, “naturalmente uma das primeiras vítimas, para a qual [Marx ofereceria] a filosofia difamatória³³” (MEGA² III.1:354). Provavelmente é a esse mesmo artigo que Köppen se refere na carta de junho quando, ao comentar criticamente sobre “o desvairado Dr. Schopenhauer”, pede que Marx, em sua “honra”, lembre-se dele “por ocasião de Trendelenburg” (MEGA² III.1:361).

Ainda em relação ao ano de 1841 e o provável plano de Marx referente a Trendelenburg, devemos destacar a seguinte tese defendida pelos editores da MEGA: “Marx ocupava-se com ‘trabalhos lógicos’ e planejava, entre outras coisas, uma crítica de Trendelenburg, a qual teria atacado a *Lógica* de Hegel pela direita³⁴” (MEGA² IV.1:22*). Essa tese baseia-se principalmente nas referidas cartas de Bauer e nos excertos de Marx redigidos no início de 1841 “sobre a obra de Leibniz, de Hume e de Spinoza” (MEGA² IV.1:21*). Nesse sentido, os editores da MEGA ponderam o seguinte sobre os estudos de Marx acerca do referido trio de filósofos:

Tratava-se sobretudo da *Doutrina da Essência* de Hegel, da questão de saber se a essência, o geral e, portanto, também as leis e a necessidade eram apenas formas de pensamento subjetivo ou se possuíam realidade objetiva, se as possibilidades e formas do pensamento humano eram suficientes para apreender o desenvolvimento na natureza e na sociedade, se o efetivo verdadeiro e o lógico eram de todo comparáveis. Neste contexto, foi

³³ Ironicamente foi o próprio Bauer a primeira grande vítima da crítica implacável de Marx.

³⁴ Vale assinalar que Trendelenburg foi fundamental para fixar a oposição entre “lógica formal” (Trendelenburg, 1870, p. 15-35) e “método dialético” (Ibidem, p. 36-129). As conceituações que foram apresentadas em sua *Logische Untersuchung* foram e continuam sendo em larga medida reproduzidas pela tradição marxista. Além disso, destaca-se que o próprio Marx utiliza ao longo de sua vida a expressão “método dialético” para se referir ao método especulativo de Hegel.

descoberta uma fratura no sistema de Hegel precisamente da transição da lógica subjetiva para a objetiva. (MEGA² IV.1:21-22*)

Embora não seja claro o fundamento da assertiva final da passagem acima, é direta a relação do trio escolhido, principalmente Leibniz e Spinoza, com questões fundamentais da *Lógica*. Antes de tratarmos desses autores, devemos observar que, em Hegel, a lógica subjetiva resulta da lógica objetiva³⁵ e não o contrário, de modo que, caso se queira fundamentar minimamente tal “fratura”, dever-se-ia ao menos explicar o porquê dessa inversão – no caso, é claro, dessa não ter sido apenas um lapso dos editores. Em relação ao ponto em questão, devemos ter em mente que em Hegel o momento de transição da lógica objetiva à subjetiva passa exatamente pela negação do momento mais elevado da primeira, a saber, pela negação da *substância* (GW 12:14-16), cuja primeira manifestação na história do espírito teria ocorrido por meio da *substância* de Spinoza e teria alcançado sua forma desenvolvida na *mônada* de Leibniz (GW 11:376-79). Assim, quando vamos aos excertos de Marx e observamos que ele se dedica a transcrever diversas passagens sobre a *substância* não apenas em Spinoza e Leibniz³⁶, mas também em Hume³⁷, o qual tece uma série de críticas especificamente à *substância* spinozista³⁸. Destaca-se ainda o fato das duas seções estudadas de *A Treatise of Human Nature* de Hume tratarem de questões fundamentais ao empirismo humiano³⁹ e não de questões morais

³⁵ A *Ciência da lógica* é dividida em duas grandes partes: I. *A lógica objetiva* subdividido em *Doutrina do ser* e *Doutrina da essência* e II. *A lógica subjetiva ou doutrina do conceito*. Talvez a confusão se origine da divisão da *Filosofia do Espírito*, terceira parte da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: I. *O Espírito subjetivo*; II. *O Espírito objetivo*; III. *O Espírito absoluto*. Marx tece uma reflexão crítica ao movimento geral do sistema completo de Hegel – apresentado em sua integridade, ainda que esquematicamente, apenas na *Enciclopédia* – nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ali sim ele trata da transição da *ideia absoluta* à *natureza* ou da *efetivação da ideia absoluta* (MEGA² I.2:303-04).

³⁶ Os excertos não se restringem a esta temática. Em relação a Spinoza, por exemplo, Marx dedica-se ao *Tratado Teológico-Político*. Quando recuperamos ainda o comentário de Bruno Bauer em carta de 30 de março de 1840 acerca da importância dos estudos de Aristóteles, Spinoza e Leibniz para o exame necessário à promoção de Marx e para poder trabalhar como docente em Bonn (MEGA² III.1:342) e constatamos que nos cadernos de Berlim junto aos excertos citados encontra-se ainda um estudo do *De Anima* de Aristóteles, fica claro que estes estudos estavam muito atrelados ao mencionado exame, não obstante ele deva ter aproveitado o ensejo para tratar de questões de seu interesse pessoal. Os editores da MEGA² interpretam que os principais tópicos tratados nestes excertos são “problemas da lógica, da teoria do conhecimento e da ontologia” (MEGA² IV.1:22*).

³⁷ Os excertos de Leibniz estão em latim e francês, enquanto os de Hume estão em alemão e de Spinoza apenas em latim. Deste último, o extrato referente ao *Tratado Teológico-Político* de Spinoza recebeu tradução para o português brasileiro de 2017 (Marx, 2017c).

³⁸ Comparar MEGA² IV.1:220-25 com Hume, 2019, p. 166-.

³⁹ Arndt, como nós, defende a tese de que Marx estaria nesse período voltado para estudos vinculados à *Lógica* de Hegel. Não reconhece, contudo, que “os estudos histórico-filosóficos de Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Hume e Kant” (1985, p. 19) não se circunscrevem ao referido por Bruno Bauer

ou religiosas, como podemos verificar pelo fato de Marx concentrar seus estudos nas partes 3 e 4 do primeiro livro, *Of the Understanding* [*Sobre o entendimento*], respectivamente *Of knowledge and probability* [*Sobre o conhecimento e a probabilidade*] e *Of skeptical and other systems of philosophy* [*Sobre o ceticismo e outros sistemas da filosofia*] (Hume, 2019, p. 53-195).

Toda a dedicação de Marx ao estudo da *Lógica* de Hegel, possibilitou ao jovem alcançar novos patamares do pensamento especulativo. A incipiente crítica lançada aos jovens hegelianos por meio do *Epigrama – Hegel*, ganhou, graças ao paulatino aumento do domínio de Marx sobre a filosofia de Hegel, em especial, sobre a sua *Lógica*, ares de uma verdadeira crítica.

Na tese de doutoramento de Karl Marx defendida em abril de 1841⁴⁰ e cujo título é *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*⁴¹, o jovem, mais uma vez, defende Hegel de seus discípulos, os quais teriam aderido “entusiasticamente a todas as suas [do sistema de Hegel] unilateralidades antes de decorrido um lapso de tempo” e procurado atacá-lo em “decorrência desta ou daquela acomodação” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 56]). Marx argumenta que a escola hegeliana não foi capaz de apresentar a contradição em Hegel entre “sua consciência interior essencial”, ou seja, a essência de sua ciência segundo sua própria consciência, e “aquilo que *para ele próprio* [Hegel] assumira a forma de um consciente exotérico”. A partir dessa constatação, ele acusa a escola de, na ausência dessa consciência, por “sob suspeita a consciência particular do filósofo”, o atacar ao nível *moral* e não permitir que o progresso da consciência seja progresso da ciência⁴² (Idem [ed. bras.: Ibidem, p. 57]).

“exame”, tão logo, como o próprio Arndt transcreve da carta de 30 de março de 1840, “o exame gire principalmente e regularmente em torno de Aristóteles, Spinoza e Leibniz – nada mais.” (MEGA² III.1:342). Portanto, Marx extrapola o que seria exigido para o exame.

⁴⁰ Os editores da MEGA defendem que Marx tenha iniciado a redação de sua tese em algum momento do segundo semestre de 1840 e a encerrado em março do ano seguinte (MEGA² I.1:881-82).

⁴¹ Doravante indicada como *Tese*.

⁴² Vale aqui reproduzir a acertada leitura de Arndt acerca dessa passagem da *Tese*: “Marx enfatiza aqui claramente que a filosofia capta seu tempo no pensamento, o que é sempre válido, visto que uma filosofia em si mesma sistematicamente amoldada e encerrada não pode ser resultado da autocertificação histórico-mundial do Espírito. Em outras palavras: a filosofia não pode escapar à sua mediação com o tempo e manter-se *como* filosofia apartada do ‘mundo’. Neste ponto, ele claramente não está disposto, logo de saída, a seguir Hegel. Também a emergência da repreensão à acomodação significa para Marx, quando ele critica o moralismo não-filosófico dos discípulos de Hegel, que a filosofia de Hegel, enquanto expressão de seu tempo, não representa mais do que o saber do presente e que, portanto, ela era ou teria se tornado em si mesma inadequada.” (Arndt, 2015, p. 64)

Tão logo Marx firma a defesa de Hegel, passa a teorizar sobre o fundamento da prática da escola. Ela teria resultado da libertação deste pensamento de si mesmo e de sua vontade de superar a filosofia que a havia produzido. Contudo, revela Marx, este processo também não resultaria em um progresso da ciência, mas da perda de sua totalidade e no conflito interno a ela. A crítica realizada pelos jovens hegelianos seria assim incapaz de ir além de Hegel, ela, ironicamente, encontrar-se-ia no interior do autor criticado, portanto, alguém de Hegel.

Esse processo ocorreria, segundo Marx, da seguinte maneira: A vontade do teórico de realizar sua filosofia o levaria a rebaixar o sistema “à condição de totalidade abstrata, isto é, ele [o teórico] se torna um aspecto do mundo que se confronta com outro” (Ibidem, p. 68 [ed. bras.: Idem]). Este movimento romperia com a unidade interior da filosofia hegeliana e impeliria o teórico a se voltar para fora, “contra a realidade mundana que existe sem ele” (Idem [ed. bras.: Idem]). “A consequência disso”, diz Marx, “é que o tornar-se filosófico do mundo é concomitantemente um tornar-se mundano da filosofia, que sua realização é, ao mesmo tempo, sua perda, que aquilo que combate fora dela é sua própria deficiência interior” (Idem [ed. bras.: Ibidem, p. 58]). – Portanto, temos aqui toda a relação do teórico em seu impulso à liberdade baseada na *falta*. Essa falta se expressa de dois modos, por um lado, tem-se o “modo *puramente objetivo*”, no qual a falta é resultado desta não realização da vontade do teórico no mundo, da oposição deste àquele; por outro, tem-se o modo “*subjetivo*”⁴³, que não passa de outra forma do anterior”, mas que tem, ao mesmo tempo, por base “*a relação entre o sistema filosófico que está sendo concretizado e seus portadores intelectuais*”, os quais se voltam tanto “contra o mundo” quanto “contra a própria filosofia”, de maneira que cada um encontra em seus opositores teóricos os outros momentos do próprio sistema filosófico (hegeliano). Esse sistema, por seu turno, fora incorporado de antemão acriticamente por todos os teóricos da escola de Hegel, os quais, em contraste, lutam incessantemente contra ele – sem que compreendam que são reles “momentos individuais” dele (Idem [ed. bras.: Idem]). Em ambas contraposições, o teórico encontra-se em *falta*, ou seja, tem em seu outro – seja em *outro da consciência*, seja no próprio *sistema filosófico* – aquilo que não encontra em si.

Ainda que a crítica da *Tese* tenha como exemplos desses momentos individuais, de um lado, o “partido liberal” (dos jovens hegelianos) e, de outro, a “filosofia positiva” (dos teólogos)

⁴³ A qualificação dos modos de análise da questão em “objetivo” e “subjetivo” leva-nos mais uma vez à aproximação de Marx a Hegel, conquanto o modo objetivo refere-se à relação do ser consigo mesmo como um outro, como totalidade abstrata, e o modo subjetivo ao ser segundo o *conceito*, ou seja, concretamente, sistematicamente.

(MEGA² I.1:69 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 58-59])⁴⁴, portanto, apesar de incluir Bauer, sem, contudo, se direcionar explicitamente contra ele, parece-nos bastante consistente afirmar que Marx apresenta ali as bases de suas futuras assertivas contra a filosofia da autoconsciência. Em 1845, Marx alça publicamente a crítica a outro patamar⁴⁵, ao afirmar, n’*A sagrada família*, a partir dos *Sinópticos* de 1841-42⁴⁶, que o próprio Bauer reconhecia sua subordinação ao sistema hegeliano. Assim, ele teria aderido, consequentemente, a todas as unilateralidades daquele sistema, não lhe restando mais – como a continuidade da crítica de Marx mostra – que desenvolver um dos lados daquele sistema sem, contudo, reconhecer que o que lhe faltava estaria no objeto de suas próprias críticas, seja em Hegel, seja em um representante de um outro momento do sistema – Strauss.

Tão logo afirmada a subordinação de Bauer a Hegel, Marx mostra a qual unilateralidade do sistema hegeliano corresponde a filosofia da autoconsciência baueriana. Marx divide o sistema de Hegel em “três elementos: a *substância spinozista*, a *autoconsciência fichteana* e a *unidade hegeliana* necessário-contraditória de ambas, o *espírito absoluto*”; e, assim, relaciona ao primeiro elemento Strauss, o qual teria desenvolvido “*Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza*”, e Bauer ao segundo, o qual o teria feito “*a partir do ponto de vista fichteano*”. Ambos encontrar-se-iam “*no seio das especulações hegelianas*”, de modo que “ambos permanecem também *dentro* de sua especulação e representam, cada um dos quais, apenas *um* lado de seu sistema” (MEW 2:147 [ed. bras.: Marx; Engels, 2003, p. 158]). Portanto, a crítica lançada por eles a Hegel e um ao outro resulta da *falta* que cada um tem, seja da unilateralidade de seu oposto, seja da totalidade. Nesse sentido, ambos só vão além de Hegel apenas na medida em que desenvolvem sua respectiva unilateralidade, sem, contudo, lançar-lhe uma crítica efetiva. Posteriormente, n’*A ideologia alemã*, Marx retoma sua crítica a Bauer em referência ao que

⁴⁴ Essa mesma reflexão com esses mesmos atores ressurge, como mostraremos, no contexto da crítica ao debate filosófico-religioso nos jornais em seu artigo *O editorial no n° 179 da “Gazeta de Colônia”* [Der leitende Artikel in Nr.179 der „Kölnischen Zeitung“] (MEGA² I.1:182-90).

⁴⁵ De fato, essa crítica já estava estabelecida em 1844 no âmbito dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como podemos observar na seguinte passagem: “A falta de consciência sobre a relação da moderna crítica com a filosofia hegeliana em geral e com a dialética em particular era tão grande, que críticos como *Strauss* e *Bruno Bauer*, o primeiro completamente e o segundo em seus ‘Sinópticos’ (onde ele, frente a Strauss, põe a ‘consciência-de-si’ do homem abstrato no lugar da substância da “natureza abstrata”), e mesmo ainda em ‘Cristianismo desvelado’, estão, pelo menos em termos potenciais, totalmente constrangidos no interior da lógica de Hegel.” (MEGA² I.2:275 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 115]).

⁴⁶ Sinópticos é a designação corrente da obra em três volumes de Bruno Bauer publicada entre 1841 (1° e 2° volumes) e 1842 (3° volume): *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*.

havia tratado n' *A sagrada família*, assinalando, contudo, uma diferença entre este e os demais *críticos críticos*. Afirmar Marx:

É característico de São Bruno [Bauer] que ele, diferentemente dos autores d' *A sagrada família*, não considera a relação da autoconsciência com a substância como uma ‘questão controversa no interior da especulação hegeliana’, mas como uma questão histórico-mundial e, até mesmo, como uma questão absoluta. Essa é a única forma na qual ele pode expressar os conflitos do presente. Ele realmente acredita que o triunfo da autoconsciência sobre a substância exerce uma influência essencial não apenas no equilíbrio europeu, mas também em todo o futuro desenvolvimento da questão do Oregon. Em que medida depende disso a abolição das leis dos cereais na Inglaterra, até agora foi pouco debatido. (MEGA² I.5:147 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 100])

Notemos, assim, a semelhança desta crítica àquela que emerge na *Tese* de 1841, tanto pela justificativa psicológica do “espírito teórico liberto em si mesmo” que “converte-se em energia prática”, “voltando-se contra a realidade mundana que existe sem ele” como por combater aquilo que “é sua própria deficiência interior”, seja em relação ao mundo, seja em relação à filosofia (MEGA² I.1:67-68 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 57-58]). – A exemplo dos jovens hegelianos criticados na *Tese*, Bauer encontra-se no interior do sistema de Hegel, em oposição a outra unilateralidade; Strauss movimenta-se em oposição ao mundo a fim de realizar sua filosofia – volta-se assim “contra o mundo” e “contra a própria filosofia” (MEGA² I.1:68 [ed. bras.: Ibidem, p. 58]), sem, contudo, superar o sistema de seu mestre e, tampouco, compreender o mundo no qual é apenas uma consciência individual. Positivamente, por fim, realiza apenas “momentos individuais” daquele sistema contra o qual acreditam estarem lutando (MEGA² I.1:69 [ed. bras.: Idem]) de modo a fazer com que sua crítica apareça “como um progresso da consciência”, sem ser, contudo, “simultaneamente, um progresso da ciência” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Ibidem, p. 57]).

Portanto, caso esteja correto o vínculo da *Tese* com os trabalhos de 1844-46, temos que, já em 1841, Marx tinha estabelecido as bases de seu próprio hegelianismo, o qual se distinguia daquele partilhado pelos jovens hegelianos e, acima de tudo, afirmava o caminho *necessário* à crítica *efetiva* de Hegel. A crítica para ser efetiva não poderia ser desenvolvida sem se confrontar com a *integridade* do sistema hegeliano – ela deveria atacá-lo em sua essência e não desenvolver um de seus momentos em detrimento de outros ou atacar moralmente a pessoa do filósofo. Além disso, parece-nos estabelecida, já na época, a cisão, ao menos no campo

intelectual, entre Marx e Bauer, de maneira que a leitura vigente que afirma a adesão daquele ao conceito de autoconsciência deste mostra-se suspeita⁴⁷.

1.4 A crítica da religião

Michael Heinrich nos oferece uma interessante análise dos mencionadas *Abiturarbeiten*, por meio da qual acaba corroborando a avaliação do jovem Karl realizada por seus professores, segundo a qual ele teria uma boa compreensão da doutrina cristã. Entretanto, pondera o biógrafo a partir de uma redação específica dos *Abiturarbeiten* sobre religião⁴⁸, que ainda assim não seria “possível concluir [...] se o jovem Marx era cristão devoto nessa época ou não” (Heinrich, 2018, p. 121-22). Poucos meses depois de se dedicar aos *Abiturarbeiten*, em novembro daquele mesmo ano de 1835, Marx teria tido suas “primeiras oscilações de fé” (Ibidem, p. 354), como sugere o biógrafo baseado em carta do velho Marx ao filho. Nela, o pai externa ao jovem sua compreensão acerca da importância de Deus para a moral, ainda que ele não devesse ser posto segundo o dogma religioso, mas em acordo com seu racionalismo esclarecido⁴⁹. Michael Heinrich conclui, assim, que as palavras do pai “só fazem sentindo se pressupusermos que Karl, em carta anterior [não preservada], houvesse manifestado certa dúvida quanto à crença em Deus” (Ibidem, p. 354). Essa posição crítica a Deus teria sido ainda confirmada pelos poemas escritos nos anos seguintes, os quais expressariam “certa rejeição à crença em Deus”. Assim, apesar do biógrafo afirmar a impossibilidade de se precisar quando “Marx se tornou ateu” (Idem), temos, por meio de tais observações, que esse processo iniciara-se no mais tardar em 1835, antes mesmo de sua entrada na universidade.

⁴⁷ Como a nota 448 da biografia de Marx escrita por Michael Heinrich indica, há uma infinidade de autores que defendem que Marx teria tomado de empréstimo o conceito de autoconsciência de Bauer. O próprio Heinrich revela que partia dessa ideia em 1991, na oportunidade de seu *Die Wissenschaft vom Wert*, embora atualmente ele questione aquele posicionamento. Heinrich, como nós, utiliza-se da *Tese* para questionar tal posição, contudo não para demonstrar como já ali encontravam-se as bases para a crítica da autoconsciência baueriana (Heinrich, 2018, 392-93).

⁴⁸ *A união dos fiéis com Cristo segundo João 15,1-14, representada em seu fundamento e em sua essência, em sua necessidade absoluta e em seus efeitos* [*Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15,1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Nothwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt.*] em MEGA² I.1:449-452.

⁴⁹ “Não tenho dúvidas que você se mantém bom em termos morais. A pura crença em Deus é um grande estímulo à moral. Você sabe, não sou nenhum fanático. Contudo, mais cedo ou mais tarde, tal crença torna-se para o homem uma necessidade real; e há momentos na vida em que mesmo os que negam Deus são atraídos involuntariamente à adoração do Superior.” (MEGA² III.1:291).

Não há nenhum registro, ou mesmo indício, que Marx e seus irmãos tenham tido uma criação judaica ou cristã. Tudo faz crer que eles teriam crescido no seio de uma família laica, que não reproduzia costumes típicos ao judaísmo (Ibidem, p. 133) e que cumpria suas obrigações com o protestantismo sem maior envolvimento (Ibidem, p. 357). O próprio pai de Marx, que como vimos teve um papel decisivo em sua formação intelectual, seguia uma espécie de deísmo iluminista, de modo a não tratar suas crenças como dogmas religiosos. Por meio de suas cartas ao filho podemos observar sua personalidade, sempre muito reflexiva e aberta ao contraditório, sempre oposta às posições autoritárias e imponderadas. A partir dessas constatações, parece-nos correta a seguinte conclusão alcançada por Michael Heinrich: “é muito provável que o jovem Karl nunca tenha tido uma relação emocional com o protestantismo por influência da família ou de seu entorno. Assim, a separação de Marx das crenças religiosas cristãs deve ter sido relativamente fácil – diferentemente da que teve o jovem Friedrich Engels” (Idem). Essa diferença de Engels, veremos, foi crucial para o modo como cada um deles se relacionou com Hegel: enquanto Marx chega ao filósofo graças à necessidade de uma filosofia mundana capaz de superar o ponto de vista do idealismo de Kant e Fichte, Engels o encontra graças à sua necessidade de romper com sua formação pietista, rompimento em parte possível de ser alcançado em consequência de sua aproximação da crítica da religião realizada pelos jovens hegelianos.

Em contraste, essa distância emocional de Marx das questões religiosas não deve significar que ele não tenha estado profundamente atento às discussões filosófico-religiosas que dominaram grande parte do debate jovem hegeliano a partir de 1835 com a publicação de *A vida de Jesus [Das Leben Jesu]* de David Friedrich Strauss. Como o próprio Marx revela na *Carta ao pai* de novembro de 1837, à época ele não só teria estudado “Hegel do começo ao fim”, mas também “a maioria de seus alunos” (MEGA² III.1:17 [ed. bras.: Marx, 2018a, p. 431]), portanto ele deveria já ali estar inteirado dos principais debates relacionados às questões filosófico-religiosas. Além disso, na mesma carta declara sua aproximação de Bruno Bauer, um dos principais nomes jovem hegeliano⁵⁰ e com quem Marx viria a ter, a partir de 1837-38, uma intensa relação intelectual e até mesmo de amizade (Heinrich, 2018, p. 283). Deduz-se daí que o jovem tenha tido intenso contato com o debate em questão e se dedicado ao seu estudo,

⁵⁰ Bauer desde 1835-36, graças aos seus escritos críticos à obra de Strauss, passou a ocupar espaço de destaque neste debate (Heinrich, 2018, p. 342).

contudo, sem isso significar necessariamente que ele tenha tido interesse ativo pelas querelas próprias às críticas filosófico-religiosas⁵¹.

Em relação à importância do debate filosófico-religioso para Marx entre 1838 e 1841, devemos ressaltar alguns problemas que observamos na leitura de Michael Heinrich, que, por um lado, superestima o grau de vinculação do jovem com o debate, por outro, conseqüentemente, restringe seu interesse ao tema, perdendo de vista que Marx dedicava-se naquele período de forma decidida a outras questões. O biógrafo parte, corretamente, da única fonte primária hoje disponível: as cartas sobreviventes endereçadas a Marx. Delas deduz que Marx teria planejado “diversas contribuições aos debates filosófico-religiosos entre 1838 e 1841” (Ibidem, p. 358); mais precisamente, afirma que ele teria planejado “a publicação de pelo menos cinco textos filosófico-religiosos entre o início de 1840 e a primavera de 1842” (Ibidem, p. 360). Quando vamos às cartas⁵² observamos, contudo, o quão difícil é extrair dali elementos que corroboram a tese de que Marx teria efetivamente a intenção de entrar nesse debate. Notemos de antemão que a vida de Marx é repleta de exemplos de menções próprias ou de terceiros a textos que jamais foram sequer rascunhados. Possivelmente esse seria o caso de muitos desses planos, uma vez que nos parece muito mais consistente imaginar que a menção a esses planos está muito mais ligada ao desejo de Bauer em trazê-lo ao debate do que a algo proveniente da vontade do próprio Marx⁵³.

Nem a biografia de Heinrich, nem a de Mehring ou a de Netto, tampouco a extensa obra de Zvi Rosen sobre as influências de Bruno Bauer sobre Marx (1977) exploram a subjetividade própria à dinâmica da amizade entre os dois; ao contrário, todos pressupõem simplesmente a amizade e buscam mostrar como houve ali uma influência mútua. Ainda que concordemos com essa amizade e essa mútua influência, não podemos nos esquivar, como feito por esses biógrafos, a observar o tratamento de Bauer dado a Marx. Há nas cartas um contínuo uso do

⁵¹ São inúmeros os artigos de Marx que cuidam de questões vinculadas ao debate filosófico-religioso, redigidos antes e depois do encontro com Engels no Café La Régence; eles, no entanto, não buscam desenvolver a crítica à religião, ao contrário, partem dela. Lembremos, pois, das palavras iniciais da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, escrita no final de 1843 (cf. MEGA² I.2:669): “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.” (MEGA² I.2:170 [ed. bras.: Marx, 1843a, p. 145]).

⁵² A primeira carta de Bauer a Marx é datada em 11 de dezembro de 1839 (MEGA² III.1:335). Bauer muda-se para Bonn depois do semestre de verão de 1839 (Heinrich, 2018, p. 348).

⁵³ Noutro contexto, é isso que observamos nas cartas de Heinrich Marx ao filho, sempre sugerindo contatos e caminhos profissionais aparentemente sem clara referência ao que Karl teria escrito em cartas prévias, as quais infelizmente não sobreviveram ao tempo.

imperativo⁵⁴ e reiteradas cobranças relacionadas ao que Marx deveria ou não fazer⁵⁵, algo que nos parece remeter a uma relação desbalanceada onde Bauer se coloca como uma espécie de mentor ou conselheiro do jovem oito anos mais novo. Além disso, Bauer não isoladamente apela ao emocional a fim de atrair atenção ou interesse de Marx para suas demandas⁵⁶. Esse comportamento que combina posição preceptoral e vínculo afetivo nos remete muito mais a uma relação paternal do que a uma amizade típica, de modo a nos levar a indagar sobre o quão comparável foi a relação entre Marx e Bauer e entre o jovem Karl e seu pai. Assim, tal como não devemos inferir que Marx seguia necessariamente os conselhos e recomendações de seu pai, não devemos tomar as cobranças e menções de Bauer a Marx referentes ao debate filosófico-religioso necessariamente como planos do próprio jovem. É de se supor que tal como Marx possa ter revelado alguns de seus planos a Bauer, esse possa ter, ao revés, concluído de conversas ou mesmo comentários do jovem que ele deveria escrever sobre certos assuntos – o caráter especulativo de todas essas inferências se revela com clareza quando reconhecemos que a maioria dessas passagens se encontram parcial ou inteiramente soltas, desprovidas de contexto e que apenas um pequeno texto do período sobre o assunto sobreviveu ao tempo. Nesse sentido, inclusive, vale transcrever a seguinte constatação feita pelo próprio Michael Heinrich:

Assim, Marx planejou a publicação de pelo menos cinco textos filosófico-religiosos entre o início de 1840 e a primavera de 1842. Em todos esses casos, a publicação não foi levada a cabo. Além disso, não se sabe até que ponto Marx desenvolveu tais escritos, cujos manuscritos não foram preservados. Um pequeno texto impresso em novembro de 1842 nos *Anais de Halle* foi sua única publicação tratando de questões filosófico-religiosas. (Heinrich, 2018, p. 360)

⁵⁴ Ao público brasileiro, deve-se ressaltar que o imperativo tem geralmente maior intensidade no alemão que no português-brasileiro, uma vez que em nosso idioma, o imperativo muitas vezes substitui o indicativo, ao passo que no alemão ele em geral remete a ordem, exigência etc.

⁵⁵ Esse comportamento não é observado nas cartas do mesmo período de Bruno Bauer enviadas ao seu irmão mais novo, Edgar (cf. Bauer, 1844), nem na carta do amigo dez anos mais velho, Köppen a Marx (cf. MEGA² III:360-363).

⁵⁶ Bauer, p. ex., inicia a carta de 1º de março de 1840 em tom dramático e chantagista: “Devo eu realmente escrever algumas linhas a você? Não sei verdadeiramente se devo fazer isso, ainda que a pena já esteja à mão e algumas linhas, como elas dejaram, já se apresentem. Quão frequentemente te escrevi – e você continua em silêncio?” (MEGA² III:1:340). Outro exemplo é a carta de 31 de março de 1841, inteiramente escrita de maneira emotiva, quase em tom de chantagem: “Caso dependesse apenas do desejo, já teria há muito escrito à sua noiva. Em respeito a você, ainda não assim o fiz. [...] Se ao menos pudesse estar em Trier para expor a coisa aos seus. [...] Sua noiva é capaz de suportar tudo contigo, até mesmo aquilo que ocorrerá e que ninguém sabe. [...] Se você vier a Bonn, provavelmente esse ninho passará a ser objeto de toda atenção e podemos elevar aqui a crise ao seu mais alto momento.” (MEGA² III:1:354).

Michael Heinrich, ao citar algumas dessas passagens, procura articulá-las a outros elementos das cartas. O caso mais notável, e talvez apressado, por isso, problemático, deste esforço ocorre com a carta de 1º de março de 1840 ao propor o vínculo da pergunta descontextualizada de Bauer – “A quantas anda sua farsa *Fischer vapulans?*” (MEGA² III.1:341) – ao seu comentário a Marx em carta de 11 de dezembro de 1839 em resposta às suas “lucubrações lógicas” (MEGA² III.1:335), as quais, como vimos, parecem estar ligadas ao interesse do jovem pela *Lógica* de Hegel, e não, como sugere Heinrich, ao debate filosófico-religioso de seu tempo. Segundo o biógrafo, o fato de Karl Philipp Fischer ter publicado em 1839 uma obra na qual “ele defende a personificação de Deus e a imortalidade da alma, contrapondo-se ao panteísmo associado a Hegel”, seria um indício de que “talvez as ‘lucubrações lógicas’ de Marx [...] estejam relacionadas a tais estudos”. Nenhum outro elemento é trazido em sua defesa, restando assim a pura e simples, no sentido comum do termo, especulação⁵⁷.

Outra questão que carece de uma sólida fundamentação refere-se à tese dos “dois projetos de Marx” mencionados em carta de 30 de março de 1840 (Heinrich, 2018, p. 358-59). Esses seriam deduzidos das seguintes passagens: 1) “Apenas não se detenha demasiadamente ante o anúncio da filosofia da religião, tampouco a deixe de lado” (MEGA² III.1:343); 2) “Caso não queira ler sobre o hermesianismo no próximo inverno, então terei eu de fazê-lo. É autoevidente e desnecessário salientar que você deve ler sobre isso” (MEGA² III.1:343). Não se pode, do primeiro caso, deduzir com certeza que se tratava de um projeto de Marx; este poderia ser um mero compromisso burocrático ligado a Bauer. No segundo, ao contrário, fica evidente o interesse de Bauer, e não de Marx, pelo hermesianismo⁵⁸. Em relação a este pretenso plano de Marx, Heinrich traz os seguintes argumentos. Afirma que Marx “planejava publicar um livro sobre hermesianismo” (Heinrich, 2018, p. 359), o que deduz da carta de Bauer ao amigo de 25 de julho de 1840 na qual chama a atenção do jovem pela forma com que havia

⁵⁷ Observa-se de passagem que os trabalhos de Karl Philipp Fischer, *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse* (1834) e *Die Idee der Gottheit* (1839), estão em estreito diálogo com a lógica especulativa de Hegel, contra a qual ele se coloca em explícita vinculação à filosofia da natureza de Schelling. Neste sentido, destaca-se principalmente a crítica ao princípio da identidade de ser e pensar de Hegel enquanto contraposição ao esforço de “explorar a natureza e o mundo espiritual em sua realidade objetiva e em sua verdade” (Fischer, 1839, p. IV).

⁵⁸ O hermesianismo é uma doutrina teológica ligada ao teólogo e filósofo católico alemão Georg Hermes (1777-1835) que tentou conciliar a teologia dogmática católica com as ideias iluministas. Essa doutrina era, nesse período, apoiada pelo governo da Prússia protestante, ao passo que o papa Gregório XVI, em 1835, a introduzia no índice de livros proibidos (cf. Heinrich, 2018, p. 359).

escrito ao editor a fim de pleitear uma publicação. Nessa mesma carta, ao final, Bauer salienta que talvez não fosse interessante naquele momento “submeter o hermesianismo à crítica” devido ao novo governo (MEGA² III.1:349), o que, na ausência da carta de Marx, poderia justificar a hipótese de que a publicação de Marx versava sobre o tema. Contudo, os parágrafos anteriores parecem contradizer essa tese, uma vez que se trata de orientações acerca do modo como uma proposta de publicação deve ser redigida e sobre a realidade dos contatos editoriais de Bauer, abrindo assim a possibilidade do plano de publicação do jovem não se referir ao hermesianismo.⁵⁹ De mais a mais, há sempre a possibilidade de Marx não ter escrito uma carta decente ao livreiro, simplesmente por não estar verdadeiramente interessado em tal empreitada. Mais uma vez, trata-se aqui de mera especulação acerca da efetiva intenção de Marx de desenvolver projetos filosófico-religiosos, uma vez que não há nenhuma prova efetiva de seu intento. Caso a tivéssemos, não se poderia precisar quais eram as causas e os fins de tais planos, não sendo possível estabelecer qual seria seu verdadeiro interesse, tampouco os motivos que o teriam levado a abandonar tais projetos.

Como vimos, a postura de Bauer de exigir, em tom emocionalmente apelativo, que Marx se dedicasse à crítica da filosofia da religião revela muito mais sobre aquele do que sobre este. O mesmo parece ocorrer em relação ao projeto da revista *Archiv des Atheismus*, anunciado como um plano conjunto de Bauer, Marx e Feuerbach, mas que de fato parece ter sido propriedade exclusiva de Bauer. “A menção mais antiga a esse periódico se encontra na carta de Bauer a Marx do dia 28 de março de 1841” (Heinrich, 2018, p. 364). Em carta do dia 31 de março daquele ano, o mesmo Bauer confessa sua empolgação com o projeto: “Você vai rir quando ouvir, ou melhor, quando for ouvir como eu viro e reviro na minha cabeça o plano da revista” (MEGA² III.1:354). Novamente, não é possível afirmar que esse seria realmente um projeto conjunto e não um projeto idealizado por Bauer com participação, ainda que decisiva, de Marx e Feuerbach⁶⁰. De todo modo, não é difícil reconhecer o conhecimento e, até certo ponto, o envolvimento de Marx com o debate em questão; isso, porém, não nos permite

⁵⁹ Não sem motivos os editores da MEGA² tomam o cuidado de acrescentar o advérbio “provavelmente” quando tratam do possível tema da publicação: “Marx escreveu ao editor Alfred Marcus em Bonn provavelmente por conta de sua planejada brochura sobre hermesianismo” (MEGA² III.1:749).

⁶⁰ Não sem razão Zvi Rosen afirma que eram de Bauer os “planos para a publicação de uma revista dedicada à crítica da religião e da teologia, para a qual ele desejava a contribuição de Marx e Feuerbach” (Rosen, 1977, p. 128).

defender que o jovem teria se dedicado nesse momento prioritariamente aos estudos filosófico-religiosos.

Por fim, devemos tratar das obras planejadas por Bauer com participação decisiva de Marx. É hoje questão pacífica que Marx não participou da redação nem de *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* [A trombeta do juízo final sobre Hegel, o ateu e anticristo. Um ultimato], publicado por Wigand em novembro de 1841, nem de sua sequência intitulada *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt* [A doutrina da religião e da arte de Hegel examinada do ponto de vista da fé], publicada pelo mesmo editor em junho do ano seguinte. Ambos são de autoria exclusiva de Bruno Bauer⁶¹. Sabe-se que Marx, após receber o título de doutor em abril de 1841, retornou à Renânia, sem se fixar em cidade alguma, dividiu-se entre Trier, Bonn e Colônia. Entre novembro e dezembro daquele ano, em Bonn, trabalhou com Bauer na continuação do *Posaune*, para o qual Marx pretendia escrever um tratado sobre arte cristã e uma crítica à *Filosofia do direito* de Hegel⁶² (cf. MEGA² III.1:24). Não se sabe ao certo a que Marx se dedicou durante sua estada na cidade, sabe-se apenas que em 10 de fevereiro de 1842 ele informou a Ruge⁶³ que o manuscrito referente a sua parte do *Posaune* seria concluído em poucos dias (MEGA² III.1:21), o que jamais veio a ocorrer. Ao contrário, meses depois, no dia 27 de abril, Marx anunciou ao mesmo que seu plano foi modificado: “o ensaio ‘sobre arte cristã’ foi transformado em um ‘sobre religião e arte, com especial referência à arte cristã’” (MEGA² III.1:24). Além disso, o plano foi estendido, passando para quatro ensaios: “1) ‘sobre arte religiosa’, 2) ‘sobre os românticos’, 3) ‘o manifesto filosófico da escola histórica do direito’, 4) ‘as filosofias positivas’” (MEGA² III.1:26). Desses, o ensaio sobre arte religiosa, inicialmente

⁶¹ A esse respeito, ver Mehring (1918, p. 33), Rosen (1977, p. 129), Heinrich (2018, p. 360), MEGA² I.1:963-64 e MEGA² III.1:22. A polêmica sobre a possível participação de Marx origina-se de carta de Georg Jung a Arnold Ruge de 29 de novembro de 1841 e da presença do nome de Marx no prefácio do segundo volume da obra. Segundo os editores da MEGA², o prefácio teria sido escrito antes da rejeição de Marx ao plano de publicação de Bauer (MEGA² III.1:568-69).

⁶² Em carta a Ruge de 5 de março 1842, Marx faz o seguinte comentário sobre esse plano: “Um outro ensaio, que também foi pensado para os *Deutsche Jahrbücher*, trata de uma crítica ao direito natural de Hegel [*Hegelschen Naturrechts*], no que concerne à constituição interna. O núcleo é a luta da monarquia constitucional como um híbrido que contradiz e supera por meio de si mesmo.” (MEGA² III.1:22). Vale destacar que o subtítulo das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito é Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental* [*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*], como encontramos na recente tradução de Marcos Müller.

⁶³ Sobre o *Posaune*, Ruge faz o seguinte comentário: “Por mais extremo que seja o tom audacioso da *Trombeta* aos ouvidos do pietista, ela se manteve na linha da filosofia hegeliana, ao mesmo tempo que, não resta dúvida, seu autor, superior ao seu livro, pertence essencialmente ao novo ponto de vista da liberdade efetiva e real.” (Ruge, 1843, p. 7)

pensado como continuação da obra de Bauer, desenvolveu-se a ponto de se tornar um livro autônomo, não mais compatível, como Marx adiantara em carta de 20 de março de 1842 a Ruge, com o *Posaune*; no entanto, para tornar-se “mais livre e, desse modo, uma exposição mais bem fundamentada”, o ensaio deveria romper com o “fastidioso cativo da exposição de Hegel” (MEGA² III.1:24). – Nota-se que Marx afirma sua crítica aos pensamentos aprisionados em Hegel, os quais, exatamente por estarem limitados ao seu sistema, procuram sem sucesso atacar o próprio filósofo. Ademais, vemos ainda que o jovem não se submete ao plano de Bauer, afastando-se dele à medida que vê a total incompatibilidade de suas reflexões com as daquele⁶⁴. Além desses pontos, salta à vista o fato dos demais ensaios planejados por Marx externados a Ruge não terem como objeto principal a crítica filosófico-religiosa, o que é um forte indício de como esse tema já não atraía a crítica do jovem; ou ainda, que esse tema só afigurava entre os tópicos a serem debatidos por ele, à medida da insistência de Bauer⁶⁵.

Conclui-se assim que não se pode afirmar peremptoriamente que o debate filosófico-religioso foi um grande tema para Marx. Ao revés, de um modo ou de outro, é possível registrar que no limite ele permaneceu a certa distância desse debate, ainda que tenha tido indiscutível proximidade pessoal e intelectual com seus principais atores. Devido a essa proximidade, inclusive, deve-se deixar expresso que, tal como seus mais recentes biógrafos especulam, Marx poderia sim ter se envolvido ativamente nesse debate, planejado uma série de trabalhos sobre o tema e estimulado intelectualmente seus amigos envolvidos na disputa, embora não tenha até aquele momento publicado nada de relevante sobre religião. Porém, como visamos salientar, isso não passa de uma hipótese, de modo a nos forçar reconhecer seu caráter especulativo.

Sugerimos, pois, um caminho alternativo que, apesar de também possuir um caráter especulativo, parece-nos mais estruturado: Marx dedicou-se lateralmente e em decorrência principalmente da insistência de Bauer ao debate filosófico-religioso, abandonando-o assim que

⁶⁴ Sem dúvidas, é nesse sentido que Arndt afirma que a posição de Marx “claramente *não* depende de nadar na corrente jovem hegeliana, ainda que ele reconheça que as questões teóricas deles também são suas” (Arndt, 2012, p. 19-20). Ainda no contexto da distinção entre o jovem Marx e Bauer, Rosen destaca que “nunca acreditou que Hegel representasse perspectiva ateísta.” (Rosen, 1977, p. 130).

⁶⁵ De todos os escritos planejados, apenas aquele concernente à escola histórica do direito recebeu uma edição final e foi publicado – *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule* [O manifesto filosófico da escola histórica do direito] (MEGA² I.1:191-98). “Nenhum dos demais manuscritos sobreviveram e é possível que Marx tenha usado parte deles na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* do verão de 1843” (MEGA² III.1:569). O *Manifesto*, que possui tradução para o português brasileiro, foi analisado por Rubens Enderle em seu curto artigo *O jovem Marx e o “Manifesto filosófico da escola de Direito”*.

lhe foi possível. A nosso favor, soma-se ainda o fato de que essa hipótese se adequa bem ao posterior desenvolvimento intelectual de Marx, que não só não se dedicou à crítica da religião, exatamente por considerá-la “terminada” (MEGA² I.2:170 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 145]), como ainda elevou a filosofia hegeliana a outro patamar, na medida em que não se encontrava sob a limitada perspectiva de *Bruno Bauer e consortes*.

1.5 O encontro com “os assim chamados interesses materiais” e o fim da amizade com Bruno Bauer

O distanciamento de Marx dos debates filosófico-religiosos liderados por Bauer coincide com sua entrada no jornalismo e com seu envolvimento com a realidade política europeia. Inicialmente Marx planejava tornar-se colaborador efetivo dos *Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [*Anais alemães de ciência e arte*] de Arnold Ruge. Em fevereiro de 1842 escrevia-lhe oferecendo suas *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion* [*Observações sobre a mais recente instrução prussiana de censura*] para publicação na revista. Contudo, devido ao acirramento da censura e tendo em vista que artigos de Bauer, Feuerbach e do próprio Ruge haviam sido censurados, este último, enquanto editor dos *Anais*, não oferece o artigo de Marx aos censores, diferentemente, sugere que ele fosse publicado em sua futura revista *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* [*Anedotas sobre as mais recentes filosofia e jornalismo alemães*], a qual seria impressa na Suíça, longe da ingerência prussiana. Marx concorda com o plano e, em fevereiro de 1843, seu artigo é publicado na edição única da *Anekdoten* (MEGA² I.1:965-67)⁶⁶.

Como vimos, em cartas a Ruge de março e abril de 1842, Marx planejava uma série de artigos a serem publicados junto ao editor – nenhum dos quais lhe foi, pois, enviado para publicação⁶⁷. O jovem adiou continuamente o envio dos ensaios. Em carta de 9 de julho daquele ano, explica a Ruge o motivo de seu não comprometimento até aquele momento: “de abril até hoje, só consegui trabalhar, e não sem interrupções, por no máximo quatro semanas. Precisei

⁶⁶ Além desse, outros dois artigos foram publicados sob editoria de Ruge: *Noch ein Wort über „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit“ von Dr. O. F. Gruppe* e *Die Rheinische Zeitung über Preßfreiheit*. O primeiro fora publicado em 16 de novembro de 1842 no *Deutsche Jahrbücher* (MEGA² I.1:245), ao passo que o segundo foi publicado na *Anekdoten* e é uma reimpressão da primeira contribuição de Marx a *Rheinische Zeitung* (MEGA² I.1:967).

⁶⁷ O único artigo finalizado foi o mencionado *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule* [*O manifesto filosófico da escola histórica do direito*], o qual Marx publica em 9 de agosto de 1842 na *Rheinische Zeitung* (MEGA² I.1:1016).

estar em Trier por seis semanas devido a mais uma perda. O resto de meu tempo foi interrompido continuamente e degradado pelas mais desagradáveis controvérsias de família” (MEGA² III.1:28). Não é difícil imaginar, todavia, o quão complicado foi para o jovem a morte de seu amigo e sogro, Ludwig von Westphalen. Além do impacto direto sobre os sentimentos de Marx e de sua noiva, Jenny, eles tiveram ainda de lidar com as consequências econômicas lançadas sobre a família Westphalen decorrentes da morte de seu provedor. Ao final desse período, entretanto, Marx dedica-se com intento a outro empreendimento jornalístico, à recém-fundada *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana].

1.5.1 Ascensão na *Rheinische Zeitung* e o fim da amizade com Bruno Bauer

Marx teve, desde o início, certa influência sobre o jornal surgido em Colônia no dia 1º de janeiro de 1842. Ele teria, já no segundo mês de operação do periódico, em meio à disputa pela direção do jornal entre os liberais-moderados e os jovens hegelianos, interferido para a escolha do jovem hegeliano Adolf Rutenberg para a chefia da redação (MEGA² I.1:968). Sua indicação, entretanto, seria posteriormente revista. Em julho daquele ano, confessa Marx a Ruge que “Rutenberg pesa-[lhe] a consciência”, pois o havia trazido “para a chefia de redação da Renana”, mas ele encontrava-se “completamente impotente”, de modo a, “mais cedo ou mais tarde, ter seu caminho [para fora da redação] apresentado” (MEGA² III.1:30). Este comentário sobre Rutenberg era reflexo das disputas internas entre as tão variadas linhas conceituais⁶⁸ que se intensificavam no seio da *Rheinische Zeitung* ao longo daquele verão.

⁶⁸ Os editores da MEGA² destacam do seguinte modo as diversas correntes e autores que colaboravam com o periódico na data do referido comentário de Marx: “No verão de 1842, a *Rheinische Zeitung* havia conquistado um amplo círculo de colaboradores. Nele incluíam-se importantes representantes do movimento de oposição do *Vormärz*. Entre seus membros estavam jovens hegelianos e colaboradores permanentes do *Deutschen Jahrbücher*: Arnold Ruge, Georg Jung, Moritz Fleischer e Moses Heß, bem como, Bruno e Edgar Bauer, Max Stirner, Ludwig Buhl, Karl Theodor Nauwerck, Karl Friedrich Köppen, Eduard Meyen e Adolf Rutenberg. Também a esse grupo pertencia Friedrich Engels, o qual havia escrito de Berlim para o jornal a partir de abril de 1842 e de dezembro daquele ano em diante passou a relatar sobre questões políticas e sociais da Inglaterra. Um dos mais empenhados colaboradores era Karl Heinzen, o qual naquele tempo tinha grande simpatia pelos jovens hegelianos. Entre os mais conhecidos representantes da burguesia liberal renana estavam Gustav Mevissen, Ludolf e Otto Camphausen, também contribuíam outros intelectuais liberais próximos a eles, como Heinrich Claessen. Ao grupo de liberais, do qual alguns de seus membros haviam sido condenados a vários anos de prisão pela participação nos levantes populares da década de 1830, pertenciam Karl Heinrich Brügemann e Georg Friedrich König. Também poetas, literários e editores do *Vormärz* publicavam seus trabalhos na *Rheinische Zeitung*, entre os quais estavam Georg Herwegh, Hoffmann von Fallersleben, Robert Prutz, Wolfgang von

Na mesma época que o jornal passava a tratar das questões sociais advindas das greves dos trabalhadores fabris ingleses e da ação dos cartistas e também a dar espaço às primeiras vozes que apoiavam o socialismo utópico francês e o comunismo para a Alemanha (MEGA² I.1:970), os jovens hegelianos se organizavam em Berlim enquanto um grupo autônomo que se autointitulava *Livres* e que contava com a participação de Bruno Bauer. – Naquele verão de 1842, Marx não parecia ter ainda plena ciência do que esse grupo se tornaria⁶⁹, já observava argutamente, todavia, que considerava “imperativo que a *Rheinische Zeitung* não fosse dirigida por seus colaboradores, mas sim, inversamente, que ela dirigisse seus colaboradores”, uma vez que lhe era evidente que “o redator singular não pode ter ciência do todo tal como o jornal” (MEGA² III.1:32). Por meio dessas palavras, Marx expôs a Dagobert Oppenheim⁷⁰, um dos principais fundadores e mantenedores do periódico, sua compreensão de como se deveria organizar o periódico. O jovem aproveita a oportunidade para externar ainda sua concepção sobre a linha editorial que se fazia necessária ao jornal: esse não deveria ocupar-se de “discussões teóricas bastante gerais acerca da constituição do Estado”, as quais deveriam ser tratadas por órgãos acadêmicos; diferentemente, o periódico deveria tratar de “questões práticas”, de “questões do Estado efetivo” (MEGA² III.1:32). Notemos, assim, uma certa unidade da prática teórica do jovem Marx, o qual se volta para o debate público, entendendo que “a verdadeira teoria deve ser evidenciada e desenvolvida no interior de condições concretas e por meio das relações estabelecidas” (MEGA² III.1:31) e não, podemos completar, por meio da livre especulação filosófica que prescinde de qualquer consideração acerca da realidade que a constitui.

A atuação prática de Marx, o qual se dedicava a artigos ligados às questões concretas, deve ter agradado muito à direção do periódico, tão logo rapidamente ele foi convidado a se tornar membro efetivo da redação, o que levou o jovem a se mudar em outubro de 1842 para Colônia. A partir de então, Marx passa a ter forte influência sobre os demais colaboradores,

Müller-Königswinter, Franz Dingelstedt, Adolph e Karl Stahr, Julius Fröbel e Hermann Püttmann.” (MEGA² I.1:969)

⁶⁹ Em carta de 9 de julho, Marx pede a Ruge, de modo crítico, mais informações sobre os *Livres*. O tom da passagem indica que Marx desconhecia o envolvimento de Bauer com o grupo. Segue a passagem: “Você tem mais detalhes sobre os chamados “Livres”? O artigo do *Königsberger* não é, no mínimo, diplomático. Uma coisa é declarar sua própria emancipação, o que é da consciência, outra é anunciá-la publicamente, o que gera fama e anima o filisteu. Depois pondere mais sobre esses “Livres”, um Meyen etc. De todo modo, se há uma cidade adequada para tais empreendimentos, esta é, sem dúvida, Berlim.” (MEGA² III.1:29)

⁷⁰ A referida carta não possui data precisa. Os editores da MEGA² indicam que deva ter sido escrita entre meados de agosto e meados de setembro de 1842.

sobre a gerência de redação e sobre o conselho administrativo do jornal. Em contraste, os jovens hegelianos, em especial Bauer, passam a ser vistos por outros importantes colaboradores como prejudiciais ao jornal (MEGA² I.1:971). Um desses colaboradores, Mevissen, durante uma reunião com outros membros do periódico, tece críticas muito próximas às que Marx havia colocado a Oppenheim: “A negação por meio de princípios gerais... só nega o geral e não possui nenhum conteúdo concreto. Ela permanece no abstrato e não pode ir além dele. A *Rheinische Zeitung* difundiu por muito tempo a doutrina formal da lógica; isso deve finalmente parar, uma vez que o povo não pode participar disso, já que nem todo mundo quer ser instado à charneca árida da lógica.” (MEGA² I.1:971 apud Mevissen: Karl Gutzkow und Georg Herwegh in Köln. In: Hansen: *Gustav von Mevissen*. Bd.2. Berlin 1906. p. 93).

A ascensão de Marx corresponde ao declínio de Bauer. Ao mesmo tempo que Marx afirma o fazer filosófico efetivo, demole o fazer filosófico parcial de seu ainda amigo, pois este, como vimos, sempre esteve restrito às condições expostas na *Tese*, a saber, sempre esteve limitado a um momento da totalidade hegeliana e, por isso, ao ser instado a agir no mundo, acaba por rebaixar o sistema “à condição de totalidade abstrata” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 56]), logo, era incapaz de realizar uma crítica efetiva à filosofia e ao mundo. Assim, se por um lado, consubstanciava a crítica a Bauer e consortes esboçada na *Tese*, por outro, vemos Marx chegar aos assim chamados interesses materiais não apesar de Hegel, mas graças a Hegel. Graças à sua compreensão de que o tornar-se filosófico do mundo e o tornar-se mundano da filosofia não deveria resultar do rebaixamento do sistema hegeliano, tal como criticara, mas do reconhecimento da objetividade dos filósofos e da própria filosofia:

Os filósofos não brotam da terra sozinhos como cogumelos; eles são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sumos mais sutis, preciosos e imperceptíveis circulam nas ideias filosóficas. O mesmo Espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos é o que constrói ferrovias pelas mãos dos operários. A filosofia não está fora do mundo, tampouco está o cérebro fora do homem por não estar localizado no estômago. É certo, entretanto, que a filosofia se ergue no mundo primeiramente com o cérebro, antes mesmo dela se apoiar sobre o solo com seus pés; ao mesmo tempo que muitas outras esferas humanas, já há muito, antes mesmo de suspeitarem que também a “cabeça” seria deste mundo ou este mundo seria o mundo da cabeça, criam com seus pés raízes na terra e com as mãos colhem os frutos do mundo. (MEGA² I.1:183)⁷¹

⁷¹ *Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“* foi publicado em 14 de julho de 1842 na *Rheinische Zeitung*. A tradução inédita da parte do artigo que contextualiza esta passagem encontra-se no Apêndice desta tese.

A continuação do argumento publicado no artigo de 10-14 de julho de 1842 revela como a presente crítica tem o mesmo conteúdo e os mesmos objetos daquela defendida na *Tese*. O conteúdo da batalha entre o outrora chamado “partido liberal” (jovens hegelianos) e a “filosofia positiva” (dogmáticos cristãos), os quais expressavam cada qual à sua maneira um momento do sistema hegeliano, aparece aqui nas respectivas figuras da “filosofia, em especial a alemã,” e dos “jornais alemães” (MEGA² I.1:182). Por meio de uma análise que procura relacionar o fazer da filosofia alemã no contexto sócio-político alemão, Marx procura, não apresentar o degradar das unilateralidades de cada filósofo como decorrente da dialética comum à filosofia, mas como resultado da interação de cada esfera filosófica com outra de sua espécie e dessas com o mundo real.

Nesse novo arranjo, a filosofia é totalmente incorporada à mundanidade de seus portadores, ao mundo. Os filósofos são entendidos como sujeitos de vontade submetidos tanto aos seus próprios desejos como às pressões circunstanciais de seu tempo. Assim, Marx não apresenta o rebaixamento da filosofia à condição de “filosofia em geral frente ao mundo” como consequência do ímpeto do filósofo de realizar sua liberdade (MEGA² I.1:68 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 57]), mas como consequência dos ataques sobre ela lançados pela realidade alemã, pelos jornais alemães. Estes, ao forçarem a defesa pública da filosofia, colocam-na *sub judice* do público amplo, o qual “só pode tocar com suas antênulas ideais as esferas ideais da filosofia” (MEGA² I.1:183). Sua natureza é assim exposta e confrontada com a natureza do “caráter cotidiano, rápido e objetivo da comunicação aprazível dos jornais” (MEGA² I.1:182) e com o afã do público de rebaixar a filosofia ao ponto dessa polemizar com a religião – “o único círculo de ideias, em cujo valor o público acredita quase tanto quanto nos sistemas de necessidades materiais, é o círculo das ideias religiosas, pois ali, finalmente, a religião não polemiza contra um determinado sistema filosófico, mas contra a filosofia em geral de determinados sistemas filosóficos” (MEGA² I.1:184). Ao mesmo tempo, Marx relaciona toda essa polêmica à conjuntura específica do período, uma vez que reconhece que ela estaria, ao fim e ao cabo, em rota de colisão com interesses externos, a saber, com os interesses dos governos (MEGA² I.1:184).

Marx atualiza a crítica aos jovens hegelianos de sua *Tese*. A partir de uma análise objetiva, mostra o risco da filosofia entrar no debate público, ao mesmo tempo que a preserva ao defender que seu ambiente seria outro e que sua entrada no ambiente público a rebaixaria. Contudo, não perde a oportunidade de localizar a filosofia no mundo, de reconhecer o mundano da filosofia, de modo a reiterar a crítica ao caráter solitário, desapaixonado, encerrado em si mesmo da filosofia, em especial a alemã (MEGA² I.1:182-83). – Faz assim um duplo ataque

aos jovens hegelianos: um ao nível teórico, filosófico, estabelecendo a necessidade da filosofia reconhecer sua própria mundanidade; outro ao nível prático, ao afirmar publicamente que a filosofia deveria se abster do debate aberto e retornar à sua torre de marfim. Torna, desse modo, pública sua posição acerca da linha editorial a ser seguida pela *Rheinische Zeitung*, a qual, como vimos, seria posteriormente defendida junto a outros nomes do jornal. Em resumo, temos que foi por meio deste artigo de julho que Marx se posiciona aberta e criticamente em relação à entrada da filosofia no debate público, ao mesmo tempo que reconhece os riscos do debate religioso se tornar razão para o cerceamento do uso político dos jornais, debate esse que seria, sem dúvida, realizado pelos jovens hegelianos, o que certamente atrairia ainda mais atenção da censura para o jornal.

Quando Marx enfim se encontra na “embaraçosa situação de ter de comentar sobre os chamados interesses materiais” (MEGA² II.2:99), ele já se havia tornado redator-chefe da *Rheinische Zeitung*, principalmente em função de sua compreensão dos fundamentos editoriais e de organização de um jornal de oposição. – Não foi em decorrência de pressões externas que Marx se volta para os debates prosaicos concernentes à vida material, mas graças ao seu entendimento sobre os limites da crítica jovem hegeliana. Tampouco foi em decorrência do debate religioso que Marx polemiza com a censura do Estado prussiano, mas em oposição a ele, uma vez que identifica os limites da questão religiosa, ao mesmo tempo que reconhece a importância dos chamados interesses materiais.

A posição de Marx concernente à linha a ser seguida pelo periódico marca o início do rompimento definitivo de sua relação com Bruno Bauer⁷². A parceria, que, como defendemos, jamais foi um projeto sólido de Marx, rompe-se antes mesmo do fim da amizade. A entrada de Marx na *Rheinische Zeitung*, que fora, por ironia do destino, incentivada pelo próprio Bauer⁷³, resultou no fim daquela amizade, porquanto as posições de Marx em oposição às do amigo tornavam-se cada vez mais evidentes. Enquanto a discordância se dava apenas no nível teórico, a posição de Marx não impedia a fruição de Bauer e vice-versa; à medida, porém, que Marx passa a definir a linha a ser seguida pelo órgão utilizado por Bauer para disseminar suas ideias,

⁷² Em carta a Mehring de abril de 1895, Engels comenta sobre seu primeiro encontro com Marx. Ao lembrar do frio contato ocorrido no outono de 1842, decorrente do fato de Marx imaginar que Engels seria uma espécie de aliado dos irmãos Bauer, uma vez que aquele correspondia com estes. Marx, revela-nos Engels, “encontrava-se em oposição aos Bauer, ou seja, declarava-se contrário a *Rheinische Zeitung*, a qual havia se tornado predominantemente um veículo de propaganda teológica, ateísmo, etc., ao invés de um veículo de discussão e ação política [...]” (MEW 39:473).

⁷³ Em carta de 26 de janeiro de 1842, Bauer pergunta a Marx: “Por que não trabalha para a *Rheinische Zeitung*?” (MEGA² III.1:369).

a realização do preceptor passa a estar limitada pelo juízo de um discente oito anos mais novo. Por consequência, a discordância teórica passa a ser prática, o conflito ideal vem a ser real, o limite subjetivo torna-se objetivo, a amizade acaba, a aliança devém oposição.

Enquanto Bauer migrava para Berlim e se articulava com outros jovens hegelianos no mencionado grupo que ficaria conhecido como os *Livres de Berlim*, ou, simplesmente, *Livres*, Marx ascendia na *Rheinische Zeitung* e se envolvia cada vez mais com os ditos interesses materiais. Suas considerações acerca dos limites dos jovens hegelianos lhe serviam de base para a posição prática de um jovem saído daquele grupo e que passou a se posicionar de forma cada vez mais distinta em relação aos seus antigos pares. O grupo, antes disperso, passava a se organizar em Berlim. Autores como Bruno Bauer, Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl e Max Stirner se uniram na chamada sociedade dos *Livres* e passaram a utilizar a *Rheinische Zeitung* como veículo para a publicização de suas ideias. Marx, como vimos, antes mesmo de ter mais informações sobre os *Livres* já se contrapunha ao seu *modus operandi*; ao ascender ao posto de redator-chefe do periódico impõe-lhes severos limites e passa até mesmo a negar-lhes a publicação de artigos. Sempre tendo em mente que, por um lado, taticamente, o jornal não deveria provocar os órgãos de censura desnecessariamente e, por outro, o debate enfrentado pelos *Livres*, além de prejudicial à própria filosofia, era inócuo politicamente, ou mesmo contraproducente, visto que despertava a fúria dos agentes do Estado religioso prussiano, logo, da própria censura. Não tardou, assim, para que entrassem em rota aberta de colisão.

A censura autoimposta pela linha editorial estabelecida por Marx inflamou os ânimos do grupo de Berlim, que, por meio de Meyen, passou a pressionar apelativamente o jovem redator-chefe para que este defendesse a liberdade dos *Livres*⁷⁴. Marx, por seu turno, como vimos, já tinha clareza dos riscos que o grupo trazia, assim, em razão de ter claro que era “imperativo que a *Rheinische Zeitung* não fosse dirigida por seus colaboradores, mas sim, inversamente, que ela dirigisse seus colaboradores”, passa a agir deliberadamente para o banimento dos *Livres* do jornal. Resulta daí o rompimento definitivo do periódico com os jovens hegelianos e, por fim, com o próprio Bauer, o qual, apesar de membro do grupo, não se envolve diretamente na polêmica⁷⁵. De todo modo, quando Marx resolve instar Bauer a se

⁷⁴ Acerca da posição de Marx em relação aos *Livres* e sua movimentação final para a retirada do grupo do jornal, ver *Carta de Karl Marx (Colônia) a Arnold Ruge (Dresden) de 30 de novembro 1842*, cuja tradução encontra-se no *Apêndice* desta tese.

⁷⁵ Rosen descreve esse evento da seguinte forma: “As diferenças de opinião entre Marx e Bauer vieram à tona no final de 1842, tendo como pano de fundo os ataques selvagens do grupo *Die Freien* (Os Livres) de Berlim, cujo patrono era Bauer, contra a igreja e a religião. Marx, editor da

posicionar contra o grupo, ele firma sua posição a favor dos *Livres*. Em um tom destoante de suas cartas anteriores, muito mais cerimonioso e menos imperativo, Bauer critica a posição de Marx e revela o desgaste daquela relação⁷⁶. As diferenças teóricas dos amigos passam ao campo prático, de modo a afirmação de um estabelecer-se como limite efetivo do outro; a crítica, como aquela que encontramos na *Tese*, deixa de ser mera consideração acerca do entendimento do outro e passa a ser ato efetivo contra este outro. As diferenças se impõem, necessariamente, a apreensão dessas não dependem do esforço ativo de cada um dos envolvidos, elas se afirmam por si só de modo a coagir o outro lado a reagir. No lugar do livre embate de consciências, entra em cena a política real, o poder efetivo.

1.5.1.1 Considerações sobre a relação do Marx da *Rheinische Zeitung* com o *Espírito objetivo* de Hegel e o comunismo

Para além da polêmica entre os *Livres* e Marx, temos que a linha editorial defendida por este⁷⁷ não resulta de um pretenso bom senso próprio aos gênios ou de um mero resultado da óbvia demanda que se impunha na Renânia ocupada pela Prússia, como alguns intérpretes nos levam a crer⁷⁸.

Rheinische Zeitung, se recusou a publicar artigos de Meyen, Buhl, Koppen, Rutenberg, Stirner e outros membros do grupo. Ele acreditava que a religião não era um tema autônomo e que a crítica à religião – sem referência à realidade política – não oferecia nenhuma contribuição construtiva e não estava de acordo com os objetivos do jornal. Marx pediu a Bauer que deixasse de apoiar o grupo, temendo que suas ações provocativas contra as autoridades pudessem levar ao fechamento do jornal. No entanto, em carta de 13 de dezembro de 1842, Bauer expressa apoio aos *Die Freien*, o que levou à deterioração da amizade e ao aumento da controvérsia entre os dois. O resultado é bem conhecido: Marx publicou ensaios polêmicos contra Bauer, que respondeu de forma mais contida e moderada do que os ataques violentos e muitas vezes desenfreados lançados por Marx. E assim os dois romperam completamente a relação.” (Rosen, 1977, 131-32)

⁷⁶ Bauer encerra a carta com a seguinte passagem: “Caro Marx, Berlim tem muita razão. Os berlinenses são tão pouco responsáveis, por meio de seus passos errados, dos excessos dos outros, que não quero falar mais sobre esse assunto, já que teria de tocar em coisas desagradáveis, das quais ninguém aqui é culpado.” (MEGA² III.1:386)

⁷⁷ A título de curiosidade, destacamos os resultados comerciais alcançados pela *Rheinische Zeitung* sob direção de Marx: “Em agosto de 1842 foram distribuídos 885 exemplares, já em novembro foram 1820 e em janeiro de 1843, 3300” (MEGA² I.1:972).

⁷⁸ De fato, nem Mehring (1918, 43-47), nem Netto, tampouco os editores da MEGA² (I.1:972) nos oferecem uma tese acerca das razões que levaram Marx a seguir tal linha editorial. Diferentemente, contentam-se em constatar as mudanças editoriais sofridas pela *Rheinische Zeitung* sob a direção de Marx e como isso prejudicou sua relação com os jovens hegelianos de Berlim. Indiretamente, porém, esses autores levam o leitor a reconstruir o evento de maneira romântica. Dentre os textos em questão, sem dúvida, Netto é aquele que mais explicitamente segue essa linha: “Na direção da *Gazeta Renana*, Marx tornou rigorosa a seleção de textos a serem publicados. De uma parte,

Em contraste, defendemos que Marx segue esse caminho por ser ele o único capaz, ao menos de acordo com sua perspectiva da época, de não o fazer cair nos limites da prática e da filosofia jovem hegeliana. Não por acaso, ele busca compreender a realidade que se lhe impõe não por sua inadequação a certa ideia abstrata, a um certo dever-ser kantiano, mas pela identificação da unilateralidade de cada representação e sua respectiva insuficiência em relação ao todo, ao conceito; ao mesmo tempo que tem como base o *Espírito objetivo*, o único que lhe oferecia a possibilidade de ascender à efetividade, ao conceito em sua realização e não de cerrar-se em uma unilateralidade carente rebaixada “à condição de totalidade abstrata” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 56]).

Portanto, não nos parece incidental o fato de Marx, ao se relembrar de seus primeiros passos em direção “às questões econômicas” em sua breve autobiografia presente no *Prefácio de Para a crítica da economia política* de 1859, assinalar que sua “formação profissional” foi em jurisprudência (MEGA² II.2:99), embora, como vimos, a partir de 1837, ele tenha paulatinamente abandonado a área e passado a dedicar-se, quase exclusivamente, à filosofia. Suas primeiras análises dos chamados interesses materiais, defendemos, foram realizadas a partir de sua instrução jurídica, mais especificamente hegeliana⁷⁹; desse modo, como veremos, Marx expressa sua filiação ao filósofo⁸⁰.

recusava elucubrações filosóficas (o que agravou as suas tensões com os jovens hegelianos vinculados aos Livres de Berlim, que até então sobrecarregavam com elas o jornal) e valorizava matérias que diziam respeito a problemas locais e regionais – isso sem minimizar temas teórico-filosóficos pertinentes, nem limitar o foco da *Gazeta Renana* a questões provincianas. De outra parte, esse rigor de Marx determinou a sua exigência de que os temas a serem tratados dissessem respeito prioritariamente a problemas da *atualidade alemã* e resultassem de pesquisa e reflexão sérias (tal como ele mesmo fez no caso das condições de vida dos vinhateiros do Mosela), rechaçando incursões rasas e superficiais sobre questões que, em abstrato importantes, não passavam de tentativas de publicitar sem fundamentação ideias pertinentes a outros contextos.” (Netto, 2020, p. 61)

⁷⁹ Nesse sentido, Mehring observa que os argumentos de Marx “ainda se baseavam em considerações jurídicas e não em considerações econômicas” e, posteriormente, que adere à doutrina hegeliana do direito, “embora não o faça à maneira dos discípulos ortodoxos de Hegel, os quais enalteciam o Estado prussiano como ideal” (Mehring, 1962, p. 41-42).

⁸⁰ Nota-se que aqui Marx se encontra no interior do sistema hegeliano, de modo a ter seu horizonte marcado pelos limites do *Espírito objetivo*. Essa subordinação, porém, ao contrário do que acredita Arndt (2014), não se preserva ao longo da obra de Marx. Como veremos, nos idos de 1843, 1844, Marx impõe a Hegel sua crítica decisiva, fazendo assim do sistema hegeliano, este sim, um momento da totalidade efetiva, a qual tem o espírito absoluto subsumido à natureza, de modo àquele ter-se para si segundo esta, portanto, nunca em identidade consigo mesmo.

São diversos os paralelos que podemos traçar entre os artigos de Marx da *Rheinische Zeitung* e o que Hegel desenvolve em sua *Filosofia do direito* e em sua *Filosofia da história*⁸¹; contudo, para nosso propósito, é suficiente tratar apenas de uma pequena passagem da mais importante publicação do período, *Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*⁸². A premissa com a qual abre o texto de 27 de outubro de 1842 e a partir da qual desenvolve todo seu argumento acerca dos direitos consuetudinários da nobreza, a saber, que estes “não podem virar leis, por serem formações resultantes da falta de lei” (MEGA² I.1:206 [ed. bras.: Marx, 2017b, p. 86]), encontra-se integralmente em Hegel. O filósofo compreende “o direito feudal” como “o direito do não-direito” (Hegel, 1994, p. 813), ou, nos termos em que se encontra na edição de Gans, o sistema feudal seria estruturado por meio da dependência privada “sujeita ao acaso, à arbitrariedade e à violência”, de modo que a relação de lealdade seria “uma obrigação baseada no não-direito [*Unrecht*], uma relação que visa[ria] algo legal, mas que tem ainda a injustiça [*Unrecht*] como seu conteúdo” (Hegel, 1848, p. 449). O direito feudal seria por seu conteúdo o não-direito por ser o conteúdo do direito, da lei, a universalidade e não a arbitrariedade própria ao costume instituído entre privados⁸³. É nesse sentido que Marx identifica a “forma da lei” à “universalidade” e à “necessidade” e pôde mostrar como todo o argumento em defesa dos direitos consuetudinários da nobreza não passa de uma afronta à própria ideia de direito (MEGA² I.1:206- [ed. bras.: Marx, 2017b, p. 86-]).

Não só neste contexto, mas, como afirmamos, todas as argumentações de Marx desenvolvidas em seus artigos veiculados no período têm por base o ponto de vista jurídico, de modo a submeter toda sua análise dos chamados interesses materiais a esse marco teórico. Marx foi, conseqüentemente, um comentador apartado de seu objeto, o qual foi compreendido apenas segundo sua posição relativa no interior do *Espírito objetivo* hegeliano e não como sujeito

⁸¹ Essa obra consta entre os títulos que Marx dispunha em sua biblioteca pessoal. A edição de Marx é de 1837 e fora editada por Eduard Gans (MEGA² IV.32:320). Procuramos, por isso, utilizar aqui uma edição de Gans (1848), ainda que também a edição de Lasson (1923) e da edição crítica (GW 27) tenham sido consultadas.

⁸² Escapa infelizmente ao escopo desta tese o estudo amplo e detalhado acerca da orientação jurídica de Marx neste período. Tal estudo deveria ocupar-se em mostrar a relação de Marx com os debates correntes ligados ao Estado e às leis de modo a estabelecer sua filiação e especificidades teóricas e, por fim, qual era sua relação teórica com autores da época, especialmente com Eduard Gans. Essa análise tem o potencial de estabelecer de forma sólida qual foi a verdadeira influência de Gans sobre o jovem. O estado atual do debate nos oferece apenas opiniões sobre essa relação.

⁸³ Ao tratar sobre o surgimento do feudalismo, escreve Hegel: “Assim toda lei desapareceu diante do poder particular, portanto, não mais se cumpria a igualdade de direitos, a racionalidade das leis onde o todo, o Estado, é o propósito.” (Hegel, 1848, p. 453).

efetivo⁸⁴. Marx não toca, não vive, não sente seu objeto, tampouco é tocado, movimentado, atingido por ele; ainda que, a certa distância, envolva-se em sua causa. Veremos, assim, como a prática teórica de Marx diferenciava-se da de Engels e como este foi fundamental para que aquele se compreendesse na vida de seu objeto.

Vê-se desse modo como a aproximação de Marx do jornalismo e seus primeiros escritos se basearam igualmente em sua crítica aos jovens hegelianos e, conseqüentemente, na necessidade de uma prática que não recaia nessa crítica. Marx adota, coerentemente, a completude do sistema hegeliano e utiliza-se de seus estudos jurídicos em suas primeiras análises sobre os chamados interesses materiais; coloca-se, portanto, sob ponto de vista do *Espírito objetivo* de Hegel e desenvolve suas análises restringindo-se ao ponto de vista do republicanismo liberal, a posição mais avançada permitida por essa doutrina. Sua crítica aos jovens hegelianos não se limitou às questões secundárias – sejam elas ligadas à forma ou ao conteúdo – internas ao debate religioso, mas a sabedoria sobre os limites dos embates liderados por eles, os quais, como vimos e como Marx nos anos seguintes viria afirmar publicamente, estariam subjugados às unilateralidades do sistema hegeliano, de modo a estarem rebaixados a uma reles abstração.

Por fim, devemos fazer uma rápida consideração à relação de Marx com o comunismo durante esse período. Ainda que o comunismo tenha sido trazido à baila também no bojo dos debates travados por Marx durante seu período na *Rheinische Zeitung*, sua primeira aparição não passou de um rompante em meio aos diversos debates que entretinham o jovem redator.

⁸⁴ Aqui se impõe positivamente mais uma vez a oposição entre a nossa concepção e aquelas que José Paulo Netto defende. Netto, tal como uma lista infundável de marxistas, tende sempre a procurar nos chamados interesses materiais, na conjuntura que envolve o sujeito cognoscente, o fundamento de suas posições pessoais. Quando, p. ex., Netto afirma que “é fato que a concepção de Estado que vinha de Hegel começa a ser afetada à medida que Marx, já na análise dos debates da dieta renana, inicia a apreensão, ainda que nebulosa, dos conflitos e contradições de classes” (Netto, 2020, p. 64) nada nos revela senão a crença do próprio Netto de que as “condições materiais” empurrariam Marx para fora da doutrina hegeliana, ao passo que, como vimos, não há nada nesses trabalhos que indique tese que transcenda o ponto de vista de Hegel. De mais a mais, essa crença vulgar que põe na abstrata condição material o fundamento de toda e qualquer determinação dos sujeitos reais serviu historicamente para escapar da verdadeira reflexão científica e, ao mesmo tempo, para incorrer em todo tipo de dogmatismo, em especial naquele de natureza stalinista. – Em defesa da doutrina hegeliana, deve-se afirmar de uma vez por todas que ela não é oposta aos fenômenos sócio-políticos cotidianos, de modo que a reles análise dos mesmos não lhe causa a menor ranhura; ao contrário, como mostramos, ela é base para os primeiros movimentos de Marx em direção à realidade objetiva, ao mundo dos fenômenos, à chamada realidade material. Portanto, deve-se condenar de maneira contundente toda a crítica a Hegel que parte da redução ou vulgarização de sua doutrina, à medida que essas críticas resultam na conseqüente vulgarização da crítica do próprio Marx a Hegel, conseqüentemente da crítica que fundamenta o advento da própria ciência de Marx.

Em seu artigo *Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“* de 16 de outubro de 1842, Marx revela seu ainda limitado conhecimento sobre o assunto, embora, ao mesmo tempo, demonstre seu respeito em relação ao insurgente movimento e indique a necessidade de seu estudo aprofundado (MEGA² I.1:240)⁸⁵. Nesse sentido, inclusive, critica os *Livres* de Berlim, os quais não se haviam dedicado a estudá-lo (cf. *Apêndice: Carta de Karl Marx a Arnold Ruge de 30 de novembro 1842*). Durante esse período Marx não teve, portanto, mais do que um contato com o movimento de modo a reconhecer sua importância. Por isso não podemos concordar com a afirmação de Lenin segundo a qual já haveriam sinais da passagem de Marx “do idealismo para o materialismo e da democracia-revolucionária para o comunismo” durante seu período na *Rheinische Zeitung* (Lenin, 1960, p. 69). Veremos ainda que Marx só supera o ponto de vista democrata-burguês com a supressão do Estado hegeliano, decorrente da crítica efetiva do sistema hegeliano. Esse resultado é alcançado na medida em que a sociedade civil é alçada à condição de sujeito *espiritual* absoluto e, com ela, é reconhecida a sociedade efetivamente burguesa, na medida na medida em que cada uma de suas classes é alçada à condição de essência viva dessa totalidade social. O comunismo aparece assim, finalmente, como télos do segmento mais vibrante da sociedade burguesa, do proletariado⁸⁶; ele é a única ideologia que tem em si a potência de superar efetivamente de sua própria realidade social, uma vez que tem como objetivo a supressão de seu princípio: a propriedade privada. Assim, uma vez reconhecida tanto a insubstancialidade do Estado, logo, do Estado político, quanto a substancialidade absoluta da sociedade civil, não restou a Marx outra opção senão a de procurar

⁸⁵ Posteriormente, em sua curta autobiografia de 1859, Marx comenta sobre sua relação com o comunismo nesse período: “[...] nesta época em que o desejo de ‘ir para frente’ substituía frequentemente a competência, fez-se ouvir na *Rheinische Zeitung* um eco do socialismo e do comunismo francês, ligeiramente contaminado de filosofia. Pronunciei-me contra este trabalho de aprendiz [*Stümperei*], mas ao mesmo tempo confessei abertamente, numa controvérsia com a *Allgemeine Augsburger Zeitung*, que os estudos que tinha feito até então não me permitiam arriscar nenhum juízo sobre o teor das tendências francesas.” (MEGA² II.2:100 [ed. bras.: Marx, 2003, p. 4])

⁸⁶ Como Beckenkamp mostra em seu artigo *Lorenz Stein, o espião que inventou o comunismo*, o proletariado já era, ao menos na obra de setembro de 1842 do reacionário Lorenz Stein, reconhecido como força social real e perigosa, que seria a única capaz de realizar ideias comunistas (cf. Beckenkamp, 2021, p. 5-7). Tanto Marx, quanto Engels tiveram contato com essa obra e, por sua influência ou não, partilharam sempre dessa ideia. – Em sua polêmica com o *Augsburger Zeitung*, Marx chega a ironizar as propostas reacionárias do “correspondente parisiense” – no caso, o próprio Stein – que imaginava “que a monarquia deveria, ao seu modo, tentar apropriar-se das ideias socialistas-comunistas” (MEGA² I.1:237). Ainda assim, como bem salienta Beckenkamp, Marx, “ainda sem abandonar o terreno do republicanismo liberal”, concorda com Stein no que concerne ao fato de que o “comunismo constitui um sério desafio para os Estados modernos” (Beckenkamp, 2021, p. 12).

nesta última o fundamento de toda a organização social, logo, de sua própria dissolução e de seu futuro: o comunismo.

Capítulo 2: Feuerbach e a crítica a Hegel

O primeiro ato da crítica de Marx a Hegel foi a revisão da exposição hegeliana da *Constituição Interna Para Si*, subitem da terceira seção *O Estado* da obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Como vimos, esse ato não se deu na ausência de um tortuoso percurso iniciado antes mesmo de seus primeiros estudos de Hegel e de sua entrada para o clube dos doutores em 1837⁸⁷.

Ainda em 1835, em Bonn, o jovem inicia seus estudos em direito, os quais seriam continuados durante seus primeiros anos em Berlim⁸⁸. Na capital da Prússia, em 1837, estabelece os primeiros contatos com aquele que desenvolveria uma intensa relação de amizade, a qual seria questionada à medida que Marx passa a dedicar-se aos chamados interesses materiais, encerrando em definitivo em 1842 quando Marx se opõe publicamente aos *Livres* de Berlim, grupo do qual Bauer fazia parte. Em contraste, o jovem, que se manteve sempre a certa distância de Feuerbach, passa a lhe conferir alguma reverência a partir de 1843, quando da publicação de suas *Teses provisórias*. Ao longo de todo 1842, até sua saída da *Gazeta Renana* em 17 de março de 1843 (MEGA² I.1:366), Marx se envolveu em diversas polêmicas ligadas a questões prementes da realidade prussiana, foi obrigado assim a lidar diretamente com os ditos interesses materiais, sempre a partir do ponto de vista jurídico desenvolvido no interior do *Espírito objetivo* hegeliano. Após vencido o período à frente do jornal renano, o jovem se dedicou ao estudo de diversos trabalhos inscritos no domínio do que Hegel chama de *Espírito objetivo*, a saber, de obras sobre história constitucional de diversos povos e sobre teoria pura do Estado⁸⁹. Assim, quando colocamos luz sobre as experiências que antecederam o ato da

⁸⁷ Considerando a formação jurídica de Marx, é de se imaginar que, durante o período que tomava conhecimento de “toda a obra” do filósofo, ele tenha se dedicado especialmente ao estudo da *Filosofia do direito* de Hegel em 1837.

⁸⁸ Marx frequentou várias disciplinas de direito entre o semestre de inverno de 1836-37 até o de 1838-39 (Heinrich, p. 204 e 270).

⁸⁹ Nesse contexto, deve-se reproduzir a seguinte nota dos editores da MEGA²: “Na preparação do presente manuscrito [*Crítica da filosofia do direito de Hegel*], Marx utilizou dos testemunhos de um amplo campo do saber histórico, não apenas da história alemã e dos mais recentes períodos. Ele acumulara esse saber ao longo de um extenso período, como demonstram claramente suas contribuições a *Gazeta Renana*. A crítica da filosofia do direito de Hegel está de tal maneira disposta no presente manuscrito que as declarações sobre constituição (estamental e representativa), estamentos, Idade Média, propriedade fundiária, maioria, revolução francesa, Estado americano etc., além das declarações que confirmam um conhecimento profundo da história e um ponto de vista firme sobre isso, têm um caráter bastante geral” (MEGA² I.2:579-80). Além disso, vale observar que no volume específico de excertos desenvolvidos no mesmo período da *Crítica da filosofia do direito*, os editores da MEGA² comentam que “estes cinco cadernos, conhecidos na literatura científica como ‘cadernos de Kreuznach’, contêm excertos de uma série de escritos sobre

crítica da *Filosofia do direito* de Hegel, fica nítida a complexidade do desenvolvimento intelectual do jovem Marx.

Além disso, sublinha-se que, apesar de jamais se poder deixar de lado a unidade do sujeito cognoscente ora observado, o pensamento de Marx ainda não se configurava como uma totalidade orgânica, na qual cada uma de suas partes encontra-se consistentemente articulada ao todo; diferentemente, trata-se de um pensamento ainda em formação, portanto capaz de apropriar e dispensar aquilo que lhe interessa conforme as circunstâncias do momento. Sem menosprezar a genialidade do autor combinada à sua cultura e ao seu afã juvenil, propomos uma análise da crítica de Marx a Hegel que assume a vileza da pressa do jovem crítico e a fragilidade de suas imaturas reflexões, posto que são, apesar de próprias, incipientes ou são reflexões de terceiros ainda não completamente desenvolvidas. Não por menos, as críticas desenvolvidas entre 1843 e 1844 são marcadas pela instabilidade de um pensamento que avança e recua, que incorpora sem a devida cautela teses de outros autores, que possui um limitado domínio daquele que escrutina, que se move pelo desejo incontestado de superar seu mestre e que aspira a impetuosa derrocada do Estado que coíbe o fruir de suas aspirações pessoais.

2.1 Feuerbach além de Hegel

O processo de superação da filosofia hegeliana se inicia no exato momento em que Marx alça a sociedade civil à condição de verdadeira essência do *Espírito objetivo*. Esse ato simples resultou, porém, de um rico processo, iniciado na primavera de 1843 com a “revisão crítica da *Filosofia do direito*, de Hegel,” (MEGA² II.2:100 [ed. bras.: Marx, 2003, p. 4]) e concluído entre maio e agosto de 1844 com a redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*⁹⁰.

Apesar de patente a influência de Feuerbach sobre Marx ao longo desse período, não devemos apressadamente concluir que Marx tenha superado Hegel graças a Feuerbach, como se este tivesse de algum modo calçado o caminho da derradeira crítica à filosofia especulativa

teoria do Estado, história constitucional, sobre história da França, Inglaterra, Alemanha, Suíça, Itália, Polônia e EUA, bem como sobre a história da revolução francesa” (MEGA² VI.2:605). Encontram-se entre os títulos estudados por Marx neste período sobre teoria pura do Estado: *O contrato social* de Jean-Jacques Rousseau, *O espírito das leis* de Charles Montesquieu e uma tradução alemã do *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* de Nicolau Maquiavel (MEGA² IV.2).

⁹⁰ Os editores da MEGA² não precisam o período de redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. A redação do primeiro manuscrito é indicada entre março e setembro de 1843 (MEGA² I.2:571), ao passo que do segundo teria sido realizada entre o final de maio/junho e o final de julho/agosto de 1844 (MEGA² I.2:686).

ou, até mesmo, como se Marx tivesse se apropriado e levado às últimas consequências a já efetivada crítica de Feuerbach. Diferentemente, como defendemos, a importância de Feuerbach para a verdadeira crítica se resume, nas palavras do velho Marx, ao realce dado de “*pontos desagradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica filosófica que Hegel [havia deixado] num *clair-obscur* [claro-escuro] místico*” (MEGA² I.20:60 [ed. bras.: Marx, 2017a, p. 197-98]).

Quando passamos em revista a tradição marxista, observamos que, muito em consequência do famoso escrito de Engels *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, sua maior parte⁹¹ confere a Feuerbach o mérito de ter realizado *uma*, ou mesmo *a* crítica efetiva de Hegel a partir da qual Marx se pôde desvencilhar do idealismo e desenvolver sua ciência materialista.

Chasin, em seu *Estatuto ontológico e resolução metodológica*, sublinha a afirmação de Marx segundo a qual Feuerbach teria sido “único dos neo-hegelianos [...] a acertar contas com a dialética hegeliana e a substituir a embriaguez especulativa por pensamento sensato” (Chasin, 2009, p. 41). Na sequência destaca que Feuerbach não se teria limitado ao “desmonte crítico”, ele também teria formulado positivamente “com nitidez a esfera sustentada como resoluta das novas premências ontológicas” (Ibidem, p. 42). Essa mesma opinião seria reforçada posteriormente ao localizar Feuerbach como parte do que chamou de “viragem ontológica” – a saber, o nascituro do pensamento propriamente do Marx, cientista e revolucionário – logo ele foi aquele que preparou o caminho para Marx ao realizar “a explícita negação” da “‘ontologia universalmente explicitada’ por Hegel” (Ibidem, p. 44). Feuerbach teria sido assim importante para Marx, por um lado, devido a sua ruptura com Hegel, por outro, pela “vigorosa impulsão a um universo ontológico qualitativamente novo”, o qual não teria sido ignorado por Marx (Idem).

Michael Heinrich, sob influência direta de Althusser, como em nota de rodapé vinculada à seguinte passagem, defende não só que Feuerbach realizou uma crítica fundamental a Hegel

⁹¹ É oportuno recuperar aqui o que no artigo *O ser natural de Marx e o infinito de Hegel* do autor desta tese a respeito de dois autores que fazem exceção à regra: “Vale, pois, manifestar nossa posição junto às leituras de Feuerbach realizadas por Löwith e Beckenkamp: o primeiro afirma que ‘medido de acordo com a história do ‘espírito’ de Hegel, o sensualismo grosseiro de Feuerbach aparece, frente à ideia hegeliana conceitualmente organizada, como um retrocesso, uma barbarização do pensamento’ (Löwith, 2014, p. 98), já Beckenkamp afirma que a fórmula de Feuerbach ‘é tão simples quanto ingênua: para romper com o pensamento especulativo, para sair da torre de marfim da infinita reflexão conceitual, basta alternar para o momento oposto à reflexão e ao pensamento, basta se entregar aos sentidos.’ (Beckenkamp, 2005, p. 31)” (Curi, 20, p. 203).

como ainda que ele preparou parte do arcabouço conceitual da futura ciência de Marx: “Em fevereiro de 1843 apareceram as *Teses provisórias para a reforma da filosofia* de Feuerbach. A filosofia de Feuerbach teria oferecido a Marx uma saída para sua própria crise teórica: com sua crítica à especulação hegeliana, Feuerbach não só estabeleceu um método para a crítica dos fundamentos das filosofias anteriores, mas sobretudo, através de conceito de estranhamento, a efetividade ‘irracional’ não era mais, como ocorria, simplesmente contrastada com a razão, essa não-razão era agora passível de entendimento (precisamente como estranhamento). Feuerbach, em suas *Teses provisórias*, acusara Hegel de confundir sujeito com predicado. [...] Assim, a inversão de sujeito e predicado fornece a Feuerbach o programa para a reforma da filosofia. No verão de 1843, Marx redigia o manuscrito à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, no qual, pela primeira vez, se manifestava a influência de Feuerbach. Marx, que se havia deparado com os limites da *Filosofia do direito* de Hegel durante sua atividade na *Gazeta Renana*, procurou submeter essa obra a uma crítica fundamental. Sua crítica estava assim em total dependência do programa feuerbachiano da inversão de sujeito e predicado” (Heinrich, 2020, p. 43-44). Imediatamente após essa passagem, Heinrich transcreve passagem de Marx da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, onde ele critica a inversão hegeliana de sujeito e predicado.

Plekhanov em seu clássico *Problemas fundamentais do Marxismo* é, a esse respeito, ilustrativo. O autor incorpora a filosofia de Feuerbach em sua completude e, assim, toma a ciência de Marx e Engels como complementares à de Feuerbach. Não há constrangimento algum em dizer que: “Quando dizemos que Marx e Engels foram discípulos de Feuerbach por alguns anos, às vezes isso é interpretado como se, com o tempo, sua visão de mundo mudasse completamente e se tornasse totalmente diferente da de Feuerbach. [...] Isso é um erro grave. Mesmo depois de deixarem de ser seguidores de Feuerbach, Marx e Engels continuaram a compartilhar muitas de suas visões filosóficas. Vemos isso claramente nas *Teses sobre Feuerbach* de Marx. Nelas, nenhuma das ideias fundamentais da filosofia de Feuerbach é refutada. Marx se contenta em melhorá-las e em exigir que essas ideias sejam aplicadas de forma mais consistente do que Feuerbach fez na interpretação da realidade que cerca o homem e, especialmente, na interpretação das próprias atividades do homem. [...] O materialismo de Marx e Engels é muito mais elaborado do que o de Feuerbach; embora as visões materialistas de Marx e Engels tenham sido elaboradas a partir da direção indicada pela lógica interna da filosofia de Feuerbach.” (Plekhanov, 1929, p. 21-22)

Lukács, apesar de em seu ensaio *O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844* incorrer em algumas imprecisões históricas – por exemplo, de reproduzir a crença partilhada à época de seu escrito que Marx teria ajudado Bauer em sua publicação d’*A trombeta* e que teria

publicado anonimamente no início de 1843 um elogioso ensaio a Feuerbach (MEGA² I.1:966), caindo assim no erro de afirmar que Marx “já em 1842, [teria] lido *A essência do cristianismo de Feuerbach* e [teria] imediatamente compreendido o significado desta obra” (Lukács, 2009, p. 132) –, toma corretamente, à semelhança dos demais marxistas, a publicação das *Teses provisórias para a reforma da filosofia* como marco da influência de Feuerbach sobre Marx. O autor, porém, entende que apesar do “caráter ontológico” da crítica de Feuerbach a Hegel (Lukács, 1979, p. 12), Marx institui “algo qualitativamente novo” em relação a ambos (Lukács, 2009, p. 144), de modo que sua crítica não é uma mera continuação do que Feuerbach havia realizado.

Tantos outros autores seguem essa mesma linha. Mehring, por exemplo, deixa claro que “As *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, a qual foi publicada nas *Anekdotas*, também foram para Marx uma revelação.” (Mehring, 1962, p. 52) Outro biógrafo de Marx, José Paulo Netto ressalta como as *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e sua inversão de sujeito e predicado (mais especificamente àquela ligada a oposição de ser e pensar) teria sido fundamental para infirmar o fundamento do idealismo e inscrever explicitamente “o materialismo como exigência para o desenvolvimento da reflexão teórica” (Netto, 2020, p. 59). Os próprios editores da MEGA², após citarem o comentário de Marx sobre Feuerbach presente na carta a Ruge de 13 de março de 1843, concluem que “Marx, evidentemente, via como sua tarefa corrigir e completar Feuerbach” no sentido exposto na carta, a saber, que se deveria ocupar mais com a política do que com a natureza (MEGA² I.2:576). Eles destacam ainda que “Marx desenvolveu sua crítica à inversão de relação entre sociedade civil e Estado presente na *Filosofia do direito* de Hegel apoiando-se diretamente na crítica feuerbachiana da inversão hegeliana de sujeito e predicado” (MEGA² I.2:578).

Apesar desse quase consenso no que tange à influência de Feuerbach, não nos é conhecido nenhum trabalho que demonstre como a crítica de Feuerbach teria efetivamente lançado um golpe de morte à filosofia especulativa. Ao contrário, o que a tradição nos oferece é uma série de trabalhos que partem acriticamente das afirmações do jovem Marx de franca inspiração feuerbachiana e daquelas que colocam Feuerbach manifestamente como o grande crítico de Hegel.

A lógica que leva a tradição a reiteradamente exaltar Feuerbach por seus pretensos feitos decorre do modo como ela busca compreender o processo que resultou na superação de Hegel. Por um lado, a tradição toma irrefletidamente a autopercepção de Marx acerca de sua própria realização como base verdadeira para a compreensão de todo o processo; por outro, exatamente porque ela parte do princípio de que Marx teria efetivado a crítica a Hegel nos referidos escritos,

busca ali a fundamentação da própria filosofia hegeliana. Feuerbach aparece nesses dois sentidos como verdadeiro crítico de Hegel, uma vez que, para além dos rasgados elogios de Marx a ele, verifica-se que sua reflexão crítica da filosofia especulativa utiliza-se de uma série de argumentos feuerbachianos.

A tradição, em seu afã de se ver livre o quanto antes de Hegel, volta-se aos escritos de Feuerbach e busca ali os elos ocultos da crítica de Marx. Nesse ínterim, ela comete o seguinte erro: perde de vista a efetiva crítica de Marx a Hegel, pois se volta a Feuerbach a fim de encontrar ali os elementos impossíveis de serem apreendidos por meio da imediata análise dos trabalhos de Marx. O resultado disso é o abandono de todo e qualquer esforço de se compreender genuinamente a filosofia de Hegel por ela mesma e a simultânea consagração da interpretação feuerbachiana dessa filosofia como sua única e verdadeira representação.

Por conseguinte, Hegel passa a se afigurar à tradição como um autor secundário. Ela não precisa “abandonar-se” à filosofia hegeliana, “nela demorar-se e esquecer a si mesm[a]” (GW 9:11 [ed. bras.: Hegel, 2008, p. 27]) a fim de apreendê-la também em suas acomodações, inversões e contradições para, finalmente, realizar uma crítica capaz de ser, ao mesmo tempo, “um progresso da ciência” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 57]). Como se parte do fato de que Marx é a realização plena da crítica de Hegel e que Feuerbach é o elo entre o filósofo e o comunista, não cabe aos intérpretes mais que mostrar os erros de Hegel a partir de seus críticos: Feuerbach e Marx.

É assim que a tradição se desvia da obrigação de enfrentar a filosofia especulativa em sua magnificência, em sua totalidade e se contenta em lançar a ela uma ofensiva dispersa⁹². Sem suspeitar que suas investidas são inócuas, a tradição se imagina além do idealismo absoluto; ao passo que, a rigor, encontra-se aquém de qualquer absoluto – como Bauer e Strauss, na realidade, encontra-se, ironicamente, no interior da velha filosofia hegeliana.

⁹² Alguns poucos pensadores compõem o grupo restrito de marxistas que procuraram arrostar Hegel. Lênin é o maior deles. Contudo, embora tenha se dedicado a estudar Hegel e a extrair dele elementos fundamentais ao socialismo científico, não procurou mostrar a insustentabilidade da filosofia especulativa a partir dela mesma, pois sempre teve como pressuposto a crítica de Marx (e em parte de Feuerbach). Arndt, provavelmente o marxista que mais se dedicou a Hegel, empenha-se seriamente à apreensão de sua filosofia. Seu esforço, porém, não o levou a uma crítica decisiva capaz de derrubar essa filosofia, mas apenas a críticas que conseguem tencionar pontos específicos da doutrina, desse modo acaba por preservar esse sistema frente ao de Marx.

A filiação geral à leitura que parte do primado de Feuerbach não é desprovida de fundamento textual⁹³. Não há autor marxista que desconheça a seguinte passagem dos *Manuscritos de Paris*: “Feuerbach é o único que tem para com a dialética [leia-se filosofia] hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único]⁹⁴ que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia” (MEGA² II.1:276 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 117]). É do *Prefácio*, rascunhado ao final da redação desse mesmo trabalho (MEGA² I.2:698), a declaração de que foi Feuerbach quem deu à “crítica da economia nacional” e a “crítica positiva em geral” sua verdadeira fundamentação e a manifestação segundo a qual “quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos *feuerbachianos*, os únicos nos quais – desde a *Fenomenologia* e a *Lógica*, de Hegel – se encerra uma efetiva (*wirkliche*) revolução teórica” (MEGA² I.2:317 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 20]). Já n’*A sagrada família* lemos: “É Feuerbach quem consoma e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no homem real sobre a base da natureza; é ele o primeiro que consoma a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica” (MEW 2:147 [ed. bras.: Marx; Engels, 2003, p. 159]).

Não bastando as declarações de Marx, em especial aquelas que vieram a público em 1845 com *A sagrada família*⁹⁵, em 1886, Engels, já consagrado herdeiro e guardião exclusivo de seu legado, afirma a importância de Feuerbach para o desenvolvimento do socialismo científico:

Então veio a *Essência do cristianismo* de Feuerbach. Com um só golpe pulverizou-se toda contradição ao elevar sem cerimônia o materialismo de volta ao trono. A natureza existe independentemente de toda filosofia; ela é a base sobre a qual nós humanos, produtos da natureza, crescemos; fora da natureza e dos seres humanos, nada existe; e os mais elevados seres, criados por nossa fantasia religiosa, não são mais que um reflexo fantástico de nossa

⁹³ Além disso, devemos considerar a difícil relação que os marxistas têm com o pensamento dialético, seja pelo distanciamento de Hegel, seja pelas dificuldades próprias de se superar o ponto de vista do entendimento. Ainda que Feuerbach tenha tido rompantes dialéticos, ele não deve ser considerado um membro deste seletivo grupo. Irônica e exatamente em consequência disso, seus escritos são muito palatáveis à maioria dos pesquisadores, de modo a levá-los a pensar que várias das questões relativas à crítica de Marx a Hegel teriam ali sua verdadeira e coerente exposição. Voltaremos diversas vezes a esse ponto ao longo da tese.

⁹⁴ Chaves da tradução original.

⁹⁵ Os *Manuscritos econômico-filosóficos* só foram publicados postumamente, em 1932 (Quante, 2009, p. 215).

própria essência. O feitiço foi quebrado; o 'sistema' foi detonado e jogado de lado; a contradição, que só existia na imaginação, foi resolvida. É preciso ter vivenciado o efeito libertador deste livro para se ter uma ideia de seu feito. O entusiasmo foi geral; todos fomos momentaneamente feuerbachianos. (MEGA² I.30:131)

Assim Feuerbach era alçado ao hall dos grandes nomes da história do Espírito⁹⁶ e eram tornadas públicas as ideias defendidas por Marx nos *Manuscritos* escritos quase meio século antes. Não ele, Marx, mas Feuerbach seria o verdadeiro *Überwinder* da filosofia clássica alemã. O método científico de Marx seria seu resultado direto: Feuerbach teria demolido o sistema hegeliano e, já inutilizado, tê-lo-ia descartado⁹⁷, restando a Marx não mais que concluir aquilo que teria sido por ele iniciado. Portanto, para Engels, a crítica efetiva, ainda que “não inteiramente concluída” (MEGA² I.30:147) –, pois “não se encerra uma filosofia apenas esclarecendo o que há de falso nela” (MEGA² I.30:132) –, teria sido realizada por Feuerbach, cabendo a Marx apenas o “desenvolvimento posterior do ponto de vista de Feuerbach sobre o próprio Feuerbach” (MEGA² I.30:147). Sinteticamente, podemos afirmar assim que, para Engels, Marx havia apenas concluído aquilo que Feuerbach havia iniciado.

A rigor, defendemos, não temos pulverização alguma, tampouco quebra do sistema hegeliano ou reentronamento do materialismo – nem com a *Essência do cristianismo*, nem com as *Teses provisórias para reforma da filosofia*, muito menos com *Princípios da filosofia do futuro*⁹⁸. Ao contrário, temos não mais que um pôr de certos elementos “desagradáveis para a consciência cristã” (MEGA² I.20:60 [ed. bras.: Marx, 2017a, p. 198]). Elementos postos por uma arguta e intensa retórica, que foi capaz de dar forma ao sentimento ateu e revolucionário partilhado pelos jovens opositores ao rei da Prússia, mas que de modo algum foi capaz de realizar a derradeira crítica à alta filosofia alemã, cujo último e maior representante foi Hegel.

⁹⁶ Em outra passagem, Engels destaca que “Strauss, Bauer, Stirner e Feuerbach foram extensões da filosofia hegeliana, uma vez que não abandonaram o terreno filosófico. Strauss, depois d’*A vida de Jesus* e da *Dogmática*, compôs apenas *belletrist à la Renan*; Bauer só chegou a algo significativo no campo da história das origens do cristianismo; Stirner permaneceu como um caso curioso, mesmo depois de Bakunin o ter mesclado com Proudhon e ter batizado tal mistura de “anarquismo”; apenas Feuerbach foi importante como filósofo.” (MEGA² I.30:147)

⁹⁷ Em outro momento destaca Engels que Feuerbach teria sido aquele que “quebrou o sistema [de Hegel] e o deixou de lado” (MEGA² I.30:132).

⁹⁸ Destaca-se a escolha da *Essência do cristianismo* como causa da mencionada revolução, pois, como vimos, sua publicação não teve historicamente maior impacto sobre Marx. O próprio Marx afirmaria nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que a demolição do “embrião da velha dialética e da velha filosofia” encontrar-se-ia nas *Teses provisórias para reforma da filosofia* (1843) e nos *Princípios da filosofia do futuro* (1843) (MEGA² I.2:400 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 116]).

As assertivas de Feuerbach não foram mais do que brilhantes *insights* que deram tração à verdadeira crítica. Esta não poderia contentar-se com o “jogar de lado” (MEGA² I.30:131) do pensamento que concentraria em si todos os “momentos isolados” da filosofia, do *wissenden Mensch* (MEGA² I.2:293 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 124]), tampouco imaginar que tal monumento do intelecto humano seria demolido por críticas tão simples como aquelas lançadas por Feuerbach. A verdadeira crítica teve de se colocar à altura de sua tarefa: apenas após galgar as trilhas escarpadas do saber absoluto, pôde reconhecer suas contradições, esgarçá-las e realizar a crítica contra a qual o próprio saber absoluto não mais resistiria. Só por meio desse penoso percurso é possível ter a chance de atingir os cumes luminosos da ciência. Apenas a dialética que sai do interior da filosofia especulativa, da ideia absoluta (e não o pensamento que de dentro dela imagina-se contrapondo-a) é capaz de elevar o espírito acima do estreito ponto de vista da própria ideia absoluta e de realizar a vontade do próprio Hegel: fazer, finalmente, com que a filosofia deixe de ser “*amor ao saber*” e passe a ser “*saber efetivo*” (GW 9:11 [ed. bras.: Hegel, 2008, p. 27]); fazer, portanto, que a *filosofia* deixe de ser ao torná-la *verdadeira ciência*. – No lugar da cruz, rosa; no lugar do espírito, natureza: este foi, sem dúvida, o maior legado de Feuerbach. A tarefa, porém, é demonstrar o primado da natureza por meio do próprio espírito, ou antes, da própria ideia.

2.2 Feuerbach aquém de Hegel

Não precisamos, felizmente, apelar aqui⁹⁹ à crítica da filosofia feuerbachiana¹⁰⁰. O próprio Marx nos oferece alguns elementos que revelam como sua posição em relação a essa filosofia é bastante intrincada. Se, como vimos, por um lado, o jovem dedica elogiosas linhas a Feuerbach, por outro, este passa a ser objeto de severas críticas a partir de 1845 com as *Teses sobre Feuerbach*. Além disso, choca observar como o considerado precursor do chamado materialismo histórico-dialético, após a *Ideologia Alemã*, desaparece quase por completo dos

⁹⁹ A crítica a Feuerbach será desenvolvida indiretamente ao longo desta tese, seja por intermédio da crítica de Marx, seja por intermédio de nossa análise crítica de Engels.

¹⁰⁰ Foram poucos os trabalhos encontrados que colocam *sub judice* a filosofia de Feuerbach. Especulamos que isso resulte, por um lado, do desinteresse dos hegelianos, os quais minimizam a importância do autor, e, por outro, do interesse dos marxistas, os quais, ao revés, o tomam como pedra angular de sua própria doutrina. No primeiro caso, a crítica não ocorre por desprezo, no segundo, por exaltação. Em contraste, dois importantes autores conhecedores de Hegel traçaram algumas linhas críticas sobre Feuerbach realçando como seu pensamento encontra-se, ainda que tenha sido relevante para o desenvolvimento da crítica efetiva, aquém de Hegel: Jaeschke (2020, p. 144-147) e Arndt (1994, 241-248).

escritos de Marx¹⁰¹. Feuerbach não é sequer referenciado, direta ou indiretamente, nos materiais vinculados a *O capital*, nem mesmo nos textos onde Marx trata diretamente do método: *Introdução* (1857) e *Posfácio* (1872)¹⁰². Tampouco em sua curta autobiografia, presente no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* de 1859 e onde comenta sobre seus primeiros passos em direção à emergente ciência, encontra-se qualquer menção a Feuerbach. Quando Marx, finalmente, em 1865, no auge de sua produção intelectual, resolve tecer algumas palavras a respeito do filósofo materialista, o faz a fim de localizá-lo muito aquém de Hegel:

Em seu livro, Proudhon é em relação a Saint-Simon e Fourier quase o mesmo que Feuerbach é em relação a Hegel. Comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre. Contudo, *depois* de Hegel, ele fez época, porque realçou *pontos* desagradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica filosófica que Hegel deixara num *clair-obscur* [claro-obsuro]¹⁰³ místico. (MEGA² I.20:60 [ed. bras.: Marx, 2017a, p. 197-98 – *Carta a Johann Baptist von Schweitzer de 24 de janeiro de 1865*])

— — —

A primeira menção a Feuerbach relacionada a Marx que se tem conhecimento encontra-se em carta de Bauer de dezembro de 1839, onde este revela a Marx seu prazer em ler o filósofo (MEGA² III.1:336). Em abril de 1841, Bauer volta a mencionar Feuerbach, dessa vez no contexto de seu plano de publicação da revista *Archiv des Atheismus*. Na oportunidade, depois de afirmar sua crítica a Strauss, questiona Marx acerca do desejo deste de confrontar Feuerbach: “E de onde virão pessoas, caso você agora confronte Feuerbach?” (MEGA² III.1:358)¹⁰⁴. O

¹⁰¹ Quando Marx finalmente, em um manuscrito de 1852 intitulado *Die großen Männer aus Exil* [Os grandes homens do exílio], comenta, no contexto de sua crítica a Arnold Ruge, sobre o período da crítica da filosofia da religião em que despontavam as figuras de Strauss, Bauer e Feuerbach, o faz da seguinte maneira: “Infelizmente, o período da anarquia filosófica despontou muito cedo. Era um período em que não havia mais um rei reconhecido, onde Strauss, B. Bauer e Feuerbach lutavam uns contra os outros, onde os mais distintos elementos exóticos passaram a turvar a simplicidade da doutrina clássica” (MEGA² I.11:256-57). Em outro momento do manuscrito, Marx ao ironizar Mockel (Johanna Kinkel, escritora e esposa de Gottfried Johann Kinkel, democrata pequeno-burguês alemão e opositor de Marx e Engels (MEGA² III.9:1190)) tece o seguinte comentário irônico sobre Feuerbach: “Como se essa corrente não fosse além do panteísmo e como se Feuerbach fosse a última palavra da filosofia alemã!” (MEGA² I.11:240).

¹⁰² Não há referência explícita a Feuerbach no conjunto dos materiais de autoria de Marx que compõem a seção II da MEGA², aquela referente aos textos vinculados a *O capital*. As poucas menções diretas ou indiretas são de Engels, em sua maioria elas se encontrando em sua *Rezension* de 1859.

¹⁰³ Chaves da tradução original.

¹⁰⁴ Michael Heinrich entendeu por meio dessa passagem que “no início de 1841, Marx provavelmente cogitou formular uma crítica a Feuerbach.” (Heinrich, 2020, p. 359) Zvi Rosen é ainda mais contundente em sua interpretação: Marx teria “uma impressão negativa de Feuerbach”, o que

próximo registro que sobreviveu ao tempo está em carta de Marx endereçada a Ruge de 10 de fevereiro de 1842, na qual ele celebra a crítica de Feuerbach a Karl Bayer¹⁰⁵. No mês seguinte, em 20 de março de 1842, antecipa Marx a Ruge parte do conteúdo de seu escrito sobre arte religiosa¹⁰⁶: “No tratado em si tive de lidar com a necessidade da essência geral da religião, ali de certo modo entrei em colisão com Feuerbach, uma colisão não concernente ao princípio, mas à formulação. Em todo caso, a religião não ganha nada com isso.” (MEGA² III.1:25)¹⁰⁷. – A partir desse parco material, pode-se concluir com certa certeza que o jovem Marx não tinha grandes afinidades com o pensamento de Feuerbach e que, ao mesmo tempo, evitava embates públicos com ele¹⁰⁸.

Não surpreende, portanto, que mesmo a famosa passagem de Marx sobre Feuerbach, presente na carta a Ruge de 13 de março de 1843 e tantas vezes tomada como marco de sua filiação ao filósofo materialista, seja sucedida por uma dura consideração. – Em meio a uma série de rápidos comentários sobre artigos veiculados na revista *Anekdotia* publicada em fevereiro daquele ano, em um dos quais Marx destaca, por exemplo, que aquele que mais lhe teria agradado teria sido “a crítica ao bom *litterarischen Zeitung*”. Referindo-se às *Teses provisórias para reforma da filosofia*, pondera:

Para mim, os aforismos de Feuerbach só não estão corretos em um ponto, naquele que evidencia em excesso a natureza e muito pouco a política. Essa é, entretanto, a única articulação por meio da qual a filosofia atual pode se tornar uma verdade. Ao que tudo indica, porém, será como no século XVI, quando os entusiastas da natureza correspondiam a um tipo diferente de entusiastas do Estado.¹⁰⁹ (MEGA² III.1:45)

poderia ser “atestado por sua recusa em aprová-lo como colaborador da revista de crítica religiosa que ele e Bruno Bauer planejavam publicar juntos” (Rosen, 1977, p. 205).

¹⁰⁵ Feuerbach publica nos *Hallische Jahrbücher* em abril de 1840 crítica ao *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und das Wesen der Tugend* de Karl Bayer (MEGA² III.1:568). Karl Bayer (1806-1883) foi um filósofo idealista alemão.

¹⁰⁶ Como comentado no item *A crítica da religião*, esse escrito não sobreviveu ao tempo.

¹⁰⁷ Deste interstício fazem parte duas outras cartas publicadas. Uma de Ruge a Marx de 25 de fevereiro e outra de Marx a Ruge de 05 de março. A provável carta de Ruge a Marx escrita entre 05 e 20 de março não chegou a nós.

¹⁰⁸ Um outro caminho a ser explorado, baseia-se na leitura de Arndt, que aproxima Feuerbach a Trendelenburg (Arndt, 1994, p. 241). Lembremo-nos, como foi anteriormente exposto, que Marx planejava uma aguda crítica contra este último. Infelizmente não há maiores detalhes de como essa crítica transcorreria, contudo, nada impede que futuras pesquisas se debrucem sobre as obras desses autores a partir de uma leitura crítica hegel-marxista, de modo a expor os limites das pretensas críticas lançadas a Hegel.

¹⁰⁹ Essa mesma passagem foi utilizada por José Paulo Netto (2020, p. 69) como argumento acerca do impacto gerado em Marx com a publicação das *Teses provisórias* de Feuerbach. Destacamos,

Uma leitura atenta dessa passagem revela nela mesma certa contradição. Logo após indicar seu alinhamento a Feuerbach ponderado apenas pelo excessivo peso dado à natureza em relação à política, portanto, após aparentemente indicar que sua discordância seria apenas de cunho quantitativo¹¹⁰, afirma que este erra exatamente no essencial, a saber, na “única articulação por meio da qual a filosofia atual pode se tornar uma verdade”, ou seja, em sua articulação com a política. Na sequência destaca ainda que tal erro o levaria potencialmente a repetir os decrépitos materialistas do século XVI, ou seja, que haveria ali um potencial retrocesso senão da filosofia, ao menos de sua “verdade”. Desse modo, como Marx não evidencia em quais pontos ele objetivamente se alinha a Feuerbach, pode-se especular que as *Teses* falham em superar o ponto de vista filosófico, ou seja, em realizar-se enquanto “uma verdade”, enquanto mudança efetiva do mundo. Assim, caso articulemos essa leitura à já aqui apresentada crítica de Marx aos jovens hegelianos, temos mais uma vez a falta como elemento central que impede a realização efetiva da filosofia, ou que impede “a filosofia atual” de “se tornar uma verdade”. Parafraseando passagens da *Tese* de 1841: a impossibilidade da realização da filosofia, do tornar-se mundano da filosofia é, ao mesmo tempo, expressão de “sua própria deficiência interior” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018b, p. 58]). Indo além, seu provável retrocesso ao século XVI, é afirmação de seu atraso em relação à própria filosofia. – Não há, portanto, nessa perspectiva, nenhum indício de que, para o Marx de março de 1843¹¹¹, as *Teses*

contudo, como a tradução utilizada pelo biógrafo é problemática, em razão de sua excessiva liberdade interpretativa. Não surpreende, assim, que Netto acabe por não se deter sobre as verdadeiras consequências da “reserva” anunciada por Marx em relação a Feuerbach, e que passe na sequência imediata a sublinhar a importância do filósofo para a *Crítica do Direito de Hegel* redigida pelo jovem pouco tempo depois da carta em questão. O ponto de vista de Netto é compartilhado por Mehring quando este afirma que “The *Preliminary Theses on the Reform of Philosophy* which he published in the *Anekdotia* were a revelation for Marx also.” (Mehring, 1962, p. 52).

¹¹⁰ Arndt, por seu turno, vê aqui o ceticismo momentâneo de Marx em relação a Feuerbach. Afirma ele no contexto de sua análise da posição de Marx sobre a teoria do direito: “A teoria do direito aparece aqui [nos textos de 1842-43], por assim dizer, como filosofia teórica que apreende a natureza (espiritual) da efetividade e a exprime em forma de lei realizada na prática como legislação. O político ele mesmo é campo da filosofia. Essa tese geral, que simultaneamente associa ciência particular e filosofia, determina ainda o ceticismo de Marx em relação à posição de Feuerbach por ele resumida em março de 1843 que ‘evidencia em excesso a natureza e muito pouco a política’.” (Arndt, 2012, p. 25)

¹¹¹ É desse período uma carta de Jenny a Marx onde se pode ler a seguinte passagem: “Esta manhã, enquanto eu estava mexendo nas coisas, colocando o jogo das mulheres de volta em seu lugar, catando as pontas de charutos, varrendo o pó das cinzas, tentando remover as ‘evidências do passado’, uma folha anexa caiu em minha mão. Ali você destruiu seu amigo Ludwig e aqui você abriu mão de um amor. Caso você já tivesse ido além disso em sua leitura, ainda haveria tempo; contudo, para o ilustríssimo encadernador, tratando-se de um volume, a coisa é urgentemente

provisórias para reforma da filosofia teriam sido capaz de superar o ponto de vista da filosofia, logo, que contivessem qualquer crítica efetiva a Hegel, embora seja inegável que elas guardavam, como veremos, o mesmo espírito que iria conduzir Marx em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Também o plano de escrever uma crítica à *Filosofia do direito* de Hegel não deve ser entendido como decorrente da influência de Feuerbach¹¹². Como vimos, já em março de 1842, Marx planejava tratar do “direito natural de Hegel [Hegelschen Naturrechts], no que concerne à constituição interna” (MEGA² III.1:22). Essa mesma intenção seria ainda manifestada em carta a Dagobert Oppenheim escrita no verão daquele ano, quando comenta sobre um pretenso “ensaio contra a doutrina da monarquia constitucional de Hegel” (MEGA² III.1:32). Assim, ao observarmos que Marx, quando finalmente, devido à proferida sentença de morte contra a *Rheinische Zeitung*, deixa “o cenário público” em direção de seu “gabinete de estudos” (MEGA² II.2:100 [ed. bras.: Marx, 2003, p. 4]) e passa a dedicar-se à crítica da *Filosofia do direito*, em especial à crítica do subitem “I. Constituição Interna Para Si” do item “A. O Direito Interno” do capítulo “O Estado” da “Terceira Seção” dessa obra, fica evidente a ligação de seu ato ao velho desejo de atacar certa acomodação do sistema hegeliano. Acomodação essa que já havia sido, de modo geral, objeto de reflexão nos escritos sobre a *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, quando Marx afirma a possibilidade de “que um filósofo incorra em uma ou outra aparente inconsequência em decorrência desta ou daquela acomodação” e, na sequência, demanda dos discípulos de Hegel que estes expliquem as acomodações do mestre “a partir de sua consciência interna essencial, aquilo que para ele próprio assumira a forma de um consciente exotérico” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018b,

necessária. Desse modo, toda a obra seria uma vergonha. Certamente você desperdiçou algumas outras folhas. Seria uma pena e uma vergonha. Cuide das folhas soltas.” (MEGA² III.1:397) – O citado “Ludwig” da obscura passagem parece fazer referência a Feuerbach (como os próprios editores da MEGA² defendem (MEGA² III.1:786); neste caso, poderíamos especular que Jenny teria ficado desgostosa ao encontrar algumas notas críticas de Marx às *Teses provisórias para reforma da filosofia* depois dele deixar Kreuznach após passar os primeiros dias de março em visita à noiva (MEGA² III.1:786). Essa hipótese parece corroborar ainda com o fato de Jenny ter grande apreço por Feuerbach, como é evidenciado em carta a ele endereçada redigida por Marx (MEGA² III.1:60).

¹¹² No *Entstehung und Überlieferung* referente a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, os editores de MEGA² fazem uma longa exposição (MEGA² I.2:571-582), por meio da qual ilustram a afirmação segundo a qual, “entre novembro de 1841 e janeiro de 1845, Marx se ocupou da crítica da filosofia do direito hegeliana com diferentes intensidades, intenções de publicação e concepções” (MEGA² I.2:571).

p. 57))¹¹³. – É baseado precisamente nesse preceito que Marx desenvolve sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. A saber, ele procura mostrar por meio da consciência interna do autor, ou seja, por meio de sua própria dogmática, as acomodações que ocorrem em sua doutrina do direito a fim de expor seus resultados exotéricos.

É Hegel quem nos ensina que a reflexão exterior é o momento da reflexão no qual ela “determina e põe no imediato [...] determinações exteriores ao mesmo” (GW 11:253 [ed. bras.: Hegel, 2011, p. 123]), ou seja, ela atribui ao objeto¹¹⁴ algo que ainda não lhe diz respeito, que lhe é externo. Esse momento da reflexão, apesar de incapaz de apreender seu objeto em sua imanência, é necessária à reflexão absoluta, àquela reflexão que está em unidade com ele. Assim, mesmo um dialético como Marx, em sua jornada rumo à unidade, parte de elementos externos ao seu objeto, parte de algos outros, logo, *pressupõe*. Sem dúvida foi Feuerbach um de seus pressupostos por lhe oferecer um modo de pensar o objeto, de tencioná-lo, de experimentá-lo. – Daí a importância do filósofo; daí também a ilusão da imanência de sua crítica a Hegel.

Marx incorpora a sugestão feuerbachiana de “simplesmente fazer sempre do *predicado* *sujeito* e do *sujeito* *predicado* – portanto, de simplesmente *inverter* a filosofia especulativa” (Feuerbach, 2016, p. 64).¹¹⁵ Ele constrói toda sua revisão crítica da *Filosofia do direito* munido desse agir. Experimenta os elementos daquela doutrina por esse meio e acaba nesse processo não por realizar a afirmação da reflexão feuerbachiana, mas por experimentar a *Filosofia do direito*, de modo a ser capaz de encontrar algumas de suas acomodações, de suas inconsistências internas. Muitos anos depois, quando Marx em 1859 rememora o processo de formação de sua

¹¹³ Argutamente os editores da MEGA² captaram o vínculo desta passagem com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Ver: MEGA² I.2:572.

¹¹⁴ Como o próprio Hegel afirma, trata-se na *Lógica* da exposição “da reflexão em geral”, ou seja, a forma pura e geral de todas as formas particulares de reflexão. Neste sentido, inclusive, comenta na sequência sobre a “reflexão pensante” “que se comporta como reflexão exterior” (GW 11:254-55 [ed. bras.: Hegel, 2011, p. 124-25]). Para nós importa aqui apenas a forma geral da reflexão, a fim de mostrar como Marx não se encarcera em um de seus momentos, mas passa por todos ao realizar a reflexão absoluta. – O movimento efetivo da reflexão marxiana exigiria um tempo e um espaço que não possuímos.

¹¹⁵ O argumento de Michael Heinrich em seu *Die Wissenschaft vom Wert* relativo à crítica de Marx a Hegel é ilustrativo (1991, p. 93-94). Ele, após localizar temporalmente a publicação das *Teses provisórias para reforma da filosofia* de Feuerbach e destacar como este revelou que Hegel teria invertido por toda a parte sujeito e predicado, afirma a influência de Feuerbach sobre Marx não só em seu esforço de criticar as inversões hegelianas, mas também em relação à afirmação da “intuição” enquanto a “primeira fonte de conhecimento”. Na sequência, de forma ainda mais grave – como esta tese pretende demonstrar –, liga esse princípio epistêmico à oposição de ser e pensar, tal como observamos em Engels, mas não em Marx.

ciência, expõe a conclusão alcançada uma vez consciente das acomodações da filosofia hegeliana:

O primeiro trabalho que empreendi para esclarecer as dúvidas que me perturbavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do direito* de Hegel, trabalho do qual a introdução apareceu nos *Anais Franco-alemães*, publicados em Paris em 1844. Minhas investigações chegaram à conclusão segundo a qual as relações jurídicas, bem como as formas dos Estados, não são conceituadas a partir de si mesmas, tampouco por meio do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas sim fixadas nas relações materiais de vida, as quais Hegel, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, resume em seu conjunto sob a alcunha de “sociedade civil. (MEGA² II.2:100)

Vê-se que tal conclusão não resultou de modo algum de uma mera inversão entre sujeito e predicado, apesar de, ao fim e ao cabo, resultar na elevação do predicado à condição de sujeito. Caso se tratasse dessa mera inversão, ainda que sustentada por certa realidade empírica, nada haveria de imanente ao objeto – nem ao objeto Hegel, nem ao objeto realidade –, logo, tratar-se-ia apenas de afirmar algo em oposição a um outro: o certo frente a um errado, de modo que cada um subsiste autonomamente frente ao outro. Nesse sentido, a reflexão feuerbachiana incorporada por Marx só pode ter lhe servido como ponto de partida externo ao objeto, útil apenas enquanto impulso inicial a ser superado tão logo a reflexão alcança a imanência.

Desta necessidade da reflexão de passar pela ou, melhor, em ser também reflexão exterior provém o dúbio movimento de Marx: por um lado, a fim de derrubar as bases teóricas de sustentação da monarquia prussiana¹¹⁶, evoca Feuerbach e se lança contra Hegel disposto a mostrar as inconseqüências de sua doutrina; por outro, sabe que só pode realizar seu desejo se entregando à doutrina de seu mestre. Marx não vai a Hegel como *tabula rasa*, não sem pressupostos; não intenta, porém, prová-los por meio de Hegel. Ao contrário, sem deixar de ser uma inteligência rica em pensamentos, busca a essência interior do pensamento de Hegel a fim de apreender a causa das acomodações ali presentes. Marx sabe que para a realização efetiva da crítica, precisa “abandonar-se” à coisa, “nela demorar-se e esquecer a si mesmo” (GW 9:11

¹¹⁶ Além disso, como os editores da MEGA² nos lembram, “a resposta a muitas questões políticas contemporâneas (representação democrática, soberania popular, forma do Estado, etc.), depois que o próprio Estado prussiano no início de 1843 havia revelado o liberalismo aparente de Friedrich Wilhelms IV, não era mais viável sem uma explicação sobre a determinação do Estado.” Nesse contexto, continuam eles, “Marx procurou dar uma resposta à pergunta acerca da ‘realização adequada’ do assunto geral em questão, retomando criticamente a análise hegeliana das relações entre o Estado (‘sistema dos interesses gerais’) e a família e a sociedade civil (‘sistema dos interesses específicos’)” (MEGA² I.2:576).

[ed. bras.: Hegel, 2008, p. 27]). Ele não se curva à defesa de uma crítica abstrata, uma crítica apartada de seu objeto; ele não busca simplesmente julgar seu objeto. Como um verdadeiro dialético, busca apreender as conexões e necessidades internas da mais alta ciência, a fim de expor e libertar suas contradições e, assim, tornar-se parte do progredir científico. Ele sabe, pois aprendeu com seu mestre, que “nada [é] mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos” (Idem). Assim, a crítica julgadora abstrata de Feuerbach serve à crítica que deseja apreender o sólido conteúdo hegeliano como mero *insight*, mero impulso externo que tende à dissolução à medida que a reflexão se desenvolve em direção à unidade com o objeto, à medida que se torna *imane*nte.

Portanto, a celebrada inversão de sujeito e predicado, de franca inspiração feuerbachiana, serve apenas de mote para a crítica efetiva de Marx e não precisa ter em si – como de fato não tem – nenhuma gota de verdade. Ela é mero impulso, um simples *insight* que oferece ao crítico um ponto de partida. Não sem razão, as passagens da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* repetidas à exaustão pelos marxistas que pretendem reduzir as doutrinas hegelianas a frases de efeito, encontram-se todas no início do manuscrito. Máximas como “O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica”, “O movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”, “A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica” e “Toda filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica” estão nas primeiras páginas do manuscrito (MEGA² I.2:18-19 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 38-39]).

Vale mencionar que seguimos aqui o postulado de *imanência* de Hegel apresentado por Jaeschke em seu *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion*: “Hegel estabelece o postulado de imanência junto à exigência de que o sistema de conceitos deve completar-se em um ‘curso puro, sem receber nada de fora’ (GW 11:25). Seu teorema formula o aspecto da consistência de modo que as determinações lógicas resultam da negação de um conteúdo específico de conceitos anteriores e, *enquanto resultados* desses movimentos de negação interna, devem ser independentes de todo ingrediente externo – do ‘visar’ ou do *Räsonnement* filosófico” (Jaeschke, 1978, p. 86). Vê-se, portanto, que a independência de todo ingrediente externo, ao mesmo tempo que não nega a necessidade desses para que a imanência seja alcançada. Ao contrário, a imanência pressupõe todo ingrediente externo, uma vez que é resultado “da negação de um conteúdo específico de conceitos anteriores”; logo, a imanência resulta de algo diferente dela mesma, de algo não-imanente: “Também a reflexão exterior é uma reflexão imanente ao processo de determinações lógicas” (Jaeschke, 1978, p. 89). Nesse sentido, declara Hegel a

identidade das duas reflexões: “O que temos, portanto, é que a reflexão exterior não é a reflexão exterior, e sim do mesmo modo a reflexão imanente da imediatidade mesma ou que aquilo que é por meio da reflexão que põe é a essência em si e para si existente. Assim é a *reflexão determinante*” (GW 11:254 [ed. bras.: Hegel, 2011, p. 123]). Nota-se, entretanto, que Hegel não fala de uma reflexão imanente propriamente dita, da “reflexão imanente” enquanto conceito, mas da qualidade da reflexão ser imanente, tal como fala em outro momento da *Lógica* da “determinidade imanente” (GW 11:122).¹¹⁷

Como veremos, Marx não reconhece imediatamente a função de Feuerbach em sua própria reflexão. Exatamente por Feuerbach lhe ser necessário à crítica e pelo fato da reflexão absoluta ser também reflexão exterior, ou seja, ter em si esse momento como necessário, Feuerbach lhe emerge enquanto *conditio sine qua non* à crítica a Hegel. Além disso, Marx vê por toda parte a fórmula feuerbachiana da inversão de sujeito e predicado, a qual, em termos abstratos, deve efetivamente paternidade a Feuerbach, mas que, de modo algum, guarda em si mesma qualquer conteúdo. O impulso externo, ao se identificar com a forma que leva à crítica efetiva, conduz Marx ao erro de o identificar com o conteúdo imanente à própria crítica, e assim localizar em Feuerbach a crítica que teria efetivamente apreendido e dissolvido o sistema filosófico de Hegel. – Esse erro perseguirá Marx até o final de 1844, início de 1845, quando finalmente, após a realização da crítica efetiva a Hegel, fará de Feuerbach objeto de intensos ataques.

2.3 A caminho de Kreuznach

A sentença de morte conflagrada contra a *Rheinische Zeitung* e o conseguinte retirar-se do cenário público levou Marx a mudar-se de Colônia. Durante os primeiros dias do mês de março de 1843, portanto antes mesmo de sua saída formal do jornal em 17 de março de 1843 (MEGA² I.2:942), vai a Kreuznach em visita à noiva (MEGA² III.1:786), a qual lá residia com a mãe desde a morte do pai (Netto, 2020, p. 65). Após seu retorno a Colônia, entre meados e

¹¹⁷ Para nos salvaguardamos da aproximação natural de nosso uso do termo imanente daquele consagrado pela *Teoria crítica* (Caux, 2021). De modo algum entendemos que se trata aqui de um uso do conceito originalmente concebido por Adorno – *crítica imanente* –, pois o uso do termo encontra-se no momento específico do desenvolvimento intelectual de Marx limitado à concepção hegeliana e, como veremos, o desenvolver da crítica e a subsequente libertação de Hegel resultará em uma ciência que desde seu início é incompatível com a dialética negativa do filósofo da Escola de Frankfurt.

fins de março, Marx segue viagem para Holanda, onde provavelmente esteve com sua família materna (MEGA² I.2:577). Em 10 de maio, como se sabe, Marx chega a Dresden para encontrar Ruge, que se encontrava na cidade desde o início daquele mês. Em 24 de maio, Marx deixa Dresden em direção a Kreuznach, onde se casaria no dia 19 de junho de 1843 com Jenny von Westphalen¹¹⁸ (MEGA² I.2:533-34). Marx lá permanece até o início de outubro daquele ano, quando, finalmente, muda-se com sua esposa para Paris (MEGA² I.2:579). Suas investigações realizadas nestes poucos meses em que residiu em Kreuznach, como viria dizer em sua breve autobiografia de 1859,

chegaram à conclusão segundo a qual as relações jurídicas, bem como as formas dos Estados, não devem ser compreendidas a partir de si mesmas, tampouco por meio do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas sim fundamentadas nas relações materiais da vida, as quais Hegel, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, resume em seu conjunto sob a alcunha de “sociedade civil”. A anatomia da sociedade civil deve, entretanto, ser procurada na economia política. (MEGA² II.2:100)

Não se pode negar a importância de Feuerbach para que as investigações do jovem Marx alcançassem tal sabedoria. Entretanto, como defenderemos, não por isso deve-se ajuizar que estava em Feuerbach o gérmen da crítica a Hegel e de uma pretensa revolução científica executada por Marx. – Não se trata de nenhuma espécie de “viragem ontológica”, para ficarmos com a terminologia chasiniana¹¹⁹, mas de um experimentar em várias dimensões da filosofia de Hegel, em especial daquelas encerradas no chamado *Espírito objetivo*; experimentar esse, como exposto por Helmut Reichelt (2013, p. 390-92), cujo resultado não logrou ser a forma superada daquela filosofia, mas apenas a afirmação de uma profícua agenda de pesquisa.

Como apresentamos, Marx fora recalcitrante em relação a Feuerbach ao menos até março de 1843. A ida de Marx a Dresden pode ter sido fator decisivo para sua aproximação intelectual do filósofo, uma vez que já nas primeiras páginas dos manuscritos, iniciados provavelmente após seu efetivo estabelecimento em Kreuznach¹²⁰, o jovem revela seu

¹¹⁸ Devido a este fato ser concomitante à elaboração da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* foi dito com sabedoria, e provável verdade, que esta foi a “lua de mel mais produtiva da história do pensamento humano” (de Deus, 2021, p. 45).

¹¹⁹ Comentamos anteriormente sobre a grande reverência que Chasin faz a Feuerbach. Essa vênua coaduna na tese segundo a qual as conclusões encontradas pelas investigações de Marx seriam resultado direto de sua adesão aos referenciais “de uma nova *posição* filosófica”, a qual teria sido alcançada por Feuerbach (cf. Chasin, 2009, p. 55-58).

¹²⁰ Os editores da MEGA² se furtaram precisar quando Marx iniciou sua famosa glosa crítica. Dizem apenas que “surge no ano de 1843, provavelmente após a saída de Marx da Redação da *Gazeta*

feuerbachianismo por meio do uso vivaz de seus termos e expressões, uso esse que guarda alta semelhança com o modo como Ruge as trabalhou.

Talvez em consequência do não reconhecimento da resistência anterior aos escritos de Kreuznach, a tradição não deu a devida importância ao papel de Ruge na formação intelectual do jovem. Normalmente atrelada à sua influência política sobre Marx, o fato de Ruge ter sido um assíduo leitor de Feuerbach capaz de escrever longamente sobre seus feitos e explicitar pontos fundamentais de suas teses, inclusive sublinhando consequências desconsideradas pelo próprio Feuerbach, nunca recebeu a devida atenção da literatura marxista¹²¹. Faz-se assim premente apontar os pontos fundamentais dessa influência, a fim de preencher o período que separa o jovem Marx hegeliano do Marx feuerbachiano¹²².

Voltemos, pois, a outro ponto de destaque da referida carta a Ruge de 13 de março, na qual Marx se posiciona de forma dúbia em relação aos “aforismos de Feuerbach”: o jovem era da opinião de que, se “os *deutschen Jahrbücher* [*Anais alemães*] fossem novamente autorizados [à publicação], teríamos no melhor dos casos uma pálida cópia de bem-aventurados defuntos, insuficientes para os dias atuais”, por isso, complementa, “em contraposição, os *deutsch-französische Jahrbücher* [*Anais franco-alemães*] seriam um princípio, um fato com consequências, um empreendimento pelo qual se pode entusiasmar” (MEGA² III.1:44). Marx imagina, pois, que tal periódico deveria falar a língua do povo e ser estabelecido em

Renana e sua partida para Paris, ou seja, entre março e o final de setembro.” (MEGA² I.2:571). Um argumento dos editores para o possível início em março decorre do fato dos papéis utilizados por Marx serem de origem holandesa, portanto, ele deve tê-los adquirido durante sua passagem pela Holanda, logo, “não seria descartável a possibilidade de ele ter iniciado ali a redação do manuscrito em questão” (MEGA² I.2:577). Para nós, observamos, parece improvável que Marx tenha começado seus trabalhos antes de 24 de maio, quando finalmente desembarca em Kreuznach, visto que esteve sempre em viagens intensas e não há registros de que já ali vinha trabalhando diretamente com a obra de Hegel. Outro argumento utilizado pelos editores para o início em março baseia-se no fato de Marx ter “lido as *Teses Provisórias* de Feuerbach nos últimos dias de fevereiro”, uma vez que Marx se apropria do “modo de argumentação e das terminologias feuerbachianas” (MEGA² I.2:578). De nossa parte, destacamos apenas que seria surpreendente pensar que apenas poucos dias após sua carta a Ruge Marx já se posicionaria tão radicalmente junto de Feuerbach, a ponto de iniciar sua crítica como um verdadeiro discípulo desse.

¹²¹ Um bom exemplo da dispensa feita pelos marxistas em relação à importância de Ruge para a aproximação de Marx e Feuerbach encontra-se na ausência de qualquer referência ao artigo de Ruge que iremos na sequência analisar na coletânea de artigos sobre a *Essência do cristianismo* organizada por Arndt (2020) e que conta com artigos do próprio, de Walter Jaeschke e de Frieder Otto Wolf.

¹²² Esse ponto é de fundamental importância tendo em vista que toda a relação de Marx com Feuerbach, de seu momentâneo feuerbachianismo impactará decisivamente a concepção engelsiana do pensamento de Marx.

Estrasburgo¹²³, eterna disputa entre franceses e alemães. Sua proposta fazia eco, como bem sinalizou Mehring (1962, p. 54), às “*Teses provisórias* de Feuerbach, segundo as quais uma filosofia real que está em harmonia com a vida e humanidade deve ter origem galo-germânica.” Ou, de acordo com o próprio Feuerbach:

Os instrumentos, órgãos essenciais da filosofia são a *cabeça*, fonte da atividade, da liberdade, da infinitude metafísica, do idealismo, e o *coração*, fonte do sofrimento, da finitude, da necessidade, do sensualismo – em termos teóricos: *Pensar e intuir*; pois o *pensar* é a *necessidade* da *cabeça*, o *intuir*, o *sentir* é a *necessidade* do *coração*. [...] A verdadeira filosofia, a qual é *idêntica à vida, ao homem*, deve ser de sangue galo-germânico. [...] O coração – o princípio feminino, a *sensibilidade* para o finito, o terreno do materialismo – é *francês*; a *cabeça* – o princípio masculino, o terreno do materialismo – é *alemã*. O coração revoluciona, a cabeça, reforma; a cabeça apreende a coisa em seu *estado*, o coração, em seu *movimento*. (Feuerbach, 2016, p. 72)

De fato, alemães e franceses são povos irmãos – suas histórias se entrecruzam e se determinam. Não é *per se*, portanto, nenhuma grande inovação de Feuerbach justapô-los e afirmar sua complementariedade. Contudo, o filósofo vai além ao fazer refletir suas respectivas culturas políticas em suas filosofias. Assim, quando se observa a coincidência da proposta de Marx a Ruge com sua leitura das *Teses* de Feuerbach, parece-nos bastante consistente pensar na influência direta deste sobre aquele. Influência esta que, tal como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* revela, serviria a Marx em seu intento de apreender o “Espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos”, uma vez que, como escreveu em 1842 no artigo sobre *O editorial do n° 179 da “Gazeta de Colônia”*, “os filósofos não brotam da terra sozinhos como cogumelos” (MEGA² I.1:183). – Deduz-se, pois, a partir da carta de 13 de março, mesmo considerando sua censura a Feuerbach por este não ter dado a importância necessária à “única articulação por meio da qual a filosofia atual pode se tornar uma verdade” (MEGA² III.1:45), ou seja, em sua articulação com a política, que ele possuía ali já certa importância prático-política para Marx. Sua importância lógico-epistemológica, tão relevante à crítica da *Filosofia do direito* de Hegel, ainda não encontra ali eco.

¹²³ Em carta a Marx do dia 18 de fevereiro, Ruge sugere alguns possíveis locais para o estabelecimento do jornal. Diz ele: “Não deveremos iniciar as operações antes de 1° de julho, pois nos beneficiaremos caso esperemos as eleições de maio a fim de refletir sobre Zurique. De todo modo, existem alguns outros cantões disponíveis, como Estrasburgo e Bruxelas, ou mesmo outro maior.” (MEGA² III.1:393). Em outra carta, essa de 3 de janeiro de 1843 ao seu irmão mais velho, Ludwig Ruge, Arnold revela sua admiração pela “distinta cabeça” de Marx e faz coro à sugestão de Wigand de publicar na Suíça o que seria a continuação de seu anuário (Ruge, 1886, p. 295). A decisão por Estrasburgo só se efetivaria depois da carta de 13 de março.

Peça importante desse quebra-cabeça, o fragmento sobrevivente da carta de Ruge a Marx de 18 de março de 1843 em resposta àquela do dia 13 do mesmo mês, mostra um pouco da posição de Ruge sobre o pensamento de Feuerbach e sobre como aquele se posicionava em relação às críticas do jovem colega:

Eu concordo contigo a respeito da unilateralidade da natureza em Feuerbach. Contudo, ele tem um grande sentido político. Seu ponto é apenas que na Alemanha não se deve lidar com as coisas senão a partir da teologia. Não se pode, é verdade, perder de vista a religião, apesar de, além disso, já existir devidamente uma atmosfera real-política muito refinada, a qual deseja ser cultivada, esclarecida e animada [...]. (MEGA² III.1:401)

Essa troca de cartas é, inclusive, um forte indício de que Marx não havia lido até aquele momento o artigo de Ruge dedicado a Feuerbach, o qual abriu o segundo volume das *Anekdotas* e é imediatamente seguido pelas *Teses provisórias*. Encontram-se nele uma série de reflexões que viriam, inclusive, aparecer nas glosas críticas de 1843.

Em seu *Neue Wendung der deutschen Philosophie* [Novo rumo da filosofia alemã] dedicado especialmente à *Essência do Cristianismo*¹²⁴, Ruge põe a obra de 1841 frente a outros três destacados trabalhos daquele mesmo ano – Willhelm Vatke, *Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade* [A liberdade humana em sua relação com o pecado e a graça divina], David Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* [A doutrina da crença cristã em seu desenvolvimento histórico e em sua luta com a ciência moderna] e Bruno Bauer, *A trombeta do juízo final sobre Hegel, o ateu e anticristo. Um ultimato* – a fim de firmar a superioridade da obra de Feuerbach, o qual teria sido responsável por dar fim à “ingenuidade” dos demais escritos, os quais, por seu turno, ainda estariam sob “o ponto de vista da consciência ou ainda da inconsciência, da obscuridade teológica” (Ruge, 1843, p. 8-9). Ruge, que já há muito acompanhava de perto o desenvolvimento do pensamento de Feuerbach,¹²⁵ retira dele muito mais que uma crítica teológica. Ele o entende como um crítico inescrupuloso da realidade dada – para parafrasearmos o Marx de setembro de 1843 (MEGA² III.1:55 [ed. bras.: Marx,

¹²⁴ Vale mencionar que o próprio Feuerbach recebeu com entusiasmo a resenha de Ruge. Em carta do dia 10 de março de 1843 diz ele ao resenhista: “Agradeço de coração pelas *Anekdotas*. Já devorei uma parte dela com alegria e entusiasmo. Tudo verdadeiro e irrepreensível. Sua resenha, reconhecadora e imparcial, certamente terá um grande impacto.” (Ruge, 1886, 303-04).

¹²⁵ Isso pode ser verificado não só pelo revelado no presente artigo quando Ruge articula a *Essência do Cristianismo* a outros trabalhos de Feuerbach (Ruge, 1843, p. 3-4), mas também pelo conteúdo das cartas trocadas entre os autores desde, ao menos, 1837 (Ruge, 1886).

1843b, p. 72]) –, pois sua crítica à religião era, ao mesmo tempo, a denúncia do domínio da realidade alemã de seu tempo pelo cristianismo. É nesse sentido que de forma patente e muito antes de Marx publicar sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Ruge, a partir dos feitos de Feuerbach, anuncia a importância da crítica da religião para a crítica da política, em especial para a crítica da política alemã.

Ruge inicia seu artigo destacando importantes pontos trabalhados por Vatke, Bauer e Strauss, para finalmente apresentar a diferença feuerbachiana e, a partir dela, propor um caminho, uma agenda a ser perseguida por aqueles que desejam apreender a verdadeira essência do mundo:

Feuerbach examina a *gênese* da representação cristã, e a investiga, não a partir de sua *metafísica*, mas de seu significado psicológico ou antropológico. Essa é a verdadeira, essencial diferença da filosofia de *Feuerbach* em relação à de Strauss e a de todos os hegelianos, mesmo da chamada filosofia jovem hegeliana. Em consideração a esta última, observa-se que [...] diferentemente dos chamados jovens hegelianos, Feuerbach não retira simplesmente do filosofar, que se move inescrupulosamente por meio de puras carências teóricas, as carências religiosas como se essas fossem uma substância estranha à filosofia; ao contrário, ele prova positivamente que a única filosofia da religião possível seria aquela em que a carência religiosa faz dela mesma objeto de investigação, ou seja, seria aquela que estabelece uma crítica efetiva da razão religiosa, a qual certa vez foi chamada devido ao contraste de “A crítica da razão impura”. (Ruge, 1843, p. 17)

Nota-se que Ruge observa que a consequência crítica da religião de Feuerbach não leva à sua exclusão do filosofar, mas ao reconhecimento de que a religião é resultado das carências religiosas dos crentes, consequentemente a crítica da religião deve fazer não a religião, mas a causa da religião seu objeto. Feuerbach volta-se assim ao homem portador da consciência religiosa, logo, como portador de suas próprias representações. Daí o porquê de sua busca pela “gênese da representação cristã” a partir “de seu significado psicológico ou antropológico”, daí o porquê dele entender que “a religião cristã desponta do ímpeto do coração e do ânimo de vida e vê sua essência em sua “salvação”, liberta das barreiras da efetividade, das carências afetivas, dos interesses práticos dos indivíduos” (Ruge, 1843, p. 17). Ruge explicita assim a inversão lógico-metodológica de Feuerbach, a qual, ao reconhecer a insuficiência da ideia, da metafísica nela mesma, faz dela produto do sujeito cognoscente, e, por isso, passa a buscar nele suas formas de representação. Feuerbach teria assim aberto a possibilidade de finalmente buscar no homem real os fundamentos, as causas de suas representações ideais, sejam elas religiosas ou políticas. – Essa agenda de investigação ganha ainda mais corpo quando Ruge avança, de posse dessa inversão lógico-epistemológica, em direção à história do espírito em sua efetividade

política, e não mais em sua forma teológica qual apresentada por Feuerbach. A crítica a Hegel supera o ponto de vista teológico e passa, já em Ruge, à política, a qual pode ser finalmente descortinada, uma vez que “o princípio já não é mais *o absoluto da fantasia*”, pois “a filosofia volta a respirar tão logo tenha cruzado o nevoeiro do absoluto fantástico e tenha tomado com seriedade a verdadeira generalidade, *o gênero, o qual é o Espírito*” (Ruge, 1943, p. 20).

Ruge, a partir de Feuerbach, indica então o Espírito que construiu o sistema filosófico no cérebro do filósofo. Hegel “não teria realizado o conceito” a ponto de fazer a “realidade da finitude” tal como “conceito real, a ideia”; “ao contrário, sua filosofia da religião e da política enxertam *escolasticismo* por toda a parte, por onde quer que queiram a verdade como um dado exterior” (Ruge, 1943, p. 21-22). Esse escolasticismo derivaria do ímpeto do coração e do ânimo de vida do Hegel de carne e osso que seria, aqui estaria o avanço de Ruge, remanescente do mundo medieval. Ele encerraria em si, portanto, o velho mundo contra o qual seria necessário se contrapor e por meio do qual poder-se-ia chegar ao novo mundo:

O mundo político da idade média, os mitos e os deuses da perspectiva cristã, os segredos da ordem sagrada, em suma, Estado e religião da idade média não são apreendidos até que o Espírito os tenha ultrapassado, até que ele não esteja mais preso na substância deles e, portanto, tenha se tornado crítico deles. À medida que o mundo chega sistematicamente ao seu termo, ele se defronta conosco enquanto objeto; nós nos encontramos em seu fim e, por essa razão, nós ultrapassamos o fim e avançamos em direção ao começo de um novo mundo. Essa é a razão pela qual, por meio de seu próprio princípio, a crítica do sistema de Hegel teve de estar conectada à filosofia do espírito, pois, como se pode externamente provar, sua filosofia da religião e do direito não liberta a práxis, ao contrário, ela a subverte, em parte graças às fórmulas ortodoxas interpretadas de forma oblíqua, em parte graças aos dogmas imaturos das corporações e estamentos livres contrapostos à liberdade dos homens¹²⁶. (Ruge, 1943, p. 22-23)

Não só, qual Feuerbach, “o espírito metafísico *absoluto*” é dissolvido “no *homem real sobre a base da natureza*” (MEW 2:147; [ed. bras.: Marx; Engels, 2003, p. 159]), como também o homem real sobre a base da natureza já aqui é entendido como ser político, ser que exprime em suas ideias não simplesmente o ímpeto do coração e do ânimo de vida, mas o ímpeto de um tempo, de um momento do Espírito, Espírito este já entendido como o gênero humano ele

¹²⁶ Aproveitamos o momento para transcrever outra passagem que aproxima a leitura analítica de Marx da *Filosofia do Direito* de Hegel daquela empenada por Ruge: “Ao invés de provar o direito e a liberdade dos *homens* e da *razão*, ele [Hegel] se contorce a fim de apresentar o direito da *dogmática* e do *Estado medieval*. Aqui reside o princípio de toda loucura conservadora que arruinou nossa política e nossa história, é neste ponto que a filosofia do Espírito se tornou irracional e a oposição se tornou necessária.” (Ruge, 1943, p. 22)

mesmo, como “a essência humana”, “a essência verdadeira, que é a infinitude verdadeira e efetiva” (Ruge, 1943, p. 23). É exatamente em decorrência dessa perspectiva ulterior, que pôde Ruge anunciar o feito de Feuerbach e o feito que após ele seria realizado:

Para a filosofia da religião, o livro de Feuerbach já é a prova; para a filosofia do direito, não faltarão a prova científica e nem a prova histórica. (Ruge, 1943, p. 23)¹²⁷

Parece-nos, portanto, factível afirmar que Ruge possui um papel extremamente relevante para a decisiva aproximação de Marx a Feuerbach, uma vez que este indica de forma objetiva como o pensamento deste serviria para o intento de Marx de lançar-se finalmente à crítica da *Filosofia do direito* de Hegel a fim de demonstrar por meio dela as acomodações feitas pelo filósofo, logo, as insuficiências de sua filosofia¹²⁸, a qual serviu de base política para as injúrias da monarquia prussiana. A “brilhante cabeça” que em janeiro de 1843 estava “aflita com seu futuro”¹²⁹ (Ruge, 1886, p. 295), parece ter encontrado por intermédio de Ruge certa luz capaz de guiar os próximos passos de sua pesquisa; não só por esse o instigar por meio de seu radicalismo político, mas também por lhe oferecer as bases de sua crítica próxima.

Por fim, vale mencionar que, coincidentemente ou não, Ruge escreve a Feuerbach no dia 24 de maio de 1843, mesma data do retorno de Marx de Dresden, convidando-o finalmente para participar do empreendimento que acabara de fechar termo com Marx, os *Anais franco-alemães*. Feuerbach, que chegou a saudar a iniciativa, semanas depois muda de opinião e, mesmo com a intervenção direta de Marx, não volta a apoiar tal projeto¹³⁰.

¹²⁷ Ruge voltaria a essa tese em 1845 de forma ainda mais clara. No capítulo dedicado a Feuerbach em seu texto sobre os últimos anos da filosofia alemã, *Unsere letzten zehn Jahre. Ueber die neueste deutsche Philosophie an einen Franzosen*, afirma ele conclusivamente sobre os resultados da crítica de Feuerbach: “A consequência necessária de uma crítica que faz do homem o princípio do mundo intelectual e ético é a superação dessa dicotomia entre a vida do Estado e a vida do homem, é a politização de todos os homens – todos fazem a pólis – e a humanização do Estado – cada um é a finalidade do Estado” (Ruge, 1848, p. 62-63).

¹²⁸ Vale destacar que Jindrich Zeleny (1972, p. 263-69) também observa, ainda que baseado em outros textos de Ruge, sua influência direta sobre Marx no que concerne à crítica da *Filosofia do direito* de Hegel e à filosofia política.

¹²⁹ Ruge escreve a Feuerbach em 3 de janeiro de 1843 sobre a situação de Marx com o anúncio do fechamento da *Rheinische Zeitung*: “Agora, Marx é uma cabeça brilhante que, diga-se de passagem, está aflita com o seu futuro, e mesmo com o futuro próximo.” (Ruge, 1886, p. 295)

¹³⁰ Esse fato é descrito da seguinte forma pelos editores da MEGA²: “Foi apenas durante a estadia de Marx em Dresden, de 10 a 24 de maio de 1843, que Ruge decidiu dar passos concretos para a preparação dos *Anais franco-alemães*. Em 24 de maio, escreve a Feuerbach sobre o plano e o conteúdo do novo periódico: ‘Desejamos imprimir livremente um jornal no estrangeiro e que esteja bem distante da tralha medíocre, escolástica e casta dos antigos anuários. No final das contas,

2.4 No gabinete de Kreuznach

Após sua breve incursão por Dresden, no final de maio de 1843, Marx se estabelece em Kreuznach junto de sua noiva Jenny von Westphalen, com quem iria se casar no dia 19 de junho daquele ano (MEGA² I.2:579). Livre das obrigações profissionais e convencido da importância de Feuerbach para a crítica da filosofia do direito, ele pode “abandonar o cenário político e [se] recolher em [seu] gabinete de estudos” para finalmente se dedicar ao seu antigo projeto de realizar “uma crítica ao direito natural de Hegel [*Hegelschen Naturrechts*]¹³¹” (MEGA² III.1:22).

O trabalho idealizado em 1842 para ser, por meio da análise da “constituição interna” do Estado, uma crítica à “monarquia constitucional” (MEGA² III.1:22) resultou no entendimento daquilo que seria anunciado muitos anos depois, em 1859, na famosa, e já citada, passagem do *Prefácio da Contribuição da crítica da economia política*:

Minhas investigações chegaram à conclusão, segundo a qual as relações jurídicas, bem como as formas dos Estados, não devem ser compreendidas a partir de si mesmas, tampouco por meio do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas sim fundamentadas [*wurzeln*] nas relações materiais da vida, as quais Hegel, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, resume em seu conjunto sob a alcunha de “sociedade civil”. A anatomia da sociedade civil, deve, entretanto, ser procurada na economia política. (MEGA² II.2:100)

acabamos por articular os mais estimados franceses, Leroux, Proudhon, L. Blanc, talvez Lamartine – (Lamennais e Cermenin não estão disponíveis ou interessados) –, para que escrevam diretamente nele (todos leem francês) e estabeleçam um certo estilo de redação. Iremos divulgar simultaneamente com todos eles o título e o prospecto do jornal e assim anunciaremos subitamente a aliança espiritual dessas duas nações neste empreendimento.’ (Feuerbach SW13, p. 173-74. Ver também MEJ1, p. 372). Claramente, esse plano corresponde ao ponto de vista comum alcançado – sob iniciativa de Marx – por Marx e Ruge. Embora, no dia 2 de junho de 1843, Feuerbach tenha saudado esse plano, no dia 20 de junho, mudou de opinião. Ele não rejeitava a ideia dos *deutsch-französische Jahrbücher*, ‘entretanto, de um ponto de vista prático, especialmente agora, ela não para em pé. Essa aliança é óbvia e por isso ela falha em seu objetivo’. Por meio de uma aliança francesa não se chegará a nenhuma ‘razão ou convicção nova’. (Feuerbach a Ruge em 20 de junho de 1843. Apud Feuerbach Bw. p. 175-76 e Feuerbach SW 13, p. 123-24.)” (MEGA² I.2:533-34). Em outubro daquele ano, Marx volta a tentar persuadir, apesar de sem sucesso, a reconsiderar sua posição: “Você é um dos primeiros escritores a expressar a necessidade de uma aliança da ciência franco-germânica.” (MEGA² III.1:58).

¹³¹ Destaca-se que o subtítulo das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito é Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental* [*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*], como encontramos na recente tradução de Marcos Müller

O intento de 1842 voltado para a crítica da monarquia constitucional acabou sendo suplantado por algo muito mais relevante, a saber, o princípio a partir do qual ele, ao longo de toda a sua vida, desenvolveria sua ciência. Inicialmente, sublinhamos, seu objetivo fora sublevar-se contra a ordem vigente alemã, principalmente contra o Estado prussiano¹³². Seu “desejo de atacar certa acomodação do sistema hegeliano” baseava-se no fato de Hegel ser o autor da mais proeminente teoria justificante daquele Estado. Não era por puro amor à ciência, mas pelo ódio ao Estado que sufocava as suas aspirações intelectuais e profissionais e conflitava com seus princípios morais. O verdadeiro resultado de sua crítica, porém, não foi a pura e simples crítica à monarquia prussiana ou mesmo ao Estado prussiano, tampouco foi a apologia de um modo de governo dela distinta ou a defesa do sufrágio universal, mas uma nova agenda de pesquisa baseada na hipótese do primado da sociedade civil.

A reflexão capaz de estabelecer em definitivo o primado da sociedade civil e, ao mesmo tempo, de suplantar efetivamente a filosofia do direito de Hegel não se encontra, contudo, na *Crítica da Filosofia de Hegel*, ela só foi efetivada no ano seguinte com a crítica da filosofia de Hegel em geral com a superação do Espírito absoluto. Da *Crítica* de 1843 origina-se uma agenda, um caminho a ser investigado, mas que não contém em si nenhuma crítica efetiva da filosofia hegeliana, apenas a constatação de que ela incorreu em certas *acomodações* contraditórias às suas próprias determinações. – Veremos, nesse sentido, que o processo de superação de Marx da filosofia de Hegel passa por momentos de retorno a pensamentos já superados.

2.4.1 Os dois pontos de vista possíveis do ético

A substância ética – de um povo. O ético não é abstrato tal como o bem, ele é efetivo em sentido profundo; ele é o Espírito, a unidade de consciência e conceito. Esse Espírito possui efetividade, e as acidentalidades dessa efetividade são os indivíduos, os quais só possuem valor apenas enquanto reflexo desse Espírito, enquanto manifestação desse Espírito. O ético possui dois pontos de vistas possíveis: ou se parte da substancialidade ou se procede atomisticamente, neste caso se parte da singularidade enquanto tal enquanto fundamento. Caso se parta deste último, não se apreende nada senão um arranjo, no qual a relação é apenas um vínculo externo. Tal perspectiva não possui espírito, visto que o Espírito não é um singular, mas uma unidade do singular e do geral, pois a substância também não é generalidade abstrata, mas

¹³² Em maio de 1843, Marx escreve a Ruge comentando sobre o rei da Prússia e a monarquia. Em meio a uma longa reflexão sobre os princípios da monarquia e o caráter do rei, ele confessa: “O sr. sabe que me ocupo bastante com esse homem.” (MEGA² III.1:50 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 67]).

unidade da singularidade e da generalidade. Dessa sorte, a singularidade para si existente reconhece a unidade de sua singularidade e do conceito enquanto sua verdade e assim sabe que ela mesma para si não é nenhuma verdade, mas apenas é em uma unidade com seu conceito, no qual é por meio do qual vive. (GW 26:925)

Afortunada lembrança de Reichelt (2008, p. 386) do registro de aula de Heinrich Gustav Hotho referente ao §156 da *Filosofia do Direito*, na qual Hegel antecipa aquela que viria ser a conclusão prática do esforço de Marx de encontrar o meio pelo qual seria possível a apreensão da verdade do homem. *O capital*, como sabemos, não parte do atomismo social, dos indivíduos isolados para a partir deles estabelecer a substância social. Diferentemente, a obra parte da mercadoria já como a “forma elementar” “das sociedades onde reina o modo de produção capitalista”, ou seja, ela parte da substancialidade social, da generalidade abstraída de si mesma ao emergir em sua imediatidade simples: *a mercadoria individual* (MEGA² II.6:69 [Marx, 2013, p. 113]).

Apesar de Marx ter se consolidado como autor membro do primeiro dos dois pontos de vista apresentados por Hegel, durante seu período de formação ele chegou a flertar com proceder atomístico comum à filosofia de seu tempo. O trabalho que de forma mais clara inclina-se para essa direção é a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pois é ali que o autor afirma que os imediatos são os em si mesmos substanciais e que a ciência deve partir deles a fim de estabelecer seu nexos e, assim, alcançar a generalidade social. Por isso, não surpreende o fato de Reichelt ter concluído que o procedimento sugerido por Hegel – de partir da substancialidade social (ou da “Substância mística”) em detrimento dos “sujeitos efetivos” (MEGA² I.2:24-25) – parece ter causado perplexidade em Marx (Reichelt, 2013, p. 386). Observamos, porém, que a *Crítica* de 1843 não faz mais do que coquetear com esse ponto de vista. A razão para que tantos outros autores compartilhem essa interpretação com Reichelt encontra-se mais na influência de Feuerbach sobre eles do que foi efetivamente realizado por Marx.

Embora Reichelt tenha sido feliz em sua escolha de começar seu capítulo sobre a crítica marxiana do direito de Hegel e tenha procurado limitar a importância de Feuerbach para o jovem Marx, ele não foi capaz de evidenciar como Marx percorreu o caminho que sai da filosofia do Espírito, passa pelo materialismo de Feuerbach e avança para um pensamento superior ao de Hegel, logo, a um pensamento que leva a espiritualidade hegeliana a um novo patamar.

Na *Crítica a filosofia do direito de Hegel*, durante o seu curto e vacilante momento feuerbachiano, Marx operou com a hipótese segundo a qual o “realmente finito”, o “ente real”

é “o verdadeiro sujeito do infinito” (MEGA² I.2:25 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 44]). Essa hipótese, todavia, não deve ser assimilada exclusivamente de acordo com o ponto de vista feuerbachiano da *certeza sensível*¹³³, pois já à época Marx, como veremos, não reduzia “a essência humana” a “uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado”, ao contrário, ele ali já a concebia como um “conjunto das relações sociais” (MEGA² IV.3:20-21 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 534]), ainda que esse conjunto não se lhe apresentasse em sua unidade coesa, o que não poderia ser de outra maneira, uma vez que o avançar de sua reflexão crítica dissolvia o arcabouço conceitual hegeliano que colocava as particularidades sociais em unidade. – Veremos que o “realmente finito”, o “ente real”, etc. tantas vezes anunciados como a verdadeira superação da filosofia hegeliana, encontra-se, na verdade, em profundo diálogo com as determinações do conceito, especialmente, com o conceito hegeliano de substância.

2.4.2 *Hypokeimenon* e a “crítica imanente” de Arndt

A repetida tese segundo a qual “a filosofia de Feuerbach oferece a Marx uma saída para sua própria crise teórica” (Heinrich, 2020, p. 93) guarda certa verdade, pois, de fato, foi graças à ideia de que a filosofia hegeliana invertera sujeito e predicado que Marx pôde avançar sobre ela e desenvolver o “método cientificamente correto” sem cair “na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo” (MEGA² II.1:36 [ed. bras.: Marx, 2011, p. 54]). Essa superação do pensamento de Hegel não se baseia, contudo, na simples elevação do finito, do imediato à condição de em si essente – como se isso por si fosse capaz de dizer a verdade sobre algo –, mas na secularização do pensamento especulativo, de modo a ter “o sujeito, a sociedade”, no limite, a *natureza*, “continuamente presente como pressuposto da representação” (MEGA² II.1:37 [ed. bras.: Ibidem, p. 55]).

Bem antes de seu momento feuerbachiano, Marx sublinhou a mundanidade do pensamento; contudo, como já observamos, isso não foi suficiente para que ele irrompesse uma revolução epistemológica apta a dar termo do absoluto hegeliano. Hegel, devemos sempre sublinhar, foi um autor verdadeiramente ocupado com as questões da ordem do dia¹³⁴ e sempre

¹³³ Marx utiliza-se da expressão na *Ideologia alemã* (MEGA² I.5:20 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 30]) a fim de criticar o ponto de vista contemplativo de Feuerbach.

¹³⁴ Nesse aspecto vale indicar a leitura do já clássico *Hegel e o Haiti* de Susan Buck-Morss. Texto que mostra como as questões correntes como a revolução negra haitiana influenciaram diretamente o

teve uma atenção especial para os avanços das ciências naturais. Não sem razão, ainda que não seja possível cravar se consciente ou inconscientemente, Marx acabou inicialmente por se restringir à filosofia hegeliana, pois, caso contrário, poderia acabar sendo engolfado por ela e se ver na mesma situação de David Strauss e Bruno Bauer.

O início de seu rompimento com Hegel ocorre apenas quando Marx, sob influência direta de Ruge, finalmente se aproxima de Feuerbach. Foi somente por meio de seu contato com Feuerbach, ou seja, quando esteve em posse da filosofia que questiona a ascensão hegeliana do abstrato para o concreto, do infinito para o finito e que afirma, em seu lugar, a absoluta essencialidade do finito, do empírico, do real que, por intermédio da consciência, eleva-se ao “infinito”, o qual é “a *verdadeira essência* do finito – a verdade do finito” (Feuerbach, 2016, p. 69), que Marx pôde reestabelecer a dignidade do finito diante do infinito, ou mais precisamente, reestabelecer a substancialidade do singular no geral. Simplesmente pelo reconhecimento do finito – e não porque o finito seja verdadeiramente o substancial, como em geral crê o marxismo –, o conceito hegeliano pôde ser posto à prova por meios distintos daqueles que ele mesmo se impõe. Marx pôde assim superar a barreira resultante da estratégia de Hegel de em um primeiro momento reduzir a realidade à “sua expressão abstrata, lógica” (MEGA² I.2:292 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 105]) para na sequência afirmar a objetividade como resultado dessa expressão abstrata, do conceito que “põe-se como *real*, como *ente*” (GW 12:128 [ed. bras.: Hegel, 2018, p. 180]).

As investidas de Feuerbach, apesar de não serem suficientes para dar um golpe de morte a Hegel, foram decisivas, pois colocam sob escrutínio os resultados por ele alcançados. Como explicitado por Ruge, Feuerbach revela a insuficiência da Ideia, ao mesmo tempo que oferece a Marx um caminho para a crítica a Hegel que se alicerce na mundanidade do pensamento. Feuerbach resgata o pensamento da embriaguez conceitual e o obriga a se confrontar novamente com aquele que o possui. Assim, o conceito deixa de ser imediatamente verdadeiro. A possibilidade da inefetividade do conceito (absoluto) está restabelecida. – Feuerbach, ao apresentar a Marx um ponto de apoio em meio ao turbilhão hegeliano, lhe oferece um meio para escapar das agruras da “louca e demoníaca engrenagem” (MEGA² I.1:644 – *Epigrama Hegel*) do conceito.

modo como Hegel desenvolveu sua filosofia. A autora também explicita como o autor sempre se dedicou à leitura dos periódicos de notícias e retirou dali diversos elementos fundamentais à sua reflexão.

O fato de Marx, como bem observa Arndt, ter seguido na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* “a crítica de Feuerbach à religião”, uma vez que procura “mostrar o fundamento de cada inversão especulativa na efetividade empírica mesma” (Arndt, 2012, p. 29), ou seja, porque ele contrapõe a *realidade* empírica ao conceito de modo a desafiar a própria *efetividade* deste, não lhe oferece de imediato um substituto para o conceito, para a *Lógica* de Hegel. A crítica apenas pôde afirmar que “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”, que a “lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica” (MEGA² I.2:18 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 39]). Ou seja, a afirmação do Estado enquanto um em si existente, algo que subsiste independentemente do conceito, da lógica, impõe a questão se se trata de uma incapacidade desta de dizer sobre a lógica da coisa ou de algo próprio à natureza do filósofo que, uma vez que está sempre voltada para a lógica, subordina tudo a ela.

O imediato, ou, mais rigorosamente, sua representação como imediato substancializado, serve, assim, para atacar o modo como Hegel pratica sua filosofia quando ele se volta para a realidade empírica. Daí a pertinência da censura de Arndt segundo a qual Hegel,

ao contrário do que exige sua teoria, não conceitua a efetividade a partir dela mesma, não apreende as essências “*particulares*” (MEW 1:208-) das esferas, mas as relaciona às categorias abstratas de “um pensamento previamente concebido” (MEW 1:213]) na lógica, ou seja, as constrói especulativamente ou as relaciona à maneira da reflexão exterior. (Arndt, 2012, p. 29)

A afirmação da substancialidade do imediato, também em Arndt entendida como ponto de partida para uma “crítica imanente” de Hegel (Idem), não resulta na autossuficiência do aí-existente – ou, como no caso radical de Lukács e seus discípulos, na absolutização do imediato, capaz inclusive de, a partir de si mesmo, afirmar sua própria verdade conceituada –, mas apenas no *reconhecimento da insuficiência do conceito*, ao menos tal como ele se apresenta em sua forma filosófica-especulativa.

O imediato substancializado é um objeto afirmado pela *reflexão exterior* que o preenche de conteúdo, o faz substancial. Sua substancialidade, portanto, só está nele por meio da reflexão que o concebe enquanto tal. Essa reflexão, na medida que é incapaz de exprimir a verdade daquele objeto, avança a fim de superar sua própria insuficiência e, assim, consequentemente, de superar a insuficiência de todo pensamento que pretende falar sobre ele. A contraposição dessas reflexões exteriores – de Marx e Hegel – é, portanto, a contraposição de entendimentos distintos que pretendem falar sobre um mesmo imediato.

Em resumo: na medida em que Marx, por intermédio de Feuerbach, confronta o conceito hegeliano ao imediato, não no sentido apregoadado por Hegel, ou seja, enquanto manifestação do conceito, mas no sentido de que o conceito deveria ser posto à prova pelo imediato, ele pôde verificar a insuficiência elucidativa do conceito e, conseqüentemente, questionar sua absolutez. Sublinha-se, porém, que o imediato *nunca* se apresenta, por mais que a consciência comum acredite, como um em si substancial, mas sempre como um posto pelo pensamento como substancial. Por isso, não se trata de uma afirmação do ser frente ao pensar, mas de um pensar frente a outro na medida em que ambos se direcionam para um mesmo ser.

A partir de sua própria representação do ser, Marx investe contra o conceito de Hegel. Ele verifica assim não só a insuficiência de sua própria representação, mas também da de Hegel. Logo, atesta, ao partir não do conceito de Hegel, mas de sua representação, que ele não teria exprimido a verdade do objeto, portanto, que ele não seria digno do título de absoluto, que ele seria exterior àquilo sobre o qual fala, ao objeto, ao Estado, conseqüentemente, que ele falaria muito mais sobre aquele que concebe esse objeto do que sobre o próprio objeto.

Por outro lado, deve-se sublinhar que o demonstrar da insuficiência do conceito de um objeto, ainda que esse objeto fosse o Estado, não demonstra a insuficiência do conceito ele mesmo, do conceito absoluto, da Ideia hegeliana. Disso só se pode deduzir que o filósofo incorreu em certas inconseqüências. Nada se pode dizer, se essas inconseqüências foram ou não simples acomodações de seu sistema e se essas acomodações necessariamente trazem risco ao seu sistema como um todo.

Observa-se, assim, que a “crítica imanente” aventada por Arndt, na verdade, apenas põe luz sobre o modo como Hegel pratica sua filosofia em contradição com o que “exige a sua teoria” (Idem). Não se trata de uma crítica que ataca um momento essencial da filosofia especulativa, mas simplesmente das inconseqüências que ocorreram em sua aplicação.

A própria leitura de Arndt indica a limitação da crítica de Marx ao contexto da *Crítica da Filosofia do Direito*, na qual ele teria se ocupado em mostrar a insuficiência da Ideia de subsumir a oposição da singularidade e generalidade (Idem). Ou seja, Marx na *Crítica* de 1843 apenas revela a incapacidade de Hegel de ajuizar sobre as manifestações do Espírito, pois o conceito enquanto “substância ética” (GW 26:925) não consegue se desdobrar a ponto de oferecer uma exposição consistente de sua relação com a realidade observada. Nesse sentido, caberia a crítica, a fim de provar sua validade, apenas mostrar “que Hegel restringe e molda a efetividade aparente para poder arranjá-la em seu sistema lógico”; essa prova, por sua vez, defende Arndt, “deve ser fornecida empiricamente”, pois, como ele nos lembra, “a ‘inversão’ é simplesmente a sua conseqüência” (Arndt, 2012, p. 29).

Arndt, sugestionado pelo texto de 43, mas não restrito a ele, observa, como fica ainda mais claro em trabalhos mais recentes, que a “crítica imanente” de Marx estaria restrita ao *Espírito objetivo* – ou, como ele costuma dizer, à *Realphilosophie*. De fato, as reflexões contidas nas glosas de Kreuznach encontram-se inscritas nesse momento da filosofia hegeliana. Contudo, Arndt – ao apreender o limite da crítica do jovem Marx, por observar que a afirmação do primado da realidade empírica não leva à dissolução do sistema hegeliano, mas apenas ao reconhecimento de que o erro fundamental de Hegel se encontra no mau uso de seu próprio método – acaba por encerrar *toda* a crítica de Marx, do jovem e do maduro, neste momento da filosofia hegeliana, negando assim qualquer possibilidade da crítica resultar na efetiva superação daquela filosofia.

De acordo com Arndt, toda a afirmação da “crítica imanente” de Hegel se resume à inversão feuerbachiana de sujeito e predicado, acrescida do fato de que o “sujeito verdadeiro não é a natureza antropológica no sentido que as determinações de Feuerbach enfatizam, mas o *subiectum* no sentido do *hypokeimenon*” (Arndt, 2014, p. 33). Portanto, o segredo da crítica de Marx a Hegel, se basearia na noção aristotélica de “subjacente”, que, como nos esclarece Lucas Angioni, seria “‘aquilo que subjaz’, ‘aquilo que se encontra (ou está) subjacente’” (Aristóteles, 2005, p. 149-50), a qual, como se sabe, não corresponde ao sentido moderno da subjetividade, mas à matéria e à forma daquilo sobre o que se diz (cf. Ibidem, p. 23). A famosa crítica à *mistificação* hegeliana, a qual, segundo Arndt, “permanece relativamente estável” ao longo de toda a obra de Marx, é entendida como a afirmação desse *hypokeimenon*, desse “sujeito real” em contraposição à ideia especulativa, ao sujeito imaginário de Hegel, o qual, como um demiurgo, modelaria “um substrato preexistente” a partir de sua racionalidade (Arndt, 2022, p. 16). Em resumo: Arndt fundamenta toda a crítica de Marx a Hegel – de 1843 até ao menos 1873 (Arndt, 2014, p. 32) – no conceito aristotélico de *hypokeimenon*.

A partir disso, não é de se surpreender que o intérprete defenda que “o projeto marxiano, incluindo *O capital*, move-se conscientemente em pé de igualdade com uma seção da filosofia do espírito hegeliana enquanto *Realphilosophie* e não com a *Ciência da Lógica*” (Ibidem, p. 30). Ou seja, toda a ciência de Marx é, do ponto de vista de Arndt, uma sucursal da filosofia hegeliana; é apenas uma ciência particular ocupada com “investigações científicas específicas” que se utiliza “de figuras do pensamento filosófico” caso esse seja capaz de “contribuir para elucidações de problemas científicos específicos” (Ibidem, p. 35). De fato, quando nos debruçamos sobre a crítica de 1843, lidamos com um Marx ainda limitado ao *Espírito objetivo* de Hegel. Porém, defendemos, o desenvolvimento posterior cujos traços basilares aparecem já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 transcende em muito esse limite.

O hegel-marxismo de Arndt – tão caro a esta tese na exata medida em que consegue mostrar a importância decisiva de Hegel para toda a obra de Marx, especialmente para seus escritos maduros – não deve ser visto, como indicamos, como suficiente, pois acaba por perder de vista a crítica efetiva de Marx a Hegel, uma vez que ele mesmo não é capaz de se contrapor à Ideia absoluta. Não obstante, é essa a corrente mais avançada do marxismo, uma vez que não impõe sua verdade por meio do silenciamento da filosofia hegeliana.

Seja pela subordinação à filosofia hegeliana, seja pelo ímpeto que a esmaga pela força da crença, a filosofia hegeliana permanece imaculada. Seu silêncio, parafraseando Hegel (GW 9:16), decorre do tédio e da indiferença, derivados da frustração de ver repetidamente anunciada a sua derrocada, sem que se apresente uma justa e devida demonstração. O marxismo continuamente promete oferecer uma ciência superior àquela apresentada por Hegel, no entanto se vê sempre metido em questões filosóficas já há muito superadas pelo filósofo. A força do hegel-marxismo surge do reconhecimento da riqueza da filosofia especulativa; sua fraqueza, por sua vez, está dada pelo limite de sua força.

2.4.3 Sujeito e predicado

São tantas as disputas sobre se um predicado corresponde ou não a um certo sujeito, elas nada mais são, contudo, do que disputas de palavras, pois partem daquela forma [da representação]; o subjacente (*subjectum*, υποκειμενον [*hypokeimenon*]) ainda não é nada mais do que o nome. (GW 12:54)

A fim de não incorrer no risco de reduzir a reflexão crítica de Marx a uma mera disputa de palavras, e, conseqüentemente, de demonstrar que o evocado *hypokeimenon* não é um rele nome, voltemos ao texto de Marx para que possamos reestabelecer o contexto que o leva a afirmá-lo como o “sujeito real” do qual a ideia deveria partir.

Em meio à crítica da apologia de Hegel do poder soberano – provável principal motivação para a redação dos manuscritos que ficaram conhecidos como *Crítica da filosofia do direito* –, Marx denuncia, sob manifesta influência de Feuerbach, a inversão hegeliana que faz do predicado sujeito. Ele destaca como Hegel faz do sujeito uma determinação da subjetividade e da pessoa uma determinação da personalidade, ou seja, subjetividade e personalidade que são qualidades passam a ser neste contexto os respectivos *sujeitos* do sujeito e da pessoa, uma vez que aquelas existem independentemente destes. Nesse sentido, Marx afirma que

Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (υποκειμενον, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a ideia mística se torna esse suporte. (MEGA² I.2:24-25 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 44])

Observa-se que de início, “o sujeito real” não é o indivíduo singular, mas um particular, o homem enquanto sujeito e pessoa. É somente quando Marx destaca que Hegel parte “das determinações universais”, que ele evoca o “ente real (υποκειμενον, sujeito)”, o indivíduo singular, empírico, o “efetivamente finito”, “existente”, “determinado” (Idem) para concluir que este deveria ser o suporte legítimo “das determinações universais”, dessas particularidades. Nota-se que Marx não opera por meio de uma crítica a um simples juízo que pode facilmente trocar de posição os representantes de sujeito e predicado na medida em que cada um deles é, por assim dizer, “um juízo completo” (GW 20:191 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 315]), mas por meio de uma crítica a um silogismo em cujo particular aparece como o termo médio de um universal e de um singular¹³⁵. A bem da verdade, o particular impõe-se aqui como momento determinante do singular de Marx, uma vez que é nele que estão as determinações, a essência dos indivíduos. Resulta disso, inclusive, a conclusão crítica do presente parágrafo:

Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente [efetivo] como o *verdadeiro sujeito* do infinito. (MEGA² I.2:24-25 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 44])

Essa breve análise da passagem onde Marx se refere ao *hypokeimenon* indica que não é precisa nossa afirmação anterior segundo a qual o jovem se teria servido do imediato, ou mais rigorosamente de sua representação como imediato substancializado, como meio para atacar o modo como Hegel pratica sua filosofia. O imediato, ou no presente contexto o finito, não é posto como algo em si suficiente; diferentemente, trata-se do finito *essencialmente* ligado ao

¹³⁵ É oportuno reproduzir aqui o que Marco Aurélio Werle comenta sobre a relação da filosofia com o juízo: “Na filosofia, a verdade não cabe na estrutura comum do juízo, que lida com um sujeito fixo, ao qual se atribui predicados, e sim se move segundo o enunciado especulativo. A unidade do conceito, enquanto um complexo de determinações internamente opostas, mas também concordantes, destrói a forma do enunciado comum, o que se assemelha à relação que temos na poesia entre o ritmo, de um lado, e o metro e o acento, de outro” (Werle, 2011, p. 11-12).

infinito por meio de um *medius terminus*. – Mais uma vez, trata-se de um Marx extremamente versado na filosofia de Hegel, no “pensamento conceitual”.

Segundo Hegel, o “pensamento conceitual” seria superior ao “pensamento raciocinante” na medida que neste o sujeito constituiria “a base à qual o predicado está preso, e sobre a qual o movimento vai e vem”, seria “um sujeito inerte que sustenta imóvel os acidentes”. Em contraste, no “pensamento conceitual”, “o sujeito, que implementa seu conteúdo, deixa de passar além dele, e não pode ter mais outros predicados e acidentes”, pois “o conteúdo não é o universal que, livre do sujeito, pudesse convir a muitos”. Ou seja, para Hegel, o conteúdo implementado pelo sujeito está reunido no predicado, por isso, este não se apresenta ao sujeito como outros predicados e acidentes, mas como sua própria *substância*. No pensamento conceitual, o predicado é a substância, é “a essência ou o conceito do objeto do qual se fala” (GW 9:42-43 [ed. bras.: Hegel, 2008, p. 62-63]).

A pretensão do “pensamento conceitual” é fazer do predicado a substância mesma do sujeito. A consequência disso é que o predicado, nas palavras de Hegel, se “tornou uma massa inteira e independente” – por doravante ser substância –, por isso “o pensamento não pode vaguear livremente por aí, mas fica retido por esse lastro”, o pensamento, ou o sujeito, deve se haver com essa substância, com a qual ele deve ser “em união” (GW 9:43 [ed. bras.: Ibidem, p. 63]). Hegel estabelece assim um vínculo essencial entre sujeito e predicado, de modo que eles não devem mais ser tomados como conteúdos independentes acoplados uns aos outros por meio de um parafuso linguístico, mas como um esforço contínuo do sujeito se ter no predicado, logo, do predicado ser a essência do sujeito¹³⁶. – Esse, inclusive, foi um dos fundamentos da crítica de Hegel ao pensamento formal, o qual não seria capaz de superar a oposição de sujeito e predicado estabelecida pelo entendimento.

Em outras palavras, trata-se de um pensamento que não preserva sujeito e predicado como dois polos independentes que se relacionam por intermédio de um terceiro que lhes serve de cópula, mas do pensamento que visa exprimir no predicado a essência do sujeito, de modo que o sujeito se tem verdadeiramente no predicado, o qual, nessa medida, não lhe é um atributo estranho ou mesmo um acidente, mas a sua essência mesma. Por isso, o sujeito deve se haver com seu predicado, sua essência que, na medida em que é simultaneamente afirmação de um

¹³⁶ Utilizamos aqui o *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. Podemos acompanhar toda essa argumentação de forma muito mais ampla e elaborada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e de forma plenamente desenvolvida na *Ciência da lógica* – em ambas publicações, nos capítulos que tratam do *juízo* e do *silogismo*.

conteúdo, é a própria *substância* do sujeito. Portanto, o predicado passa nessa dialética a ser a substância mesma do sujeito e o sujeito torna-se, por meio dele, substancial.

Parece-nos claro, pois, que o emprego da expressão “substância mística” naquela mesma passagem onde Marx fala do *hypokeimenon* é consequência de uma crítica que está em diálogo com o “pensamento conceitual” hegeliano. A efetiva exposição onde ele desenvolve a relação da “substância mística” com a inversão de sujeito e predicado em Hegel encontra-se nas primeiras páginas da *Crítica da filosofia do direito*, mais especificamente naquelas onde ele trata do modo como Hegel articula as esferas *particulares* da família e da sociedade civil com o Estado¹³⁷.

Por mais que o raciocínio de Marx possa levar o leitor a entender o contrário¹³⁸, de forma alguma ele contrapõe ali o Estado em sua forma conceitual e, por assim dizer, abstrata às realidades empíricas da família e da sociedade civil, pela simples razão de família e sociedade civil não serem singularidades, mas particularidades. Tampouco os singulares dissolvidos em uma totalidade que compõem essas esferas, os “indivíduos como a multidão”, ou mesmo cada indivíduo em sua “existência empírica” é contrastado ao conceito (MEGA² I.2:7 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 31]). Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, os indivíduos, os “entes reais”, os verdadeiramente *singulares* são, em geral, apenas a negação *abstrata* do conceito. Como não poderia ser diferente, ainda que os afirme enquanto os verdadeiros sujeitos reais e único conteúdo da Ideia, eles não apresentam em si nenhum conteúdo capaz de se contrapor ao conceito, são apenas referenciados como aquilo que deveria ser a base para o seu legítimo desenvolvimento.

Em contrapartida, nota-se que a afirmação *per se* da substancialidade das singularidades empíricas acaba por gerar consequências positivas relativas à Ideia. Uma vez que Marx *pressupõe* a substancialidade das singularidades empíricas, ele exige que Hegel revele como o conceito se desdobra de modo a apresentar a essencialidade específica dessas singularidades. Acaba assim por concluir que o desenvolvimento da Ideia nada diz sobre os “entes reais”, pois

¹³⁷ Apesar de Hegel falar simplesmente delas enquanto “esferas do direito privado e do bem privado”, é ilustrativa a passagem na qual Marx afirma que “‘sociedade civil e família’, em seu verdadeiro, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas ao Estado como ‘esferas’ particulares.” (MEGA² I.2:6 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 28])

¹³⁸ São inúmeros os autores marxistas que defendem essa tese. A fim de ilustrar esse raciocínio reproduzimos aqui uma passagem do texto de Reichelt onde ele trata de *A crítica marxiana da Filosofia do direito hegeliana*: “No lugar de se partir do sujeito físico, efetivo e desenvolver o Estado das ações dos homens, Hegel mistifica o todo. Ele procede de modo inverso e faz, por meio de sua própria lógica, dos sujeitos acessórios de uma objetividade hipersubjetiva”.

esse desenvolvimento converte os “elementos” da Ideia “em seus simples *nomes* [da Ideia], de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais” – leia-se, singulares – “permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica” (MEGA² I.2:12-13 [ed. bras.: Ibidem, p. 34]). Ou seja, a substância que efetivamente se encontra no predicado da Ideia não corresponde à sua expressão nominal. A essência do predicado está em contradição com sua aparência. O sujeito – a Ideia – não tem como sua verdadeira substância o que *aparece* nominalmente em seu predicado – a família e a sociedade civil –, mas a lógica com todos os seus elementos. Nesse sentido, portanto, a família e a sociedade civil permaneceriam existindo fora da Ideia, a qual se ocuparia delas apenas em aparência. Daí a conhecida máxima:

O verdadeiro interesse [de Hegel] não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho do filósofo não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica. (MEGA² I.2:18 [ed. bras.: Ibidem, p. 38-39])

O raciocínio de Marx é bem mais complexo do que a releitura de Hegel procura apenas “encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes” (MEGA² I.2:11 [ed. bras.: Ibidem, p. 32]). Trata-se de um esforço genuíno de asseverar a ausência de qualquer verdadeira substancialidade da família e da sociedade civil no predicado da Ideia, da total indiferença da Ideia em relação ao objeto sobre o qual ela pretende falar. Por isso, a rigor, o predicado não se impõe como “a essência ou o conceito do objeto [aqui, do conceito ele mesmo, da Ideia] do qual se fala”, tampouco é “uma massa inteira e independente” que limita o vagar do pensamento por retê-lo na medida em que é seu lastro. Em outras palavras, na medida que o predicado se contradiz por sua aparência não corresponder à sua essência, ele falsifica o sujeito. Por meio da aparência falsa do predicado, este se *mistifica*, pois é uma falsa representação de si mesmo, logo, do próprio sujeito. Todo o juízo se torna assim, como afirmou Marx, uma *alegoria* da Ideia (MEGA² I.2:43 [ed. bras.: Ibidem, p. 59]), pois essencialmente se trata apenas da Ideia em sua forma conceitual pura travestida de objetividade empírica. Portanto, família, sociedade civil – no limite, o Estado ele mesmo – apenas *aparecem* como determinações da Ideia, como sua substância, seu desdobrar até a singularidade empírica é apenas um desdobrar da lógica sobre si mesma encenada como um desdobrar do mundano direito. Por isso, os elementos do direito permanecem em todo esse

processo como o que de fato são: “simples *nomes*”; meras representações vazias preenchidas pela substância lógica.

A constituição é, portanto, racional, na medida em que seus momentos podem ser dissolvidos em momentos lógico-abstratos. O Estado diferencia e determina sua atividade não segundo sua natureza específica, mas segundo a natureza do conceito, móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado. Em lugar do conceito da constituição, obtemos a constituição do Conceito. O pensamento não se orienta pela natureza do Estado, mas sim o Estado por um pensamento pronto. (MEGA² I.2:19-20 [ed. bras.: Ibidem, p. 40])

Observa-se que não há aqui nenhuma inversão de sujeito e predicado, mas apenas a revelação da inadequação do predicado consigo mesmo e, logo, com o próprio sujeito. Quando deixamos de lado a aparência do predicado e tomamos a sua verdadeira substância, temos que ele nada diz sobre o sujeito senão aquilo que já lhe é pressuposto. O sujeito está coerentemente limitado pelo predicado, pois este se impõe como aquilo que se encontra pressuposto no sujeito, na Ideia; o predicado é o mero desdobrar do sujeito, a exposição de sua substância, de sua essência¹³⁹. Por isso Marx vê por todo lado tautologias¹⁴⁰, apesar de, a rigor, não se tratar de tautologias, mas de determinações da Ideia em sua forma pura, lógica.

O resultado desse quiproquó é o abandono do direito e a reafirmação da lógica. O direito torna-se a representação inadequada da lógica, por isso nada se diz, como corretamente exige Marx, sobre a “essência específica” do direito e seus elementos constitutivos, logo, de sua “existência empírica”. Nas palavras de Marx:

A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é também anunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim

¹³⁹ Nesse sentido, inclusive, é leviana a censura de Marx a Hegel por este prosseguir com seu desenvolvimento “sempre do lado do predicado” (MEGA² I.2:11 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 32]), uma vez que Hegel entende que a substância do sujeito se encontra no predicado, é por meio da diferenciação dessa substância que se chega à singularidade em sua unidade com a generalidade, logo, na singularidade essencializada (GW 26:925). O problema hegeliano não está nesse movimento geral, mas no fato da contradição presente no predicado em questão.

¹⁴⁰ Um bom exemplo disso encontra-se na seguinte passagem: “A constituição política é o organismo do Estado, ou o organismo do Estado é a constituição política. Que os diferentes lados de um organismo se encontrem em uma coesão necessária e oriunda da natureza do organismo, é pura tautologia. Que, uma vez que a constituição política é determinada como organismo, os diferentes lados da constituição, os diferentes poderes, relacionem-se como determinações orgânicas e se encontrem em uma relação racional recíproca, é, igualmente, tautologia.” (MEGA² I.2:12 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 33])

porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. (MEGA² I.2:9-10 [ed. bras.: Ibidem, p. 31])

Impõe-se assim a conclusão crítica segundo a qual “todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” não é outro senão que a “Ideia não tem outra finalidade a não ser a finalidade lógica” (MEGA² I.2:10 [ed. bras.: Ibidem, p. 31]).

O leitor pode verificar a partir do apresentado que há uma diferença essencial entre o que encontramos aqui e em Feuerbach.

Nas *Teses provisórias para reforma da filosofia* temos a acusação de que na filosofia de Hegel tudo aparece duas vezes, primeiro “como objeto da lógica, depois, mais uma vez, como objeto da filosofia da natureza e da filosofia da história” (Feuerbach, 2016, p. 65) e de que, com efeito, “o dever da verdadeira filosofia não é reconhecer o infinito como finito, mas o finito como não finito, como infinito, ou melhor, *não* é pôr o finito no infinito, mas o infinito no finito” (Ibidem, p. 68). Feuerbach sustenta que Hegel vê por toda parte apenas reflexos da Ideia. Para ele, a Ideia é apenas “a abstração de toda a determinação”, por isso é “não determinada, indeterminada” (Ibidem, p. 64). Não há, pois, conteúdo algum na Ideia que não seja derivado do próprio pensamento puro, o qual estaria apartado de toda a realidade sensível. Feuerbach cinde de maneira radical a Ideia da realidade sensível, repõe, assim, a oposição de ser e pensar e afirma o verdadeiro pensar apenas enquanto derivado do ser:

A relação verdadeira do pensar ao ser é apenas esta: o *ser* é *sujeito*, o *pensar* *predicado*. O pensar provém do ser, mas não o ser do pensar. O ser é fora de si e por meio de si – o ser só existe por meio do ser. – O ser tem seu fundamento em si, pois apenas o ser é sentir, razão, necessidade, verdade, em suma, tudo em tudo. – O ser é, pois o não ser é não ser, ou seja, é nada, *absurdo*. (Ibidem, p. 75)

Tal como Feuerbach, o Marx de 1843 compreende que o dever da “verdadeira filosofia” seria conhecer a essência do finito, o conceito, ou o infinito, de uma realidade empírica, pois “o infinito é a *essência verdadeira* do finito – o verdadeiro finito”, pois “a filosofia é o conhecimento daquilo *que é*” (Ibidem, p. 69). Entretanto, Marx não afirma pura e simplesmente a substancialidade do predicado, do efetivo, do finito, do “ser” frente à insubstancialidade do sujeito, da Ideia, do infinito, do “pensar”: o finito e o infinito não se encontram diante um do outro como absolutamente contrapostos.

Para Marx, a rigor, por mais que ele coloque que as categorias lógicas são abstratas¹⁴¹, a Ideia não está verdadeiramente desprovida de conteúdo. O que de fato teria sido o erro de Hegel seria ter inculcado a substância da Ideia *lógica* em objetos de outra natureza, por isso ele não teria sido capaz de chegar à “unidade do singular e do geral” (GW 26:925). Daí sua percepção de que, apesar do “universal” em Hegel aparecer “por toda a parte como algo de particular, de determinado”, “o singular não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade” (MEGA² I.2:43 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 59]). Nota-se que não se trata de retirar toda a substancialidade do pensar ao mesmo tempo que se faz do ser aquilo que é o absolutamente substancial, mas de reconhecer que o proceder hegeliano erra na medida em que não alcança a verdadeira “unidade do singular e do geral” (GW 26:925). – Portanto, a diferença entre as críticas de Feuerbach e Marx a Hegel não se encontra, como propõe Arndt, no modo como cada um deles toma aquilo que seria o “sujeito real”, se baseado na “natureza antropológica” ou no “*subiectum* no sentido do *hypokeimenon*” (Arndt, 2014, p. 33). Diferentemente, ela se encontra na natureza da Ideia e em sua relação com a realidade empírica.

Isso posto, temos que a substância do Espírito, a “substância ética” que teria, segundo Hegel, “efetividade” – na qual os “indivíduos” seriam “acidentalidades” e só possuiriam “valor apenas enquanto reflexo desse Espírito, enquanto manifestação desse Espírito” – (GW 26:925) seria na visão de Marx uma “substância mística” desprovida de qualquer efetividade. Por consequência, os indivíduos não poderiam ser sequer acidentalidades, tampouco seriam manifestação do Espírito. A mística entraria aqui na exata medida em que essa substância mistifica sua própria verdade e gera a ilusão de tratar da realidade empírica. A realidade empírica, o singular, estaria apartada do geral, de modo que a substância permaneceria no conceito e “a singularidade para si existente” permaneceria sendo para si “nenhuma verdade” (Idem), por mais que, como sabemos, o que levou Marx ao reconhecimento da inefetividade da Ideia tenha sido exatamente o pressuposto da substancialidade da “singularidade para si existente”. Todo esse raciocínio aparece resumido na seguinte passagem da *Crítica* de 1843:

¹⁴¹ Devemos ter sempre em mente o duplo sentido de “abstrato” tanto na filosofia hegeliana quanto no pensamento marxiano. O abstrato pode se apresentar como aquilo que não tem materialidade – como correntemente é utilizado –, como também como aquilo em que o conteúdo está abstraído, sublimado. O primeiro caso, em geral, Hegel relaciona criticamente às filosofias que lhe antecederam e que entendem o abstrato como algo próprio ao pensamento, o qual, por sua vez, está em contraposição com a objetividade; no segundo temos o clássico exemplo do “ser”. Marx não privilegia nenhum dos sentidos; em *O capital*, por exemplo, temos o “trabalho concreto” em oposição ao “trabalho abstrato”, ambas determinações do trabalho e, simultaneamente, a “mercadoria” posta no início da obra no mesmo sentido do “ser” na *Ciência da Lógica*.

Como se trata, no fundo, apenas de uma *alegoria*, de atribuir a uma existência empírica qualquer o *significado* da Ideia realizada [*verwirklichten Idee*], então é evidente que estes receptáculos completaram sua determinação tão logo se tornaram uma incorporação determinada de um momento da vida da Ideia. Assim, o universal aparece por toda parte como algo de particular, de determinado, enquanto o singular não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade. (MEGA² I.2:43 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 59])

Apesar de Arndt nos chamar atenção “para o uso corrente da linguagem dos séculos dezoito e dezenove, em que ‘místico’ quer dizer, fora do contexto restrito da mística teológica, ‘misterioso’, ‘abstruso’, ‘obscuro’” (Arndt, 2014, p. 32), o que chama a atenção para o uso da expressão “Substância mística” em Marx é a sua referência direta à crítica de Feuerbach a Hegel¹⁴².

Feuerbach explicita a vinculação do “misticismo” com o “panteísmo” hegeliano (Feuerbach, 2016, p. 76), quando afirma que “o ‘panteísmo’ é a *consequência necessária* da teologia (ou do deísmo)” (Ibidem, p. 63), logo, que o misticismo hegeliano possui raízes no deísmo, na mística religiosa. Para Feuerbach, “tudo o que está na terra se encontra novamente no céu da teologia, tal como *tudo o que está na natureza*, se encontra novamente *no céu da lógica divina*” (Ibidem, p. 65). Marx segue essa mesma racionalidade, mas com uma sutil, porém importante diferença. Em sua crítica a Hegel, a Ideia não se encontra contraposta à realidade como se houvesse uma duplicação de todas as coisas, uma na Ideia e outra na realidade. Diferentemente, ele sugere que não ocorre a efetiva unidade da Ideia enquanto universal e da realidade enquanto singular, uma vez que na filosofia hegeliana “o singular não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade” (MEGA² I.2:43 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 59]). A crítica de Marx pondera, nesse sentido, que há um problema na relação do conceito com a realidade à qual ele se refere, há uma perda dessa conexão, uma vez que “são sempre as mesmas categorias” da lógica “que animam ora essas, ora aquelas esferas” do Estado, que para Hegel “trata-se apenas de encontrar, para determinantes singulares concretas, as determinações

¹⁴² É oportuno mencionar que o próprio Hegel chega a sugerir que o místico seria também “sinônimo do especulativo” (GW 23:858 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 168]), portanto, poderíamos falar que a filosofia especulativa seria, de certo modo, ainda na perspectiva de Hegel, mística. No entanto, a reflexão do filósofo que o leva a esta conclusão em nada se assemelha ao que Feuerbach e Marx ponderam. Para Hegel, trata-se de denunciar o limite do princípio da identidade abstrata do entendimento frente à razão e suas unidades concretas. O místico seria nesse sentido algo misterioso apenas para o entendimento que não consegue lidar com aquilo que não está separado e em oposição. Nesse sentido conclui Hegel que “todo o racional, por isso, pode, ao mesmo tempo, ser designado como místico; mas com isso somente se diz que vai além do entendimento, e de modo algum que o racional seja a considerar em geral como inacessível e inconcebível para o pensar” (GW 23:859 [ed. bras.: Ibidem, p. 168-69]).

abstratas correspondentes” (MEGA² I.2:11 [ed. bras.: Ibidem, p. 32]), ao passo que o esperado seria que o conceito fosse capaz de apresentar a “verdadeira universalidade” do singular (MEGA² I.2:43 [ed. bras.: Ibidem, p. 59]).

Marx, diferentemente de Feuerbach, não nega a identidade de ser e pensar. Em profunda conformidade com seu antigo entendimento da mundanidade do pensamento e à semelhança de Ruge (cf. 1843, p. 20-23), Marx não vê o pensamento como resultado simples do ímpeto do coração e do ânimo da vida, da “essência humana” “intrínseca ao indivíduo isolado”, mas como produto da cabeça pensante de um indivíduo que “pertence a uma determinada forma de sociedade” e de que a essência é, em sua realidade, “o conjunto das relações sociais” (MEGA² IV.3:20-21 [ed. bras.: Marx, Engels, 2007, p. 534]). Ou como Marx registra ainda em 1842 em passagem já citada nesta tese:

Os filósofos não brotam da terra sozinhos como cogumelos; eles são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sumos mais sutis, preciosos e imperceptíveis circulam nas ideias filosóficas. O mesmo Espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos é o que constrói ferrovias pelas mãos dos operários. A filosofia não está fora do mundo, tampouco está o cérebro fora do homem por não estar localizado no estômago. É certo, entretanto, que a filosofia se ergue no mundo primeiramente com o cérebro, antes mesmo dela se apoiar sobre o solo com seus pés; ao mesmo tempo que muitas outras esferas humanas, já há muito, antes mesmo de suspeitarem que também a “cabeça” seria deste mundo ou este mundo seria o mundo da cabeça, criam com seus pés raízes na terra e com as mãos colhem os frutos do mundo. (MEGA² I.1:183)

Portanto, em Marx não se trata, como em Feuerbach, da cisão entre a forma do pensamento (teológico) e a natureza, como se houvesse uma duplicação de todas as coisas, mas de um pensamento que não se encontra voltado para a realidade e de uma realidade, por sua vez, que não está afirmada como suficiente frente ao pensamento¹⁴³. O *misticismo* referido por Marx está, pois, na produção pela Ideia de uma realidade distinta da realidade sobre a qual ela pensa dizer, daí o sentido da Ideia se projetar na realidade empírica, de imprimir nela o seu ser. – Complementarmente destaca-se que o fato de Marx fazer equivaler, no início da *Crítica* de 1843, o “misticismo lógico” ao misticismo “panteísta” (MEGA² I.2:8 [ed. bras.: Marx, 2010a,

¹⁴³ Posteriormente Marx explicita sua diferença em relação a Feuerbach. Diz ele na quarta tese contra Feuerbach: “Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso e num mundo mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do auto-esfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento” (MEGA² IV.3:20 [ed. bras.: Marx, 2007, p. 534]).

p. 29]) resulta da compreensão geral, incorporada originalmente da crítica de Feuerbach, de que a filosofia hegeliana é no limite “*a última morada, o último baluarte racional da teologia*” (Feuerbach, 2016, p. 75).

Uma vez revelado o misticismo da substância ética hegeliana, torna-se questionável o esforço de se partir da substancialidade para, por meio dela, se chegar à singularidade, à chamada efetividade empírica. Assim se impõe o limite da crítica de Marx, a qual, como veremos a seguir, não era ainda capaz de oferecer uma alternativa ao método hegeliano, ao mesmo tempo que se via impedida de abraçar o *proceder atomístico*.

Nessa medida, é correta a leitura de Arndt que, por não compreender a crítica efetiva realizada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, afirma a ciência de Marx como subordinada à filosofia hegeliana, como um pensamento que incorpora “figuras do pensamento filosófico” em suas “investigações científicas específicas, na medida em que elas (podem) contribuir para a elucidação de problemas científicos específicos”, que, por isso, simplesmente inexistem enquanto “uma dialética” que “está situada em um nível teórico comparável à *Ciência da lógica*”, “nem mesmo como um empreendimento alternativo” (Arndt, 2014, p. 35). – Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, os erros de Hegel se restringem ao modo como ele operacionalizou, acomodou sua filosofia e não a uma legítima crítica aos seus fundamentos.

2.4.4 O coqueteio com o proceder atomístico

Se a sanha de revelar a verdade social, de “colocar as questões [...] políticas em sua forma humana autoconsciente” (MEGA² III.1:56 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 70]) aproxima Marx, como enunciou Ruge, da crítica à religião realizada por Feuerbach, a vontade de superar o abismo entre a Ideia efetiva e o efetivamente existente combinado ao desejo de abolir o velho mundo filisteu prussiano junto de sua monarquia e instaurar em seu lugar uma república democrática radical leva o jovem a flertar com o proceder atomístico.

Nada mais natural para um ponto de vista burguês, ainda que radical, do que tomar o *indivíduo* como princípio e fim ético de toda a ordem social. Isso não significa, no entanto, que esse ponto de vista reduza necessariamente toda a ordem social a um conjunto abstrato de indivíduos independentes. Ao contrário, na exata medida em que se reconhece a existência de uma ordem social, o pensamento se vê obrigado a exprimir o motivo pelo qual os indivíduos se relacionam uns com os outros de modo a formar uma unidade social concreta e,

consequentemente, a tratar das leis que resultam na constância social em oposição à contingencialidade das arbitrariedades idiossincráticas.

Nesse cenário, observa-se que, apesar de Marx afirmar os indivíduos como os sujeitos efetivos, ele sempre os soube como essencialmente sociais. Para ele, não só os indivíduos determinam sua qualidade social, estatal, como também, inversamente, essa qualidade é a essência de cada um deles. Portanto, a essência do indivíduo singular está desde logo posta como um além dele, como o que o define por meio de seus outros. O indivíduo é assim essencialmente predicado social, pois a qualidade social é qualidade essencial do indivíduo. Em resumo: ao mesmo tempo que é o indivíduo que faz a sociedade, é a sociedade que faz o indivíduo – ele é simultaneamente sujeito e predicado social.

O gérmen do que viria ser a consagrada passagem da *Ideologia alemã* segundo a qual “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (MEGA² I.5:46 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 43]) aparece aqui como consequência lógica da incapacidade da Ideia se desdobrar efetivamente nos indivíduos reais combinada ao pressuposto de que estes são em si mesmos substanciais. Aqui, contudo, Marx parte dos indivíduos, busca neles a base para a compreensão da realidade social. Lá, ele tem o todo como princípio: “as circunstâncias”, a “soma das forças de produção, capitais e formas de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representam como ‘substância’ e ‘essência do homem’” (Idem), é também a partir delas que se deve explicar “o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc.”¹⁴⁴ (MEGA² I.5:45 [ed. bras.: Ibidem, p. 43]).

Na *Ideologia alemã*, observa-se, quase não há resquícios do proceder atomístico. Marx opera fundamentalmente por meio da *substância ética*, não como fez Hegel – subordinado ao

¹⁴⁴ É oportuno dizer que esse proceder científico ganha sua expressão mais perfeita em *O capital*. Em um artigo recente sobre *A democracia em Marx*, Marcos Lutz Müller descreve da seguinte forma o modo de exposição da obra de Marx: “[...] *O Capital* não inicia nem com trabalhador individual, nem mesmo com o trabalho, mas com a mercadoria como a forma ‘mais universal’ e abstrata, ‘a menos desenvolvida’ da produção burguesa. Ela é, em *O Capital*, juntamente com a ‘forma-valor da mercadoria’, o ponto de partida da apresentação progressiva (a dialética ascendente) das categorias da crítica à Economia Política, concebidas como as sucessivas ‘determinações formais sociais’ (*gesellschaftliche Formbestimmungen*) da produção burguesa, a forma-valor, a forma-dinheiro, a forma-capital, o mais-valor, a acumulação etc., até chegar ao processo de reprodução social total do capital em nível mundial. Este aparece, então (retomando as formulações de Hegel em FD § 256 A), como resultado da *Darstellung* em sua progressão categorial e se produz como o fundamento verdadeiro do seu ponto de partida com a mercadoria e do percurso lógico-histórico que levou até à mundialização da produção capitalista e à progressiva determinação de todos os produtos do trabalho pela forma mercadoria.” (Müller, 2018, p. 10)

império da Ideia absoluta e apartado da realidade finita. Diferentemente, Marx toma a substância ética como determinante de toda a forma de pensamento e a identifica com toda realidade finita. Não foram, porém, necessários anos para o abandono da perspectiva desprovida de espírito. Ainda em 1843, entre a conclusão de suas glosas críticas e da redação de *Sobre a questão judaica* e da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, a partir do momento em que rompe com a democracia radical e se enveredou para o comunismo¹⁴⁵, ele se volta cada vez mais para a totalidade social mesma e se liberta paulatinamente de qualquer ilusão ligada ao ponto de vista burguês.

Durante a escrita dos manuscritos da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx se encontra ainda entre a cruz e a espada. Ele se esforça, por influência do materialismo de Feuerbach ou por repulsa ao idealismo hegeliano, em negar não a Ideia, mas o universal ele mesmo. Uma vez que se vê diante da falência do proceder hegeliano que “parte da substancialidade” (GW 26:925), da universalidade conceituada, ele naturalmente passa para o outro polo do ponto de vista ético, procurando derivar a substância social de seus indivíduos singulares. O resultado disso, como veremos, é que ele não propõe uma conceituação social diferente da de Hegel, ao contrário, ele, à semelhança de Bauer e Strauss, estressa certos elementos da *Filosofia do direito* e alcança resultados que ainda não haviam sido nela desenvolvidos. Suas conclusões aparecem à primeira vista como contrapostas ou mesmo superiores às de Hegel, embora, de fato, elas se encontrem ainda “no seio das especulações hegelianas”, “dentro de sua especulação” (MEW 2:147 [ed. bras.: Marx; Engels, 2003, p. 158-59]), indo além de Hegel apenas na medida em que desenvolve certas unilateralidades de seu sistema.

Mais uma vez, autores como Andreas Arndt compreendem que no limite o pensamento de Marx está circunscrito ao de Hegel em razão do que ele desenvolve na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Esses autores não oferecem nenhum ponto de vista superior ao da especulação hegeliana, apesar de revelar algumas de suas acomodações. Por isso, o compatriota brasileiro dessa perspectiva, Marcos Lutz Müller, em referência à respectiva crítica de 43, escreve com razão que a “crítica acerba de Marx à filosofia política de Hegel [...] não impede que ele partilhe com Hegel, para além do que ele na dialética especulativa julga ser o seu

¹⁴⁵ Como mostra Arndt, foi rápida a passagem de Marx ao comunismo. Essa ocorreu no intervalo de algumas semanas, logo após concluir os manuscritos referentes à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Cf. Arndt, 2012, p. 33-36).

‘misticismo lógico, panteísta’, teses centrais do discurso político hegeliano” (Müller, 2018, p. 7-8).

Müller observa que essas teses do discurso político hegeliano são “a base da frente comum de Hegel e Marx contra o liberalismo e o individualismo atomista”, pois, por um lado, ambos vislumbram “um universal concreto enquanto identidade dos interesses da vontade particular e da vontade universal”, por outro, recusam “conceber a totalidade social como uma ‘totalidade aditiva’ (*Allheit*) [ou como nós preferimos traduzir: *todidade*], resultante da agregação indefinida de indivíduos singulares (o ‘infinito ruim’ do ‘dever-ser’), indivíduo que na sociedade permaneceria em sua singularidade empírica e em seus interesses particulares intangível por essa totalidade.” Ambos negam uma totalidade social enquanto um simples “agregado de indivíduos”, uma “totalidade nominalista e atomista, que, na sua moderna origem hobbesiana, está na base da sociedade civil burguesa e do individualismo liberal”. Essa acertada observação de Müller contrasta com o que o próprio autor apresenta na sequência. À semelhança de Arndt, ele afirma que “Marx, ainda dentro das limitações do ponto de partida feuerbachiano da sua crítica, parte da primazia ontológica do indivíduo singular como o ‘ente real’, o ‘verdadeiro sujeito’, no sentido aristotélico de *hypokeimenon*, para fazer frente à realidade efetiva que Hegel atribui ao universal abstrato e sua dimensão trans-subjetiva” (Müller, 2018, p. 8)¹⁴⁶. – Importa, pois, reconhecer o momento de Marx durante a elaboração da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: ao mesmo tempo que rejeita o arranjo do Estado monárquico hegeliano, ele admite a insuficiência do ponto de vista atomista e assimila as singularidades substancializadas *a la* Feuerbach.

O resultado da interação desses elementos não é a rejeição completa do ponto de vista da substância ética hegeliana. Diferentemente, o poder soberano é dilacerado na medida que Marx leva a termo a Ideia performada como Estado e verifica as acomodações feitas por Hegel. Como resultado, sublinha-se, Marx acaba por conservar a estrutura geral do Estado hegeliano

¹⁴⁶ Nota-se, pois, que, ao mesmo tempo que Müller reconhece a totalidade social como algo que vai além dos indivíduos singulares e que revela a filiação de Marx a Hegel, ele pondera sobre “a contrapartida e o preço dessa crítica, que assume o ponto de partida feuerbachiano com o indivíduo singular” (Müller, 2018, p. 9), a qual permaneceria nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas já não mais teria lugar em *O capital* (cf. Müller, 2018, p. 9-10). Müller analisa “essa crítica” por meio do que ele chama de “dialética ascendente” e de “dialética descendente”, como se a questão fosse puramente ligada ao movimento de ascensão do imediato ao universal e de descendimento do universal ao singular, ou seja, ligada a um pensamento contemplativo que pressupõe a substancialidade efetiva do singular, ainda que no começo essa substancialidade fosse vazia para o pensamento.

e, por meio dela, por oferecer uma nova resposta para as teses centrais que partilha com o discurso político hegeliano.

Vejamos, pois, como Marx mostra o modo como Hegel estabelece o poder soberano por meio do atomismo em sua forma mais pura, ao mesmo tempo que indica o caminho a ser seguido pelo pensamento que assume a substancialidade dos singulares sem que esse retorne ao ponto de vista atomista e reabilite Rousseau:

Hegel, aqui, define o monarca como “a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo”. O monarca é a “soberania personificada”, a “soberania feita homem”, a consciência corpórea do Estado, por meio da qual, portanto, todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência do Estado. Mas, ao mesmo tempo, Hegel não sabe dar a esta “*Souveraineté Personne*” nenhum outro conteúdo senão o “Eu quero”, o momento do arbítrio na vontade. A “razão de Estado” e a “consciência de Estado” são uma “única” pessoa empírica, a exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração “Eu quero”. *L'état c'est moi*. [...]

É evidente que, na medida em que a personalidade e a subjetividade são predicados da pessoa e do sujeito, elas existem, portanto, apenas como pessoa e sujeito, e, de fato, a pessoa é *Uma*. Mas Hegel deveria acrescentar: o *Uno* tem verdade somente como *muitos Unos*. O predicado, a essência, jamais esgota as esferas da sua existência em *um Uno*, mas em *muitos Unos*. (MEGA² I.2:27-28 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 46-47])

Sem mais, cabe aqui uma nota de cunho metodológico. A passagem em questão explicita o modo como Marx executa sua crítica. Em momento algum, como qualquer leitor pode verificar, ele se baseia em atos singulares de príncipes singulares para demonstrar a insuficiência da “*Souveraineté Personne*”. Diferentemente, ele demonstra logicamente como determinações conceituais específicas ao príncipe contradizem as determinações gerais da Ideia do Estado, na medida em que revelam como o esforço de Hegel de afirmar a distinção do indivíduo monarca, ou, abstratamente, a necessidade de singularização do universal enquanto tal, na verdade, afirma a existência dos demais indivíduos e a qualificação do monarca enquanto um distinto em meio aos idênticos.

O fato do monarca ser *um Uno* não o faz monarca. Não é porque o monarca é um singular, “indivíduo corpóreo”, um ser fruto de um “*nascimento natural*” (MEGA² I.2:34 [ed. bras.: Ibidem, p. 53]) que ele é um monarca. A afirmação de um singular enquanto o “homem-deus real” ou “a *encarnação real* da Ideia” (MEGA² I.2:25 [ed. bras.: Ibidem, p. 44]) não demonstra “que o nascimento faz o monarca” (MEGA² I.2:34 [ed. bras.: Ibidem, p. 53]).

Ironicamente – e aqui aparece o poder da crítica de Marx –, o fato do monarca ser *um Uno*, um singular, etc. faz dele partícipe de *muitos Unos*, de modo que sua existência não ocorre

na ausência de seus outros. Sua essência, seu predicado, sua determinação não se esgota nele, tampouco em um Estado abstrato independente da corporeidade de seus membros e que se incorpora exclusivamente em seu príncipe: “Em vez de o Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que *um único* homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado” (MEGA² I.2:40 [ed. bras.: Ibidem, p. 58]). Assim, Marx coloca em xeque a especificidade natural do monarca e, por isso, pode afirmar que “se Hegel quisesse desenvolver: o Estado deve ter *um* indivíduo como representante de sua unidade individual, ele não deduziria o monarca” (MEGA² I.2:27 [ed. bras.: Ibidem, p. 46]).

Ao questionar a ausência de qualquer necessidade lógica do monarca, logo, da monarquia, Marx pôde devolver a soberania à multidão. Ao se voltar para ela, ele restabelece o fundamento da soberania enquanto “o exercício da vontade geral” de Rousseau, contudo, não mais a baseia no pressuposto de um certo estado de natureza, mas na estrutura geral do Estado tal como apresentado por Hegel. Assim, por mais que Marx repita, quanto à forma, o mesmo movimento que encontramos no francês, a saber, que chega à *vontade geral* por meio do rebaixamento do monarca à condição de um entre muitos indivíduos (cf. Rousseau, 2011, p. 64-70), ele deriva seu conceito de democracia da concepção hegeliana do Estado enquanto Ideia¹⁴⁷. A bem da verdade, Marx fulgura neste momento todo seu hegelianismo ao conceber o conceito de democracia como a realização perfeita de “todas as demais *formas estatais*”:

A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconsequência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inconsequência na democracia. Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. [...] Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as

¹⁴⁷ Müller reconhece essa tributação em outro momento da reflexão crítica de Marx à *Filosofia do direito* de Hegel: “Nessa perspectiva do reconhecimento da emancipação política da sociedade civil moderna em face do Estado, da separação e da oposição entre ambos, bem como da cisão do homem entre o indivíduo burguês e o cidadão e da busca de uma superação dessa cisão, o conceito de democracia de Marx é indiretamente tributário da concepção hegeliana do Estado enquanto ideia (FD, § 259)” (Müller, 2018, p. 5).

constituições. [...] A democracia é, assim, a *essência de toda constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência. [...] Todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular. [...] Ademais, é evidente que todas as formas de estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia. (MEGA² I.2:30-31 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 49-51])

Ora, o que é aqui a democracia senão a efetivação do conceito do Estado, a forma racional do Estado¹⁴⁸? O que Marx afirma aqui senão que as formas não democráticas do Estado devem perecer, pois “tudo que não é essa efetividade posta pelo próprio conceito é *ser-aí* passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão etc” (GW 14:23 [ed. bras.: Hegel, 2022, p. 151-52])? O que ele faz senão repetir a máxima de Hegel segundo a qual “o que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (GW 14:14 [ed. bras.: Ibidem, p. 138])?

Não resta qualquer dúvida de que Marx vê aqui a democracia como a forma que seria irresolutamente atingida pelo desenvolvimento do homem, uma vez que ela é a forma que tem em si resolvida todas as insuficiências das anteriores. Aqui reluz um pensamento que, apesar de seu genuíno desejo de seguir Feuerbach e seu empirismo, se vê dominado pelo pensamento especulativo. O jovem, por mais que resista, acaba por reproduzir a sabedoria hegeliana que afirma que “o que é racional deve acontecer” (GW 26.1:164), que “o que é racional torna-se efetivo” (GW 26.1:338)¹⁴⁹.

Entretanto, a racionalidade que nos levaria inexoravelmente à democracia não se apresenta por meio do simples rebaixamento do monarca *a la* Rousseau, mas, como destaca Marx em carta a Ruge de setembro de 1843, pela “*crítica inescrupulosa da realidade dada*”

¹⁴⁸ Não é despropositado lembrar aqui que a *Filosofia do direito* de Hegel pretende ser a forma conceitual do Estado ele mesmo, ou seja, em sua forma plenamente desenvolvida. Com efeito, a obra trata de seu desenvolvimento lógico-interior, relegando a outros trabalhos, como as *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, seu desenvolvimento lógico-exterior. Nessa medida, a *Filosofia do direito* não pressupõe nada além do Estado tal qual este aparece a Hegel, o qual, por seu turno, se lhe apresentaria, pressupõe ele, já em sua forma última, plenamente desenvolvida, *efetivada, racional*.

¹⁴⁹ Seguimos aqui o comentário de Marcos Müller (cf. Hegel, 2022, p. 138) que, apoiado no *Hegel-Handbuch* de Jaeschke, relaciona a famosa passagem do *Prefácio da Filosofia do direito* com essas duas referidas citações, ambas proferidas por Hegel em seus cursos de filosofia do direito.

que não teme nem “seus próprios resultados” nem “os conflitos com os poderes estabelecidos”, crítica essa que pode “tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último” (MEGA² III.1:55 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 71]).

A forma da consciência teórica escolhida por Marx não poderia ser outra senão a “*filosofia alemã do direito e do Estado*, que com *Hegel* alcançou sua versão mais consistente, rica e completa”. A crítica iniciada na primavera chegava ao seu apogeu no calor estival e se solidifica durante inverno europeu. No texto redigido entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx observa que essa “versão mais consistente, rica e completa” seria um “*pensamento* extravagante e abstrato do Estado moderno, cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além signifique tão somente o além do Reno”. Segundo ele, “se, pois, o *status quo* do sistema político alemão exprime o acabamento do *ancien régime*, o acabamento do espinho na carne do Estado moderno, o *status quo* da ciência política alemã exprime o *inacabamento do Estado moderno*, a deterioração de sua própria carne”, pois “em política, os alemães *pensaram* o que outras nações *fizeram*” (MEGA² I.2:176-77 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 151]). Em outros termos, Marx chega à posição na qual a “ciência política alemã”, Hegel, teria exprimido a incompletude, os limites, a insuficiência do Estado moderno, ao mesmo tempo que o “sistema político alemão” seria a forma acabada anterior ao próprio Estado moderno, “do *ancien régime*”. Portanto, tratar-se-ia de um descompasso entre o mundo teórico e o mundo prático alemão: enquanto o pensamento alemão era *avant la lettre* – por apontar contradições do ponto de vista burguês do Estado moderno –, a realidade alemã era a forma mais acabada do *ancien régime* – por estar aquém das nações do outro lado do Reno.

A filosofia especulativa do direito estaria na ingrata posição de se situar “*al pari* com o presente moderno” ao mesmo tempo que seria “o *prolongamento ideal* da história alemã”; os alemães seriam, assim, “contemporâneos *filosóficos* do presente”, sem serem “seus contemporâneos *históricos*” (MEGA² I.2:175 [ed. bras.: Ibidem, p. 150]). A “mais consistente, rica e completa” versão da “*filosofia alemã do direito e do Estado*”, que estaria, por sua vez, “*al pari* com o presente moderno”, não poderia, portanto, deixar de ser “o *prolongamento ideal* da história alemã”, logo, a filosofia especulativa do direito deveria expressar em si sua própria natureza contraditória, pois, como sabemos, “os filósofos não brotam da terra sozinhos como cogumelos; eles são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sumos mais sutis, preciosos e imperceptíveis circulam nas ideias filosóficas” (MEGA² I.1:183).

É, pois, tarefa do crítico mostrar onde, no interior do pensamento do criticado, se manifestam as contradições de sua própria realidade. Por meio de “uma inconsequência de Hegel *no interior de seu próprio modo de ver*, e uma tal inconsequência é *acomodação*” (MEGA² I.2:105 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 112]), Marx reconhece, assim, o descompasso entre a “consciência teórica” e a “realidade existente”, compreende onde a consciência teórica necessitou ser inconsequente a fim de acomodar certa forma da realidade que lhe constituía, que a era absolutamente necessária, compreende como ela exprimia idealmente “o *inacabamento do Estado moderno*, a deterioração de sua própria carne” (MEGA² I.2:176-77 [ed. bras.: Ibidem, p. 151]). Compreende por que “Hegel quer o sistema medieval dos estamentos, mas no sentido moderno do poder legislativo, e quer o moderno poder legislativo, mas no corpo do sistema medieval dos estamentos!” Compreende por que ele reproduz idealmente “o pior sincretismo” (MEGA² I.2:105 [ed. bras.: Ibidem, p. 112]). Compreende por que Hegel tem em sua doutrina do direito um lado *conservador* e um lado *revolucionário*, por que ela é uma defesa do *ancien régime* ao mesmo tempo que é um pensamento *avant la lettre*, ou antes, por que ela só ultrapassa o pensamento moderno na medida em que se encontra historicamente aquém das nações modernas.

A “inconsequência de Hegel *no interior de seu próprio modo de ver*” se manifesta em sua *Filosofia do direito* no momento em que ele procura articular a moderna sociedade burguesa e o velho Estado monárquico prussiano. Esse esforço, contudo, parte do princípio da “*separação* entre ‘Estado’ e sociedade ‘civil’, entre os ‘interesses particulares’ e o ‘universal que é em si e para si’” (MEGA² I.2:49 [ed. bras.: Ibidem, p. 64]).

A sociedade civil ocupa um lugar fundamental na teoria hegeliana do Estado, uma vez que “a criação da sociedade civil pertence ao mundo moderno, que pela primeira vez faz justiça a todas as determinações da ideia” (GW 26:946 [ed. bras.: Hegel, 2022, p. 439]). O Estado efetivo só pôde ser estabelecido com o advento da sociedade civil, a qual, por seu turno, é, dentro dele, uma das esferas onde se realiza a *liberdade subjetiva*, do “livre querer dos indivíduos” (GW 27:1233). A liberdade subjetiva, entretanto, não surge, segundo Hegel, com a sociedade civil, diferentemente, sua origem remonta à bela flor grega; seu *direito*, porém, “constitui o ponto de inflexão e o ponto central na diferença entre a *Antiguidade* e a *época moderna*” (GW 14:110 [ed. bras.: Hegel, 2022, p. 352]).

Para Hegel, é na Grécia que aparece pela primeira vez o princípio da modernidade, por se desenvolver ali “a eticidade cunhada na individualidade, significando assim o livre querer dos indivíduos” (GW 27:1232). Contudo, essa liberdade do indivíduo está dada “sem que ela já tenha chegado à abstração em que o sujeito depende absolutamente do substancial ou do

Estado como tal, mas nela a vontade individual é livre em toda a sua vitalidade, sendo em sua determinidade a atuação do substancial” (GW 27:1351). Essa liberdade individual, a mesma liberdade que se encontra na modernidade, é nela mesma corruptora, pois se ergue contra o vigente. É com Sócrates, com o advento da reflexão, que essa liberdade se apresenta em toda sua força. Por meio do “princípio da interioridade, da independência absoluta do pensamento em si”, ele “se mostra como revolucionário contra o Estado ateniense” (GW 27:1372). Desse conflito devém a tragédia de Sócrates. Coincidente com o início da Guerra do Peloponeso, ela marca para Hegel o início do tempo moderno ao mesmo tempo que o alerta para os riscos corruptores inerentes para os Estados que “não podiam suportar dentro de si a cisão dessa intuição e a reflexão infinita da autoconsciência dentro de si, e [,assim,] sucumbiram a essa reflexão” (GW 14:161 [ed. bras.: Hegel, 2022, p. 443]). Portanto, como para Hegel, “o desenvolvimento autônomo da particularidade”, da satisfação subjetiva do próprio indivíduo, “mostra-se como o momento em que, nos Estados antigos, irrompe a corrupção dos costumes, e como o fundamento último o declínio destes” (Idem), o Estado moderno não poderia resultar pura e simplesmente da sociedade civil, do local onde “cada um é para si fim, e tudo mais nada é para ele” (GW 26:946 [ed. bras.: Ibidem, p. 439-40]). Ao contrário, ele é que deveria suportar dentro de si a sociedade civil.

Na exata medida em que Hegel reconhece o limite da representação do Estado “como uma unidade de pessoas diversas, como uma unidade que é somente ser-em-comum” (GW 26:946 [ed. bras.: Ibidem, p. 439]), ele se volta para o Estado monárquico e busca nele os meios para a superação do caráter corruptor da sociedade civil.

Dentro da estrutura conceitual de Hegel, o momento em que o Estado impõe sua universalidade se encontra no que ele chama de *Estado político*, o qual por sua vez se divide em *poder do príncipe*, *poder governamental* e o *poder legislativo*. Como vimos, o poder do príncipe é a afirmação da “personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo”, da “soberania personificada”, da “soberania feita homem”, da consciência corpórea do Estado etc. (MEGA² I.2:27-28 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 46-47]). Os demais poderes, procura demonstrar Marx, são os termos médios existentes entre o monarca e a sociedade civil, entre o *Uno* e os *muitos Unos*. De um lado, o poder governamental é o príncipe que “se ramifica” no povo, do outro, o elemento estamental do poder legislativo é o povo que “se condensa” no príncipe (MEGA² I.2:93 [ed. bras.: Ibidem, p. 100]). Assim, Hegel pôde construir a narrativa onde “os dois extremos abdicaram de sua rigidez, enviaram um ao outro o fogo de seu particular e o *poder legislativo*, cujos elementos são precisamente tanto o poder governamental quanto os estamentos, parece não somente ter de permitir que a *mediação* venha à existência, mas que ele

mesmo já seja a *mediação que veio à existência*”, por isso, conclui Marx, Hegel concebe que “o poder legislativo é um *mixtum compositum* dos dois extremos, do princípio monárquico e da sociedade civil”. Portanto, exatamente por Marx entender que “Hegel concebe, em geral, o *silogismo* como termo médio, como um *mixtum compositum*”, conclui que o poder legislativo, “o termo médio é o ferro de madeira, a oposição dissimulada entre universalidade e singularidade” (MEGA² I.2:93 [ed. bras.: Ibidem, p. 101]).

Concretamente, resulta disso o caráter contraditório da *Filosofia do direito* de Hegel, visto que ele não teria assim apresentado a “substância ética”, o Estado como a efetiva “unidade da singularidade e da generalidade” (GW 26:925), posto que não supera a pressuposta “separação da sociedade civil e do Estado político” (MEGA² I.2: 78 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 89]). Daí o entendimento de Marx segundo o qual em Hegel se trataria de um Estado político abstrato, de um “Estado político” que seria “uma abstração da sociedade civil” (MEGA² I.2:88 [ed. bras.: Ibidem, p. 96]). Esse Estado abstrato existiria de fato na monarquia prussiana, uma vez que nela haveria o estabelecimento do Estado como um universal em si e para si ligado às esferas particulares e aos indivíduos por intermédio dos estamentos políticos e da burocracia (cf. MEGA² I.2:71 [ed. bras.: Ibidem, p. 85]). – A defesa teórica desse Estado abstrato é, na prática, a defesa do *ancien régime*. Ela exprime o lado conservador da filosofia de Hegel.

O lado revolucionário da filosofia hegeliana também resulta dessa separação. Apesar de Hegel, como bem salienta Marcos Müller, não superar o atomismo social – ao contrário, sua proposta representação política estamental e corporativa do poder legislativo “precipita, precisamente, a sociedade civil nesse atomismo” (Müller, 2018, p. 11) –, ele, ao opor “o universal em si e para si existente do Estado aos interesse particulares e à necessidade da sociedade civil”, acaba por expor, “por toda a parte, o conflito entre sociedade civil e Estado” (MEGA² I.2:78 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 89]). Por isso, Marx reconhece como “o mais profundo em Hegel” o fato dele perceber “a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma contradição” (MEGA² I.2:80 [ed. bras.: Ibidem, p. 93]), que corresponderia a uma cisão “[efetiva] no Estado moderno” (MEGA² I.2:78 [ed. bras.: Ibidem, p. 90]). – A expressão teórica de uma cisão efetiva do Estado moderno é, na prática, a ideia *avant la lettre* da necessidade de se superar a ordem vigente. Ela exprime o lado revolucionário da filosofia de Hegel.

Notemos, pois, que Marx já havia colocado a *moderna sociedade civil burguesa* no centro de suas pesquisas antes mesmo de suas investigações chegarem “à conclusão, segundo a qual as relações jurídicas, bem como as formas dos Estados, não devem ser compreendidas a partir de si mesmas, tampouco por meio do assim chamado desenvolvimento geral do espírito

humano, mas sim fundamentadas nas relações materiais da vida, as quais Hegel, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, resume em seu conjunto sob a alcunha de ‘sociedade civil’ e ao entendimento no qual a “anatomia da sociedade civil deve [...] ser procurada na economia política” (MEGA² II.2:100).

Na medida em que o Estado abstrato de Hegel expressa a incapacidade de sua filosofia do direito corresponder efetivamente à substância ética, Marx busca na sociedade civil, qual aparece estruturalmente em Hegel, o fundamento para concepção da *verdade social*, para a *democracia*. Nesse sentido, ainda que ele não opere à revelia de uma ideia geral de Estado – de fato, ele se mantém sob a tutela da estrutura geral do Estado hegeliano –, ele busca nas singularidades o fundamento deste, de modo a reestabelecer a unidade essencial do singular e do universal.

O próprio Marx verifica que o Estado abstrato expresso na *Filosofia do direito* de Hegel existe efetivamente e que é no interior da forma do Estado monárquico que opera “a luta entre monarquia e república” (MEGA² I.2:32 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 51]). A razão para que ele reproduza idealmente “o pior sincretismo” (MEGA² I.2:105 [ed. bras.: Ibidem, p. 112]) está no fato da realidade dos governos alemães que foram “levados a combinar as *deficiências civilizadas do mundo político moderno*, [...] com as *deficiências bárbaras do ancien régime*” (MEGA² I.2:173 [ed. bras.: Ibidem, p. 153]). Por outro lado, por esse pensamento reproduzir “o pior sincretismo”, ele guarda em si esses dois mundos: o mundo moderno se encontra essencialmente na *sociedade civil*, cuja existência política se dá no *poder legislativo*, já o *ancien régime* no *príncipe*, cuja existência política se dá no *poder governamental*. Portanto, já está posta dentro da *Filosofia do direito* de Hegel o germen de sua dissolução, posto que a sociedade civil nela não se encontra apenas como multidão, como *muitos Unos*, mas como um *singular*, como uma sociedade *política: a sociedade civil burguesa*. – A vitória do mundo moderno se dá necessariamente, pois, pelo reconhecimento da substancialidade de *todos os singulares*, “da tendência da sociedade civil a dar-se uma existência *política* ou a fazer da *existência política* a sua existência real” (MEGA² I.2:128 [ed. bras.: Ibidem, p. 133]).

Marx toma de Hegel a ideia segundo a qual a sociedade civil tem nela mesma seu momento político: o poder legislativo. Ele a afirma enquanto sujeito político efetivo e a contrapõe ao sujeito político de direito do Estado monárquico: o príncipe. A monarquia, tão logo a sociedade civil se impõe como força política autônoma, se dobra sob a vontade dos súditos e é superada pela república. Por isso, Marx pode afirmar triunfante que “o Estado existe *somente como Estado político*” e que “a totalidade do Estado político é o *poder legislativo*” (MEGA² I.2:128 [ed. bras.: Ibidem, p. 132]).

É por meio do poder legislativo de Hegel que Marx assimila o caráter iminentemente político da sociedade civil, logo de seus membros – que se impõe a *moderna sociedade civil burguesa*. Disso decorre que “todos os membros do Estado têm uma *relação* com o Estado como seu *assunto* [efetivo] [...] que eles são, cada um, um *membro* do Estado, uma *parte* dele, que ele os toma como *sua parte*”, portanto, que “eles não são *apenas* parte do Estado, mas [que] o Estado é *sua parte*” (Idem). Assim, Marx afirma peremptoriamente que os membros da sociedade civil, os indivíduos são constitutivos do Estado, que este só se apresenta enquanto tal como parte da *multidão*. Ora, na medida em que a multidão se impõe como parte do Estado, ela não mais se afirma como povo que, “tomado *sem* o monarca e *sem* a *articulação* do todo, conexa necessária e imediatamente com ele, é massa informe” (GW 14:263 [ed. bras.: Hegel, 2022, p. 600]), ao contrário, ela é em si mesma a conexão necessária e imediata constitutiva de si enquanto Estado, enquanto Estado burguês, ou, na visão de Marx naquele momento, enquanto república democrática.

Essa é a inteligência que alicerça a conclamação feita a Ruge na citada carta de setembro de 1843 para direcionar seus esforços para a disputa do Estado político:

A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional. O crítico pode, portanto, tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último. Agora, no que se refere à verdadeira vida, justamente o *Estado político*, em todas as suas formas *modernas*, inclusive onde ele ainda não está imbuído conscientemente das exigências socialistas, implica as exigências da razão. Mas ele não fica nisso. Ele presume em toda parte que a razão é realidade. Mas igualmente em toda parte, ele incorre na contradição entre sua destinação ideal e seus pressupostos reais.

Em vista disso, é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social. Assim como a *religião* é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma de Estado, *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais. (MEGA² III.1:55-56 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 71-72])

Não é necessário avançar aqui sobre os desdobramentos dos resultados momentâneos da crítica da *Filosofia do direito* de Hegel. É-nos suficiente reafirmar como Marx expõe as acomodações daquela filosofia e como, a partir da crítica, ele estabelece uma reestruturação completa da doutrina do direito, apontando, inclusive, para um novo paradigma prático-político. Contudo, não há na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em sua *Introdução*, nem mesmo no *Sobre a questão judaica* nenhuma crítica capaz de abalar os alicerces da filosofia

especulativa. A conclusão a ser retirada de todo esse hercúleo trabalho é que Hegel deve ser *reformado* e não *revolucionado*.

A crítica do Estado resulta numa reestruturação da conceituação da substância ética que preserva o princípio hegeliano da modernidade: a *liberdade subjetiva*, o “livre querer dos indivíduos” (GW 27:1233). Marx, nesse sentido, ao fazer do Estado resultado da sociedade civil, faz daquele resultado dos indivíduos, ainda que estes sejam em si a substancialidade ética. O problema hegeliano relativo aos “dois pontos de vista do ético” (GW 26:925) é, conseqüentemente, reposto, pois, neste momento em Marx, a unidade não possui nenhuma determinação para sua existência senão a constatação de sua existência nas singularidades que a constituem. A sociedade moderna republicana além Reno, a sociedade burguesa que serviria de fundamento empírico para seu proceder, é, entretanto, afirmada apenas em sua existência; não chega a ser posta em sua efetividade conceitual.

Por mais que Marx tenha explicitado os momentos desconfortáveis, as insuficiências da doutrina do direito de Hegel, ele não foi até então capaz de oferecer um ponto de vista que lhe fosse efetivamente superior. Isso só viria a ocorrer com seus estudos econômicos, à medida que ele supera efetivamente o problema da sociedade civil nos termos de Hegel, tão logo, por meio dela, ele chega à sociedade burguesa.

É nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que a sociedade burguesa aparecerá pela primeira vez enquanto tal, como forma social total, que tem em si os elementos de seu próprio ser. É aqui, portanto, que encerramos nossa jornada com Marx e passamos a nos ocupar com Engels. O nascituro do método de Marx coincide, exatamente pela natureza de seu pensamento especulativo, com a superação do pensamento hegeliano. Este, contudo, não é, como desde logo indicamos, o objeto desta tese. Ela se esgota no outro do método, em seu negativo; nesse sentido, toda a expressão positiva do método só poderá aparecer como reflexo, como afirmação abstrata contraposta ao seu não ser. Por isso, apesar de nos voltarmos a partir de agora para Engels, o leitor ainda irá se defrontar nos próximos capítulos ocasionalmente com teses fundamentais do método de Marx.

Por fim, é necessário reproduzir aqui a despercebida afirmação de Kittsteiner em seu clássico artigo “*Logisch*” und “*Historisch*”. *Über Differenzen des Marxschen und des Engelsschen Systems der Wissenschaft*: “Marx nunca foi um feuerbachiano puro” (Kittsteiner, 1977, p. 10). Feuerbach sequer chegou a ser uma espécie de “padrinho” (Reichelt, 2013, p. 408) que teve qualquer influência expressiva sobre Marx, tampouco foi “o verdadeiro triunfador (*Ueberwinder*) da velha filosofia” (MEGA² I.2:276 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 117]). Nem mesmo na obra tantas vezes firmada como produto direto da influência de Feuerbach, podemos

vê-lo servir como algo mais do que um mero *insight*, um mero impulso externo necessário à verdadeira crítica de Hegel.

SEÇÃO II. ENGELS: APROPRIAÇÃO DO MÉTODO

Dado que o socialismo científico nasce da parceria de Marx e Engels, é natural que se tome por princípio que ambos o tenham compreendido da mesma maneira. Isso, contudo, é um erro.

É sabido que os dois amigos sempre se posicionaram publicamente de modo uníssono e jamais registraram qualquer crítica reciprocamente. Eles publicaram uma brochura em parceria – *A sagrada família*; elaboraram conjuntamente um extenso material para publicação – *A ideologia alemã*; produziram ambos uma série de artigos como correspondentes do jornal *New York Tribune*, todos assinados por Marx (cf. MEGA² I.13:634); além da contribuição direta de Marx ao *Anti-Dühring* de Engels (cf. MEGA² I.27:831). Não obstante o inquestionável vínculo fraterno e ideológico, não devemos deduzir peremptoriamente que eles concebiam a nascente ciência da mesma forma.

A despeito de sua inteligência absolutamente excepcional, Engels se contentou com a impossibilidade de alcançar a genialidade do amigo e de bom grado decidiu-se pelo segundo violino. Ele jamais se viu à altura de Marx. Quando, em carta de 1884 a Johann Becker, Engels trouxe à memória o fim repentino da alegria de ter tido “um primeiro violino tão esplendido como o de Marx”, fim esse que o obrigou a “ter de assumir o lugar de Marx nas Coisas teóricas e de tocar o primeiro violino”, não se esquivou de confessar que a tarefa não poderia ser feita “sem maiores dificuldades” (MEW 36:218). Não se tratava apenas de Marx ocupar um lugar específico no concerto; ele era por direito o líder. Como o próprio Engels viria posteriormente afirmar:

Marx esteve acima, enxergou mais longe, visualizou o panorama mais ampla e mais rapidamente do que todos nós. [Marx foi um gênio; nós, quando muito, fomos talentos.]¹⁵⁰ (MEGA² I.30:148 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 68])

A inquestionável posição privilegiada de Marx poderia ser fruto da primeira lei da dialética, “a lei da conversão da quantidade em qualidade” (MEGA² I.26:355 [ed. bras.: Engels, 2020, p. 111]), caso essa fosse de fato uma lei. Caberia aos talentos se esforçarem para chegar ao mesmo lugar do gênio; com a sua morte, alcançá-lo seria questão de tempo e trabalho. Bastaria apenas não temer a fadiga de galgar as trilhas escarpadas da ciência para atingir seus

¹⁵⁰ O texto entre chaves foi adicionado por Engels em 1888 na segunda edição de seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (cf. MEGA² I.30:791).

cumes luminosos¹⁵¹. O próprio Engels, com seu acréscimo à passagem original, revela, porém, certa intuição acerca da natureza genuinamente distinta do pensamento de Marx: ele era um gênio.

Do ponto de vista dos talentos, o gênio parece estar sempre um passo a frente. Em se estando no mesmo plano que os talentos, seria natural, uma vez interrompido os trabalhos do gênio, que este fosse alcançado. Entretanto, os talentos sempre se veem na mesma situação de Aquiles, e nunca alcançam seu concorrente. A angústia se dá não por obra do observador externo que não tem à disposição o cálculo diferencial integral, mas do pensamento ordinário dos talentos – sempre propensos a cair nas agruras da má infinitude.

Por mais talentoso e brilhante que fosse Engels, seu pensar enquanto *entendimento* sempre se voltou para o fixo, finito, determinado (cf. GW 23:851-53 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 159-62]), para ele só valem como verdadeiro as determinações em sua separação e oposição (cf. GW 23:858 [ed. bras.: Ibidem, p. 168]). Tudo aquilo que não se lhe apresenta dessa maneira, lhe é estranho, opaco, místico. É, pois, da natureza de seu pensamento buscar ativamente fixar o mundo, ter “ante os olhos, fins determinados” que “persegue com firmeza” (GW 23:852 [ed. bras.: Ibidem, p. 160]). Por isso, Engels se viu em apuros quando esteve na obrigação de assumir o lugar de Marx.

Enquanto um segundo violino, Engels podia simplesmente dar apoio ao primeiro, seja reforçando a melodia principal, seja preenchendo o espectro harmônico da música, oferecendo à obra uma maior variedade de densidades e de texturas. Já quando se viu na obrigação de assumir o primeiro posto, não pôde mais usufruir da graça de poder acompanhar o líder de modo a oferecer-lhe uma elevada rítmica. Ele teve de interpretar ativamente a partitura, fazendo-a expressiva, dinâmica, viva.

Mas Marx não era apenas o spalla da orquestra, ele era seu maestro e compositor. Com sua morte, portanto, Engels não tinha mais a quem recorrer. O herdeiro natural do gigantesco legado de Marx foi obrigado a assumir não apenas a tarefa de decifrar as partituras manuscritas do amigo e de lhes conferir sentido, como também de reger toda a orquestra. O talento que

¹⁵¹ Fizemos aqui uma paródia à seguinte passagem do *Prefácio* da edição francesa de *O capital*: “Não existe uma estrada real para a ciência, e somente aqueles que não temem a fadiga de galgar suas trilhas escarpadas têm chance de atingir seus cumes luminosos” (MEGA² II.7:9 [ed. bras.: Marx, 2003, p. 93]). Interessa observar que Marx coloca explicitamente a necessidade do trabalho árduo para alcançar as verdades reveladas da ciência, contudo, notemos, esse trabalho apesar de *necessário não é suficiente*. Marx ressalva que só por meio desse esforço se “tem a chance”. Esse detalhe sutil nos interessa, pois aponta para um algo mais, o qual subjaz a toda esta tese.

anteriormente se encontrava embriagado pelo poder da melodia impressa pelo primeiro violino e que não precisava preocupar-se com suas dissonâncias, pois inaudíveis perante a potência do amigo ou assimiladas pela genialidade do concertino, encontrava-se sozinho à frente do palco. O ouvido absoluto de Engels, capaz de precisar cada nota e localizar seus intervalos, em vez de identificar notas individualmente, deveria se abandonar à melodia e realizar a sua progressão.

Ninguém tinha tanta consciência da enorme lacuna que se faria sentir com a morte do “maior pensador vivo” daquela época quanto Engels. O amigo fez justiça ao anunciar que se faria sentir a falta daquele “gigante” (Friedrich Engels, *O sepultamento de Karl Marx (1883)* – Albert, 2019, p. 21), mas seu compromisso com a emancipação humana não o deixou sucumbir ao profundo luto decorrente da perda de seu grande amigo. O espetáculo deveria continuar – seu alegre fim era inevitável. A assunção de Engels não foi sentida pelo público como algo muito distinto de uma quebra no andamento da sinfonia: como a *Eroica*, o *allegro con brio* legado por Marx passaria pelo *adagio assai* da *marcha fúnebre* para rapidamente emergir o *allegro vivace*, o qual resultaria inevitavelmente no *allegre molto* de um grandioso *Finale*. O segundo violino assumia como ninguém a liderança do movimento comunista mundial e fazia vivo o desejo revolucionário. Enchia os ouvidos do público, que, enebriado, não se apercebia da cacofonia produzida pelo artista, a qual apenas muitas décadas depois de sua morte iriam ser percebidas por alguns dos grandes mestres do marxismo.

Apenas décadas depois da morte de Engels, um autor marxista de relevo ousou apontar para problemas ligados a sua condução. Como nos lembra Michael Heinrich (2021, p. 11), Lukács, em uma nota de rodapé de seu clássico *História e consciência de classe* de 1923, expressou certo desconforto com o fato de Engels ter estendido o chamado “método dialético também para o conhecimento da natureza” (Lukács, 1922, p. 69). Contudo, o húngaro vai bastante além do exposto nessa nota. Em outro momento da obra, ele tensiona a *Abbildtheorie*, “a teoria do reflexo”, ou do espelhamento, engelsiana à luz do que ele chama de “dualidade insuperável – para a consciência reificada – de pensamento e ser, de consciência e realidade” (Ibidem, p. 395-96). Lukács antecipa assim – ainda que a partir de uma concepção de reificação que poderia ser superada pelo proletariado de modo a realizar a identidade de pensar e ser – que seria desenvolvida por uma série de outros autores.

Ao longo dos últimos 100 anos, dezenas de trabalhos procuraram distanciar Marx e Engels, chegando ao ponto de se afirmar que “o marxismo é, na maioria de seus aspectos, obra

de Engels e, por isso, é, na verdade, um engelsismo” (Elbe, 2012, p. 14)¹⁵² e que Engels é, junto de Lênin, o grande responsável pelo dogmatismo acrítico do marxismo (Backhaus, 1997, p. 138). – Vem-se sistematicamente vilipendiado Engels a fim de salvaguardar Marx dos infortúnios provenientes dos descabimentos produzidos pela inteligência dogmática que escureceu o céu da emancipação humana. Infelizmente, contudo, a pouca reação em defesa daquele que ofereceu a Marx a única cama harmônica capaz de fazer sua obra ser ouvida em todo o globo não vem fazendo muito mais do que repetir seus grandes feitos teóricos, humanos e políticos (cf. Krätke, 2020, p. 9-60; Kuczynski, 2020, p. 27-34) e do que justificar as escolhas de Engels para as demais edições e volumes de *O capital* (cf. Krätke, 2006).

Repetimos o que foi afirmado já na *Introdução* desta tese: à revelia do que, em geral, os críticos de Engels procuram fazer, a saber, demonstrar a inconsistência da interpretação engelsiana por meio de sua comparação com aquela que seria a verdadeira interpretação do método de Marx, buscamos demonstrar a insuficiência daquela sem correr o risco de se ver apelar à nossa própria interpretação do método. As críticas à interpretação engelsiana do método de Marx dispersas em diversos trabalhos redigidos principalmente na Alemanha nas décadas de 60 e 70 partiram sempre de uma certa chave de leitura de *O capital*. Os autores relacionados ao projeto, cujo maior expoente é Hans-Georg Backhaus da chamada *Rekonstruktion* do método de Marx, sempre partiram da divisão firmada por Marx no *Posfácio da segunda edição* de *O Capital* do “modo de exposição” e do “modo de investigação” (MEGA² II.6:709 [ed. bras.: Marx, 2013, p. 90]) e, a partir dela, à semelhança do que levou Marx a atacar a *Filosofia do direito de Hegel*, apontaram as fragilidades do argumento metodológico de Engels. – A crítica jamais suspeitou, porém, que a mesma razão que a levou a reconhecer os limites de Engels, o levou à sua compreensão do método, a saber, a oposição entre *ser* e *pensar*.

A divisão de modo de exposição e pesquisa que continua a tirar o sono de tantos marxistas é resultado direto da crítica de Marx a Hegel. Ao romper a identidade do Espírito

¹⁵² A essa posição aqui representada por Elbe, Kuczynski responde: “De fato, ao contrário de Marx, ele [Engels] escrevia com ‘leveza e brilho, clara e transparente, de modo que era sempre possível ver os relâmpagos sobre a correnteza de seu agitado discurso’ (Franz Mehring). Por essa razão, Engels foi inicialmente muito mais lido do que Marx e, conseqüentemente, seu impacto imediato sob o processo de conscientização dos partidos proletários e dos movimentos de esquerda foi muito maior. Há quem diga, por isso, que o que foi chamado de ‘marxismo’ durante mais de 100 anos, na verdade, deveria ser chamado de ‘engelsianismo’. Em retrospecto, isso faria do preposto o primeiro violino, mas obviamente um primeiro violino da orquestra errada, pois o ilustre Marx não seria um de seus membros, ele não mais faria parte de nenhum movimento político real, teria se tornado a encarnação do puro erudito. O objetivo ideológico de tais considerações é absolutamente claro: atacar Engels tendo em vista o movimento socialista-comunista.” (Kuczynski, 2020, p. 32).

interior e exterior, fundamento último do saber absoluto, ao subordinar o pensamento a outro de si e, simultaneamente, obrigar que o pensamento contenha essa subordinação em si, ainda que como seu intermitente pressuposto, Marx quebra com a possibilidade da ciência ser absolutamente verdadeira ao mesmo tempo que a afirma como necessariamente verdadeira. A discussão que pressupõe a cisão de modo de exposição e pesquisa ao invés de compreendê-los como momentos específicos de um único e mesmo ato do fazer científico, baseia-se na ideia de que há, de fato, uma forma de expor o saber científico (o modo de exposição) que se distingue da forma com que a realidade material, objeto desse saber, se constituiu historicamente; ao passo que, para nós, o modo de exposição é a expressão teórica da *negação efetiva da história* na medida em que a história deixa de ser produtora da realidade e passa a ser produto de uma certa forma da realidade, de um modo de produção. Daí o desdobrar da história em um duplo: de um lado, a história pressuposta, de outro, a história posta. No primeiro caso, rege a história em seu sentido ôntico, pura forma do ser que nega a possibilidade de uma racionalidade que lhe é imanente, portanto, trata-se da história casuística, acidental; no segundo, a história é resultado lógico, ela é mera expressão do conceito no tempo, mera efetivação do conceito, portanto, trata-se da história científica.

De modo a nos atermos ao objeto desta tese, deixemos de lado os desdobramentos conceituais próprios à nossa compreensão do verdadeiro método científico a fim de não repetirmos o erro comum aos marxistas. Nesta segunda seção procuraremos, assim, explicitar o modo do proceder raciocinante de Engels a fim de expor os limites de sua teorização do método de Marx. Para tanto exporemos certas características desse proceder que já apareciam em seus escritos de juventude, portanto, antes mesmo de seu famoso encontro com Marx, e que contrastam fortemente com o modo que este havia procedido durante o seu período de formação. A forma do proceder científico de Engels, veremos, permanece essencialmente a mesma ao longo de toda a sua vida, por essa razão será possível tratar no detalhe dos dois textos de sua extensa bibliografia onde ele apresenta diretamente o que seria o método científico que ele e Marx teriam desenvolvido: a *Rezension* de 1859 e o *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* de 1886. Ambos possuem uma importância destacada para formação da tradição marxista, principalmente daquela que dominou o debate europeu até a primeira metade do século XX.

Um terceiro texto de Engels, como lembra Elbe (2012, p. 14), é também considerado de suma importância para o estabelecimento do paradigma metodológico marxista: o *Prefácio* ao terceiro volume de *O capital*. Contudo, esse trabalho, diferentemente dos dois outros, trata do método apenas em sua forma aplicada à crítica da economia política. Apesar de reconhecermos

a relevância desse texto para os debates em torno das querelas de *O capital*, para nossas presentes reflexões, ele não possui nenhuma grande importância teórica. Os trabalhos maiores onde Engels trata também do método em sua forma geral – *Anti-Dühring* e *Dialética da natureza* – estarão sempre pressupostos nas análises dos outros dois textos.

Capítulo 3: “Uma completa concordância em todos os campos teóricos”

Em vários aspectos, seu encontro com Engels foi decisivo para o desenvolvimento de Marx. De início, ele aprendeu mais de Engels do que o contrário. Engels era o fornecedor, Marx o receptor. Marx foi amigo e homem o suficiente para reconhecer isso abertamente: “Você sabe que 1) tudo chega a mim com atraso e que 2) estou sempre seguindo seus passos” – ele escreveu a Engels ainda em 1864. (Krätke, 2020, p. 24-25)

Se é verdade que “Marx esteve acima, enxergou mais longe, visualizou o panorama mais ampla e mais rapidamente do que todos nós” (MEGA² I.30:148 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 68]), também é fato que Engels chegou antes de Marx a uma série de elementos fundamentais para o desenvolvimento da nascente ciência. Enquanto a formação aristocrática de Marx logrou-lhe uma capacidade profunda de lidar com a mais alta erudição europeia, a formação burguesa do amigo lhe proporcionou uma capacidade ímpar de lidar com a realidade do mundo que rapidamente passava a controlar todas as dimensões da vida humana.

Infelizmente, não conseguimos acompanhar o desenvolvimento intelectual de Engels da mesma forma que fizemos com Marx. Ao contrário deste último, a maioria dos manuscritos de Engels escritos até 1844 não resistiram ao teste do tempo. Existem apenas quatro excertos disponíveis, todos com valor limitado para uma análise aprofundada. Além disso, apesar do considerável volume de cartas escritas por Engels nesse período, estas estão concentradas entre 1838 e o primeiro semestre de 1841. Não se tem acesso a nenhuma carta redigida entre agosto de 1842 e outubro de 1844, exatamente durante o importante período em que Engels sai de Berlim e se estabelece em Manchester. Desse modo, nosso estudo se viu muitas vezes restringido à análise dos artigos publicados pelo jovem, o que impediu uma exposição mais precisa do modo como ele chegou aos princípios que regeram a sua prática teórica.

Por outro lado, nossas pesquisas mostram que o jovem Engels tomou de empréstimo uma série de elementos desenvolvidos por outros autores, os quais foram arranjados de diferentes maneiras em seus artigos. Esse modo de teorizar engelsiano abre campo para todo um esforço investigativo capaz de compensar em larga medida a falta de seus manuscritos de juventude. Esse esforço se concentraria, indicamos para futuras pesquisas, na comparação de suas publicações com os materiais que ele acessou até 1844, autores que passam por toda uma gama de teólogos pietistas, por calvinistas menos radicais etc. até literários, autores do movimento Jovem Alemanha e dos colaboradores dos principais jornais em circulação naquele período, como o *Hallische Jahrbücher*, o *Allgemeine Augsburger Zeitung*, *Deutsche*

Jahrbücher etc. – Esse necessário trabalho de investigação deverá ser desenvolvido em um momento futuro. Para esta tese basta estabelecer o perfil do proceder científico de Engels.

3.1 A infância em Wuppertal: pietismo e a miséria industrial

É absolutamente contrastante a formação dos amigos. Enquanto Marx cresceu na bucólica Trier discutindo Rousseau com seu ilustrado pai e seu nobre futuro sogro, Engels viveu sob a tirania de um progenitor que o punia por estar lendo um “livro sujo” qualquer, “um romance de cavalaria do século XIII” (Mayer, 1934, p. 9)¹⁵³.

A infância de Engels foi marcada pelo rígido ascetismo pietista que combinava uma “devoção intensa com senso de negócios e sucesso econômico” e que “era inimigo declarado de aspectos inteiros da vida moderna” (Weber, 2004, p. 38). O pietismo era “uma radicalização da ascese calvinista” (Ibidem, p. 117), uma religião que apregoava a “vida metodicamente cultivada e controlada” sempre voltada para o trabalho profissional, o qual “era o meio ascético *par excellence*”, pois seus devotos acreditavam “que era o próprio Deus que abençoava os seus com o sucesso no trabalho” (Ibidem, p. 120-21). – Ao mesmo tempo que a religião regulava todos os elementos da vida familiar de Engels, o fazia sempre voltada para seu sucesso econômico. As dimensões privadas e profissionais da vida se sobrepunham.

O calvinismo dominava todas as esferas da vida de Wuppertal, uma região que abarcava Barmen e Elberfeld. Como o próprio Engels faz testemunho, dentre as diversas esferas da vida, o pietismo, sua vertente mais radical, se incumbia especialmente das escolas. Em suas *Cartas de Wuppertal* escritas na primavera de 1839, ele relata que a devoção pietista “exerc[ia] seu poder principalmente sobre o sistema de ensino, em especial nas escolas de ensino fundamental” da região (MEGA² I.3:42 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 68]). Esse poder foi também exercido sob a escola que Engels estudou até seus 14 anos. A *Realschule* de Barmen era “totalmente dominada por um conselho curador limitado e avarento que geralmente eleg[ia] pietistas para os cargos de professor” e cujo “diretor, que não [era] estranho a essa corrente, exerc[ia] seu cargo de acordo com princípios rígidos” (Idem) da ética pietista. – Enquanto Marx desfrutava de uma vida em um ambiente familiar cultivado e em uma escola neo-humanista,

¹⁵³ A tradução brasileira da versão resumida do texto de Mayer suprimiu a informação de que se tratava de um romance de cavalaria (cf. Mayer, 2020, p. 29).

Engels estava submetido, em todas as dimensões de sua infância, à mais radical vertente calvinista: o pietismo.

Apenas em outubro de 1834 (Mayer, 2020, p. 296), quando o jovem vai para o ginásio de Elberfeld, ele pôde ter algum alento ao respirar em um ambiente que não fosse completamente dominado pela ascese que impregnava e deteriorava todo e qualquer aspecto da vida humana. O ginásio, que, segundo Engels, era um “dos melhores do Estado prussiano”, sofria pouco com o misticismo pietista, “porque os pregadores não se ocupa[vam] dele e os escolarcas não entend[iam] nada dos assuntos ginasiais” (MEGA² I.3:46 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 69]). Ali, Engels teve também contato com professores que o estimularam a desenvolver seu lado literário e historiográfico. Como resultado, escreveu no outono de 1836 uma narrativa, “aparentemente inacabada”, sobre “a luta de corsários gregos contra os governantes estrangeiros turcos” (MEGA² I.3:720). O mundo de Engels transpunha pela primeira vez as barreiras do calvinismo radical, contudo, seu período ginasial não foi suficiente para afastá-lo de Deus, como podemos verificar por meio do belo poema cheio de devoção escrito no início de 1837 por ocasião do falecimento de seu avô (cf. MEGA² I.3:21, 725).

Os primeiros passos da jornada do jovem Engels rumo ao ateísmo foram dados nos anos seguintes à sua saída prematura do ginásio. De acordo com Gustav Mayer (2020, p. 30), não se sabe ao certo a razão pela qual Engels foi retirado do ginásio um ano antes de seus exames finais e, conseqüentemente, foi frustrado o plano baseado na tradição de sua família, segundo o qual ele deveria estudar direito e ingressar no serviço público. Para o biógrafo, a tese mais consistente defende que isso ocorreu por vontade de seu pai, que “se opôs a que Friedrich frequentasse a universidade e ordenou que o filho ingressasse no comércio, embora este não sentisse inclinação a isso” (Idem). De todo modo, o jovem Engels foi obrigado a abandonar os estudos e, junto deles, o sonho de se dedicar à poesia. Entre o período que deixou o ginásio e meados de 1838, “F. Engels trabalhou no escritório do pai, quando, aparentemente, não demonstrou grande zelo em sua atividade” (Ibidem, p. 296).

Após esse período de trabalho junto ao pai, o jovem o acompanhou em uma viagem de negócios pela Inglaterra, passou alguns dias com ele na Holanda e, por fim, se estabeleceu em outubro de 1838 em Bremen, Alemanha (Mayer, 2020, p. 296). Ali começou a trabalhar no escritório de negócios de exportação de Heinrich Leopold, cônsul saxão na cidade (Ibidem, p. 296). De acordo com o que podemos inferir de suas cartas à irmã, Marie Engels, e aos amigos, os irmãos Willhelm e Friedrich Graeber, Engels levava uma vida pouco estimulante, seu trabalho se baseava em realizar burocracias de escritório (MEGA² III.1:77) e, além disso, se via sem “bons companheiros de gole” e sem “um amor” (MEGA² III.1:163). A cidade de Bremen

também não lhe oferecia um ambiente que despertasse suas potências espirituais. A cidade tinha “a mesma reputação e muitas semelhanças” com “Barmen e Elberfeld”, as quais, “não injustamente”, foram “detratadas por serem obscuras e místicas” (MEGA² III.1:102 – carta a Friedrich Graeber de 19 de fevereiro de 1839). – A falta de estímulos profissionais e sociais foi, contudo, compensada por uma intensa dedicação à filosofia e à teologia crítica, em especial à crítica ao pietismo.

Não é possível precisar quando Engels passa a se dedicar a tais estudos e a questionar a dogmática pietista, ou mesmo se é verdade, como ele afirma em carta ao amigo de ginásio Friedrich Graeber de 8-9 de abril de 1839, que ele “nunca” foi “um pietista”¹⁵⁴ (MEGA² III.1:111). Certo é que aquele mês de abril foi decisivo em sua jornada rumo ao ateísmo. Nessa mesma carta do início do mês, ele confessa ao amigo que já há muito não era mais um “místico” e que, naquele preciso momento, se reconhecia fazendo graça com a corrente teológica sobrenaturalista, como um “supernaturalista bem mais liberal do que os outros” (Idem). Ao mesmo tempo que Engels afirmava sua filiação naquele momento, já indicava que “tudo ainda estava por ser decidido”, que a bem da verdade ele não sabia “por quanto tempo continuaria” sendo um sobrenaturalista, pois, por mais que desejasse isso, previa que em breve iria se “inclinar em maior ou menor grau para o racionalismo” (Idem).

Em carta posterior endereçada a Friedrich, entre os dias 24 de abril e 1º de maio daquele mesmo 1839, Engels revela ao amigo a razão que o levou a esse momento de profunda transformação. Pouco após completar 18 anos conheceu “Strauss, os [teólogos] racionalistas¹⁵⁵ e a *Kirchenzeitung*¹⁵⁶” e se viu obrigado a lê-los (MEGA² III.1:114). O jovem passava a “se ocupar muito com a filosofia e a teologia crítica” e “a duvidar da sua crença oriunda de Wuppertal” (Idem). Segundo o próprio, ele continuava “a ser um sobrenaturalista tão bom quanto antes, apesar de ter rejeitado a ortodoxia”, contudo, é visível sua aproximação, naquele momento, do racionalismo teológico.

Na época em que Strauss publicou o seu *Das Leben Jesu* [*A vida de Jesus*], o debate religioso alemão se dividia em dois grandes partidos: o sobrenaturalista e o racionalista. Esta

¹⁵⁴ Em carta a Wilhelm Graeber de 8 de outubro de 1839, ao desafiar o amigo, Engels acaba por sugerir que já foi sim um pietista: “Caso você possa refutar Strauss, *eh bien* [pois bem], me tornarei novamente um pietista” (MEGA² III.1:160).

¹⁵⁵ Tendo em vista demarcar que se trata de uma crítica racionalista que se mantém no campo do debate teológico, optamos por explicitar essa qualidade diretamente no texto a fim de facilitar o entendimento do leitor.

¹⁵⁶ *Evangelische Kirchen-Zeitung*, jornal teológico fundado por Wilhelm Hengstenberg e que tinha, segundo Engels, grande influência sobre a comunidade pietista (MEGA² III.1:149).

última foi uma corrente da teologia protestante que se desenvolveu durante o Iluminismo do século XVIII e esteve intimamente ligada à crítica histórica da Bíblia. Sob inspiração da filosofia kantiana, ela reduziu os dogmas religiosos a princípios da filosofia moral, centrando-se nos aspectos éticos da religião. Esta corrente considerava a mente humana – e não, como sua antípoda, o sobrenaturalismo, a revelação sobrenatural – como a medida da religião e do comportamento religioso; ela buscava uma interpretação racional dos dogmas da igreja e uma explicação natural, ou psicológica, ou pragmática da Bíblia (cf. MEGA² I.3:742). – Portanto, ainda que o jovem se entendesse como alguém que havia rejeitado a ortodoxia, ele ainda estava limitado pelo pensamento religioso. “Um tipo liberal de sobrenaturalismo” ao qual ele ficou “muito tempo preso”, por ter, segundo ele, “crescido nos extremos da ortodoxia e do pietismo” (MEGA² III.1:154 – carta a Willhelm Graeber de 30 de julho de 1839).

A revelação feita ao amigo Friedrich coincide com o período em que foram escritas as já mencionadas *Cartas de Wuppertal*. Entre março e abril de 1839, uma série de artigos sobre a realidade da região onde Engels cresceu foram publicadas no jornal liberal *Telegraph für Deutschland*. As *Cartas*, que inauguram o trabalho jornalístico do jovem autor, trazem desde logo o caráter ácido de sua crítica e sua capacidade ímpar de colocar luz sobre os pontos críticos da vida humana; além disso, lançam o jovem solitário no debate religioso alemão (cf. Cotrim, 2020, p. 48-49).

As *Cartas* são uma demonstração direta da preocupação de Engels de retirar a realidade que o envolve de um lusco-fusco inebriante. Sua habilidade de relacionar os fatos uns com os outros, conjugado a uma sensibilidade ímpar para a questão social, para a realidade das pessoas, das mais pobres às mais ricas, já se apresenta desde suas primeiras publicações. As *Cartas* inauguram um modo poderoso, pois crítico, sóbrio e direto, de Engels apresentar a realidade, modo esse que iria se fazer presente ao longo de toda a sua vida. – Sob o pseudônimo de Friedrich Oswald, Engels exprime de imediato a natureza de seu pensamento, o modo como operava e continuaria operando. Por essa razão, devemos fazer quórum ao afirmado por Felipe Cotrim em sua dissertação recentemente defendida *Jovem Engels: evolução filosófica e crítica da economia política (1838-1844)*:

As “Cartas” consistem na primeira análise abrangente feita por Engels sobre as relações sociais de trabalho em Wuppertal. Em sua exposição panorâmica de sua cidade natal, Engels demonstrou considerável capacidade de observação e compreensão de seu objeto de investigação: a sociedade do vale do Wupper em suas múltiplas determinações cultura, educação, literatura, natureza, religião, trabalho etc. Essa habilidade desenvolver-se-á em níveis cada vez mais complexos ao longo de sua formação filosófica e política. Partindo de uma visão retrospectiva da formação teórica de Engels,

consideramos, portanto, as “Cartas” como um exercício preparatório para futuros textos de maior fôlego, por exemplo, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. (Cotrim, 2020, p. 49)

Não obstante, ao obrigatório reconhecimento que lhe deve ser conferido, devemos, contudo, observar que a sua consequente análise da realidade não se baseou em nenhuma reflexão filosófica mais acurada. Não há nenhum registro que indique que Engels possuía a essa altura qualquer conhecimento mais profundo sobre qualquer debate relacionado ao fazer científico. Também não há nenhum indício que o jovem tenha tido contato com a filosofia da história ou qualquer tradição que se dedicasse a analisar o fato social. Ao contrário, como vimos, Engels ainda era dominado pelo deísmo.

Como na citada carta de abril afirma, Engels havia recém começado a ter contato com o debate filosófico de seu tempo. Por meio de David Strauss tomava conhecimento da crítica teológica-racionalista ao pietismo e dava apenas os primeiros passos em direção ao ateísmo. As argutas críticas materializadas nas *Cartas de Wuppertal* se baseavam muito mais em sua capacidade de reconhecer as contradições da vida pietista de Barmen e Elberfeld do que de reflexões profundas derivadas das querelas próprias ao debate filosófico-religioso, ou próprias a um pensamento que “caminhava em direção a um racionalismo [teológico]”, mas que ainda se reconhecia enquanto “sobrenaturalista honesto e bem mais liberal” do que outros de seu tempo (MEGA² III.1:111). – O jovem rebelde, que virava as costas para sua cidade natal, ia além do debate corrente na medida em que, sem os entraves das escolas em disputa, inovava ao integrar de modo único a questão religiosa à realidade social.

As *Cartas* são, por isso, marcadas por um testemunho vivo do autor. A mesma religião que regulava a vida de Engels, dominava as indústrias têxteis cujo destino esteve por um século ligado a Elberfeld e Barmen (König; Kisch, 1962, p. 74). As cidades do vale do rio Wupper viveram o ápice de seu processo de industrialização a partir de 1830 (Idem), exatamente no período que em Engels começava a ganhar consciência da tragédia que acometia os trabalhadores submetidos às maiores violências da revolução industrial. Desde a infância, Engels teve contato com a realidade que dominava os lares dos mais atroz donos de fábricas, cujas “consciências flexíveis” sabiam que “fazer uma criança degradar-se em maior ou menor grau não leva nenhuma alma pietista para o inferno, especialmente se ela for duas vezes à igreja todos os domingos” (MEGA² I.3:35 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 60]). O jovem tinha conhecimento de causa, filho de um bem-sucedido industrial pietista, sabia muito bem como a devoção intensa se entrelaçava ao sucesso econômico: “entre os donos de fábrica, os pietistas são os que dão aos seus trabalhadores o pior tratamento, reduzindo-lhe o salário de todas as

maneiras possíveis” (Idem). O que vivia em casa e na escola estava profundamente conectado com o que via nas ruas de Barmen e Elberfeld, como certa feita muito bem descreveu Gustav Mayer se utilizando dos registros encontrados na referida publicação de 1839:

todos os dias, o menino ia à escola passando por fábricas onde trabalhadores em salas de teto baixo ‘respiravam mais fumaça e poeira do que oxigênio’, onde crianças eram aprisionadas a partir dos seis anos de idade para serem ‘vítimas da exploração capitalista’; passando pelas casas de artesãos domésticos, curvados da manhã até a noite sobre os teares, as costas assando diante do forno quente; passando pelos ‘carreadores’, a escória do proletariado, miseráveis sem teto, cagados e arruinados por destilados baratos, dormindo em estábulos vazios ou sobre montes de esterco. (Mayer, 2020, p. 29)¹⁵⁷

As *Cartas* sobrepõem a questão religiosa e social de modo que o jovem pôde condenar “a conformação resignada e obediente da miséria social dos trabalhadores fabris ensinada pelo pietismo de Wuppertal” e fazer “do pietismo o grande responsável pela miséria” desses trabalhadores (MEGA² I.3:19*). Sua aversão instintiva ao pietismo decorrente de uma profunda sensibilidade social que o perseguiu por toda a vida parece ter recebido seus primeiros suportes teóricos apenas quando estabeleceu contato com Strauss e com os teólogos racionalistas.

A jornada de Engels ao ateísmo e à crítica social foi solitária. Seu amigo e principal interlocutor à época, Friedrich Graeber, só foi informado sobre a autoria das *Cartas* depois delas serem publicadas (cf. MEGA² III.1:115). As críticas levantadas ali não foram recebidas com maior entusiasmo pelos irmãos Graeber; ao contrário, as cartas redigidas entre 1839 e 1841 endereçadas a eles¹⁵⁸ são marcadas por uma série de considerações críticas ao calvinismo de Wuppertal, ao qual se mantinham fiéis. Engels, contudo, não expressava prazer ao tecer suas críticas. O jovem experienciava com pesar cada etapa de sua jornada. Ele não apenas sentia uma profunda dor pelas perdas pessoais causadas por seu afastamento dos dogmas dos seus amigos e familiares, mas também pela dor da falta do próprio dogma, da referência que acalenta os corações dos homens de caráter. Essa dor é confessa, ainda em julho de 1839; escreve Engels ao amigo Friedrich:

Procuro a verdade, onde só posso esperar encontrar sua sombra; ainda assim, não posso reconhecer a vossa verdade como a eterna. Permanece o escrito: buscai, e encontrareis. Quem entre vós oferece uma pedra quando vosso filho

¹⁵⁷ Cf. Engels, 1839, p. 60.

¹⁵⁸ Cotrim (2020, p. 54-57) oferece um excelente resumo desses embates.

clama por pão? Quanto mais [pedir, mais dará] vosso pai no céu¹⁵⁹? Lágrimas me vêm aos olhos enquanto escrevo isto. Estou profundamente comovido. Contudo, eu sinto, eu não me perderei, chegarei até Deus, a quem todo o meu coração anseia. E isso também é um testemunho do Espírito Santo, nele vivo e nele morro, mesmo que se afirme na Bíblia dez mil vezes o contrário. (MEGA² III.1:149)

— — —

Antes de caminharmos em direção à aproximação de Engels à filosofia hegeliana, faz-se necessário sublinhar a distância de sua formação quando comparada à de Marx. Enquanto este respirava o ar da cidade bucólica e burocrática estratégico-militar de Trier, imerso no estímulo contínuo do pensamento iluminista e liberal, Engels se deparava com imagens de hordas de trabalhadores miseráveis bêbados cantando pelas ruas de Barmen e Elberfeld¹⁶⁰, ao mesmo tempo que enfrentava diversas privações provenientes de uma rígida educação religiosa. Marx, como vimos, cresceu livre do dogmatismo religioso, seu desenvolvimento intelectual se deu à revelia de qualquer sentimento de devoção; ao contrário, ele sempre foi estimulado a se haver com a mais alta filosofia. Sua chegada ao ateísmo foi, por isso, natural e sem maiores dramas. Com pouco mais de 17 anos já havia se livrado do deísmo e se voltado para a filosofia do direito kantiana e posteriormente para a filosofia hegeliana, em especial a sua *Lógica*. Engels, por sua vez, percorreu um longo e penoso caminho até o ateísmo¹⁶¹. Retirado do ginásio um ano antes dos exames finais, foi impossibilitado de ingressar na universidade, logo, de ter acesso ao conhecimento formal. O jovem, em seu isolamento imposto por seu pai pietista,

¹⁵⁹ [*“Wie viel mehr Euer Vater im Himmel?”*]. Engels pergunta em alusão a Matheus 7,11 da Bíblia de Elberfeld: “Se vós, que sois maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, muito mais bens dará o vosso Pai, que está nos céus, àqueles que Lhe pedirem!” [*“Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, wie viel mehr wird euer Vater, der in den Himmeln ist, Gutes geben denen, die ihn bitten!”*]] (Elberfelder Bibel, Matthäus 7,11).

¹⁶⁰ As imagens dessa realidade perseguiram Engels por toda sua vida, como faz prova seu artigo de 1876 ao jornal *Der Volksstaat* onde se lê: “Me recordo muito bem como nos anos finais da década de 20 a euforia pelos destilados baratos se apoderou subitamente da zona industrial do Niederrhein e do Märkischer Kreis. Sobretudo no Bergischen e, especialmente, em Elberfeld-Barmen, as massas da população trabalhadora sucumbiram à bebida. Hordas de homens de braços dados ocupavam as ruas de lado a lado, a partir das 9 da noite, ‘homens bêbados’ cambaleavam de bar em bar, acompanhados de uma desarmônica algazarra, até finalmente chegarem em casa” (MEGA² I.25:35).

¹⁶¹ Fazemos coro com o que foi expresso pelos editores da MEGA²: “Um aspecto importante do desenvolvimento ideológico do jovem Engels foi a superação das crenças religiosas que lhe foram inculcadas desde a infância. Seu caminho até o ateísmo não foi fácil. As primeiras dúvidas religiosas que Engels confessou aos amigos foram se intensificando à medida que crescia sua aversão à ortodoxia religiosa, ao pietismo reinante em sua cidade natal, em Wuppertal, e no qual via a encarnação da reação política e do obscurantismo” (MEGA² III.1:21*).

voltou-se autonomamente para o debate filosófico-religioso em sua busca daquilo pelo que diariamente ele rezava: “pela verdade” (MEGA² III.1:149).

3.2 Do pietismo ao ateísmo: a história de um jovem hegeliano

3.2.1 Bremen

Sim, Guillermo, *jacta est alea* [a sorte foi lançada], eu sou um Straussiano, eu, um poeta miserável, me escondo sob as asas do gênio David Friedrich Strauss. Escute o que digo, que sujeito é ele! Lá estavam os quatro evangelhos em cores e desordem como o caos. A mística se prostra diante deles e os venera. Eis que entra em cena David Strauss e como um jovem Deus leva o caos à luz do dia e – *adios fê* [adeus a fé]! O caos tem tantos furos quanto uma esponja. Aqui e ali, Strauss vê em excesso mitos em coisas insignificantes; de resto ele é absolutamente genial. (MEGA² III.1:160 – carta a Willhelm Graeber de 8 de outubro de 1839)

Após um breve intercurso racionalista, o jovem Engels anunciava com visível satisfação ao amigo Willhelm Graeber que havia finalmente se tornado um straussiano. Aquele Strauss que meses antes lhe abria as portas da filosofia e da teologia crítica se tornava sua grande referência. Engels, que se via enquanto “um poeta” – *vis-à-vis* a série de ensaios que havia publicado no *Telegraph für Deutschland* – levantava a bandeira jovem hegeliana e iniciava sua jornada no interior dessa corrente de pensamento que se ocupava principalmente com a crítica da religião. Mais uma vez, Engels nomeava seu partido. Aquele que havia rompido com a ortodoxia para se tornar um sobrenaturalista liberal e que, após romper com esta doutrina, se afirmava um racionalista, agora se entendia enquanto straussiano. Depois de sua breve fase straussiana seria ainda um panteísta hegeliano, e, por fim, um jovem hegeliano ateu¹⁶².

A rápida passagem de Engels de um para outro partido não foi acompanhada por um profundo e dedicado estudo de cada uma das doutrinas. Ainda que ele, como demonstram as publicações, cartas e manuscritos do período que sobreviveram ao tempo, tenha se ocupado com uma série de autores relacionados ao debate filosófico-religioso, incluindo opositores da

¹⁶² Os editores da MEGA² também destacam as diversas experimentações realizadas por Engels durante esse período: “A crescente convicção de Engels sobre a incompatibilidade entre ciência e religião foi consolidada sob a influência da crítica à ortodoxia cristã feita pelo jovem hegeliano David Friedrich Strauss. Entre 1839 e 1841, Engels vai de uma tentativa de interpretação racionalista da religião, passa pela crítica à ortodoxia religiosa e pela dúvida sobre a correção da religião como um todo, e que, por fim, culmina na emergência de pontos de vista ateístas” (MEGA² III.1:21*).

filosofia hegeliana como Heinrich Leo¹⁶³ (1799-1878), seus estudos voltados diretamente para o legado hegeliano se restringiram até o início de 1841 aos trabalhos de Strauss¹⁶⁴ e à *Filosofia da história* de Hegel. Engels, ainda em 1839, tinha conhecimento do impresso jovem hegeliano liderado por Arnold Rüge e Theodor Echtermeyer – *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* – como demonstra carta redigida a Willhelm entre 13 e 20 de novembro daquele ano (cf. MEGA² III.1:176). Embora o jovem reconhecesse provavelmente o caráter político-filosófico do periódico, podemos deduzir a partir de três cartas redigidas em 1840 que seu interesse principal estava circunscrito ao debate literário também presente nos artigos do folhetim (cf. MEGA² I.3:83, 118, 134).

Essa falta de profundidade se torna ainda mais clara quando nos voltamos para sua passagem para o “panteísmo hegeliano”. Já no mês seguinte à redação da passagem acima citada, em outra carta também dirigida a Willhelm, Engels afirma que estaria “a ponto de se tornar um hegeliano”. A razão dessa possível nova inflexão: “sua (de Hegel) *Filosofia da história* foi escrita como se direcionada a minha alma” (MEGA² III.1:175). Engels, como revela em carta a Friedrich Graeber escrita entre 9 de dezembro de 1839 e 5 de fevereiro de 1840, só passa a seguir “o rigoroso caminho rumo ao hegelianismo” “graças a Strauss” (MEGA² III.1:178). Motivado principalmente por sua procura pela verdade, por sua vontade de chegar a Deus, ele passa a “incorporar coisas importantes” do “sistema colossal” de Hegel, chegando a

¹⁶³ Heinrich Leo (1799-1878), historiador e jornalista alemão, foi um ideólogo conservador do sistema feudal e, desde que se tornou professor em Halle em 1828, um opositor dos jovens hegelianos (cf. MEGA² I.3:1336). Sobre a crítica de Engels à interpretação da filosofia hegeliana, ver MEGA² III.1:139-40. Em *Schelling e a revelação*, Engels comenta o seguinte a respeito da participação de Leo no debate filosófico-religioso: “Foi quando Leo entrou em cena com o seu escrito *Die Hegelingen*, com o qual prestou um enorme serviço aos seus adversários; essa ação só beneficiou essa corrente, aliás, como tudo que foi projetado para provocar seu desaparecimento, mostrando-lhe da maneira mais clara possível que é ela que anda de mãos dadas com o espírito do mundo. Leo proporcionou aos ‘hegelinhos’ clareza a respeito de si mesmos, voltou a despertar neles a coragem altiva que acompanha a verdade até as últimas conclusões e as anuncia de modo franco e compreensível, não importando o que resultará disso. É puro divertimento ler agora as pregações escritas naquele tempo contra Leo, como os pobres ‘hegelinhos’ se debatiam, ressaltando-se das conclusões de Leo por todo tipo de cláusulas. Agora nem sequer lhes ocorre negar as acusações de Leo; a tal ponto cresceu sua impertinência nos últimos três anos.” (MEGA² I.3:272 [ed. bras.: Engels, 1842, p. 88])

¹⁶⁴ São três as publicações de Strauss: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Bd. 1.2. Tübingen 1835-1836, Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik. Leipzig 1839* e *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Bd. 1.2. Tübingen, Stuttgart 1840-1841.*

tomar como dele “a ideia hegeliana de Deus”, o que, segundo Engels, o levaria a se “juntar às fileiras dos ‘panteístas modernos’” (MEGA² III.1:178).

Em poucos meses, Engels abandona o sobrenaturalismo liberal e abraça “a ideia hegeliana de Deus”. Essa “ideia”, no entanto, não deve ser necessariamente tomada como adequada à doutrina do filósofo. É notório que o jovem, na medida em que reduz a concepção hegeliana de Deus a um tipo de “panteísmo moderno” (MEGA² III.1:178), reproduz irrefletidamente a interpretação de certa corrente teórica. Sem mostrar nenhum tipo de constrangimento, Engels adota uma leitura da obra de Hegel favorável à sua mais recente posição teológica. Isso sugere que, uma vez que o autor sempre demonstrou uma honestidade intelectual inquebrantável, ele pode não ter tido conhecimento dos comentários de Hegel às acusações de panteísmo dirigidas a Espinosa (cf. GW:923-24 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 280-82]) e do fato do filósofo sempre se afirmar como um fiel Luterano¹⁶⁵.

Ademais, a maneira como Engels descreve sua relação com a obra de Hegel deve ser vista como um sintoma de seu proceder científico. Quando o jovem afirma, referindo-se à filosofia hegeliana, que deve “incorporar coisas importantes desse sistema colossal”, ele expressa inconscientemente sua abordagem em relação a essa filosofia. Não se tratava de reconhecer, à semelhança de Marx, o “sistema colossal” de Hegel como *o sistema*, como *o*

¹⁶⁵ Norbert Waszek, em seu recente artigo *Heine, Hegel und die „Junghegelianer“*, acaba por destacar em nota de rodapé como o debate em torno da religiosidade de Hegel, logo, de sua concepção de Deus, só deve ser tomado com muita cautela: “As seguintes palavras de Hegel frequentemente citadas como evidência [de sua fidelidade luterana] são um bom exemplo do Hegel ‘exotérico’: ‘Sou luterano e, por meio da filosofia, também me fixo completamente ao luteranismo [...]’ (Briefe von und an Hegel [Hegel, Briefe], 4 em 5 volumes, Vol. III: 1823-1831, ed. por Johannes Hoffmeister, Hamburgo: Meiner [1954], 3ª edição, 1969, p. 61). Além do fato da interpretação de Hegel do luteranismo não ser incontestável, a leitura exotérica deve ser relativizada graças aos fatos seguintes. A citação não faz parte dos *Hegels Schriften*, mas de uma carta (de 3 de julho de 1826). O destinatário da carta não era um confidente, mas membro de uma corrente teológica conservadora, August Tholuck (1799-1877), que havia acusado anonimamente Hegel de ‘panteísmo’. A declaração de Hegel na carta talvez tenha sido uma tentativa de se proteger de tais ataques; de todo modo, elas devem ser lidas com cautela” (Waszek, 2023, p. 353). No sentido de sublinhar as dificuldades ligadas à qualificação da filosofia hegeliana de panteísta, temos o trabalho de Tobie Goedewaagen, *Hegel und der Pantheismus*, onde ele questiona nesse contexto: “Estamos lidando aqui com um momento essencial e duradouro do pensamento de Hegel? Estão certos os historiadores da filosofia e da religião que, como Schelling em suas *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, destacam a tendência panteísta no pensamento de Hegel ou mesmo qualificam sua doutrina como ‘panteísmo imanente’ (R. Falckenberg), como ‘panteísmo idealista’ (Eisler) e (para evitar o termo incômodo) como ‘pandivinismo’ [*Pandivinismus*] (Peperzak)? Está-se realmente discutindo se se trata de um ‘certo panteísmo’ (Vancourt) ou de um ‘panteísmo genuíno’ (J. Klein)? Ou o panteísmo de Hegel é apenas um fenômeno passageiro? Poderia o seu ‘panteísmo místico’ ser atribuído a um entusiasmo juvenil ou mesmo a um experimento de pensamento de uma lógica posterior?” (Goedewaagen, 1971, p. 172-73).

sistema que resulta do fazer da filosofia que na medida em que passa a reunir em si os “momentos isolados” das filosofias predecessoras passa a se apresentar “como a filosofia”, razão pela qual o sistema, “a ciência” de Hegel “é absoluta” (MEGA² II.1:293 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 124]); em uma frase: não se tratava de reconhecer a filosofia de Hegel como “a última palavra de toda a filosofia” (MEW 29:561 – Marx em carta a Ferdinand Lassalle de 31 de março de 1858). Engels, diferentemente, não entende ser necessário “abandonar-se” à filosofia hegeliana, “nela demorar-se e esquecer a si mesm[a]” (GW 9:11 [ed. bras.: Hegel, 2008, p. 27]) a fim de apreendê-la também em suas acomodações, inversões e contradições para, finalmente, realizar uma crítica capaz de ser, ao mesmo tempo, “um progresso da ciência” (MEGA² I.1:67 [ed. bras.: Marx, 2018, p. 57]). Ele simplesmente nega de antemão a unidade sistêmica do pensamento de Hegel, justamente porque seu proceder científico considera possível apropriar de elementos isolados desse sistema. Disso decorre que o único sujeito que aparece nesse processo é Engels, uma vez que a obra de Hegel serve passivamente aos seus interesses. – Engels, em sua busca ativa pelo conhecimento, vai à obra de Hegel e lhe toma de empréstimo as “ideias” que entende serem úteis para o seu próprio desenvolvimento intelectual.

Devemos sublinhar, entretanto, que o comportamento de Engels não decorre de qualquer desagravo a Hegel. Ele assim agia, pura e simplesmente, por ser essa a natureza de seu pensamento, natureza essa que, exatamente por sê-la, esteve presente ao longo de toda a sua vida.

A exemplo do que fez com “a ideia hegeliana de Deus”, Engels também assimilou de Hegel e do movimento literário Jovem Alemanha elementos de suas filosofias da história. Como bem salienta Ileana Bauer e Anita Liepert, até seu artigo *Moderne Polemik [Polêmica moderna]* em abril/maio de 1840, Engels “não via fronteiras rígidas entre os dois movimentos [o Jovem Alemanha e o jovem hegeliano], ele os entendia como fenômenos interligados” (Bauer; Liepert, 1987, p. 1008), por essa razão ele pôde sem maiores dificuldades por lado a lado esses dois movimentos, ou mesmo, tomar a interpretação de um integrante da Jovem Alemanha sobre a filosofia da história de Hegel como verdadeira.

Durante o período em que Engels colaborava com o *Telegraph für Deutschland*, o periódico contou com a participação de um importante expoente do movimento literário Jovem Alemanha¹⁶⁶: Karl Gutzkow (1811-1878). Ele era jornalista, escritor, crítico literário e tinha

¹⁶⁶ Escapa aos objetivos deste trabalho investigar exaustivamente a influência que o movimento literário Jovem Alemanha exerceu sobre a concepção do jovem Engels da história. Não obstante, ressaltamos a necessidade de pesquisas sobre o tema, uma vez que ele deverá contribuir para uma

uma “grande consideração por Hegel” (MEGA² I.3:800). Apesar disso, redigiu em 1836 uma obra intitulada *Zur Philosophie der Geschichte* [*Para a filosofia da história*], a qual, segundo ele, foi um livro “escrito especialmente para ser contrário à filosofia de Hegel” (Gutzkow, 1836, p. 23-24), mais especificamente “contrário à construção da história de Hegel”, na qual “o desenvolvimento histórico” seria uma derivação “da ‘ideia lógica’” (MEGA² I.3:800). Gutzkow partilhava com o movimento Jovem Alemanha uma “*posição* orientada para a história recente, especificamente, para a história posterior a 1789, e o entendimento de que a historiografia deveria estar em debate com as questões políticas da ordem do dia” (Bauer; Liepert, 1987, p. 1007) – nas palavras de Gutzkow: “A história serve para aguçar o olhar; é a preparação para o debate político” (Gutzkow, 1836, p. 20). Essa compreensão acerca da função da história foi adotada por Engels, que, tal qual Gutzkow, tomava as experiências históricas francesas e inglesas como fundamentais para a sua própria concepção política (cf. Bauer; Liepert, 1987, p. 1007).

Engels, no entanto, rejeitou a concepção geral de história de Gutzkow. Durante o período em que se dedicava ao estudo da *Filosofia da história* de Hegel e afirmava estar “a ponto de se tornar um hegeliano” (MEGA² III.1:175), naquele inverno de 1839/40, o jovem apresentou no pouco conhecido *Retrograde Zeichen der Zeit* [*Sinais retrógrados do tempo*] um pequeno esboço daquela que seria naquele momento a sua concepção da *forma da história*. O artigo se levantava contra a ideia desenvolvida por Gutzkow em seu *Zur Philosophie der Geschichte* segundo a qual “a história é uma regeneração eterna”, cujos “fenômenos são elásticos: contraem e se expandem novamente”, de modo que “uma época é restaurada por meio de outra” (Gutzkow, 1836, p. 72). Essa ideia de *regeneração eterna* da história sustenta sua noção de que “a forma da história não é uma ascensão e queda, nem o círculo concêntrico ou a espiral, mas o paralelismo épico, ora convergente, ora divergente” (Gutzkow, 1836, p. 53). Gutzkow afirmava assim sua noção de *paralelismo épico* em contraposição àquela que seria a forma hegeliana da história, a qual, segundo ele, “paira sobre a imagem de uma linha ascendente e descendente, ou melhor, de um declínio e uma emergência” (Gutzkow, 1836, p. 51). Engels, a partir dessa leitura, se contrapõe a Gutzkow e ironiza: “Quem pode prever o fim? Ali onde

maior compreensão acerca das origens e dos fundamentos do conceito marxista de história (o qual não coincide necessariamente com o conceito concebido por Marx). São contribuições para esse debate, o esforço realizado por Felipe Cotrim (2020, p. 61-62), os comentários dos editores da MEGA² no *Entstehung und Überlieferung* e no *Erläuterung* ao respectivo artigo de Engels (MEGA² III.1:798-801) e o citado artigo de Ileana Bauer e Anita Liepert, *Die Herausbildung und Entwicklung der Geschichtsauffassung von Engels zwischen 1839 und 1842* (1987).

ela [a história] parece retomar seu antigo curso, a presunçosa miopia se levanta e anuncia triunfante ter tido um pensamento! Ora, pois, não há nada de novo sob o sol!” (MEGA² I.3:81).

Por outro lado, exatamente por Gutzkow ter construído sua tese em contraposição a Hegel, a tese crítica de Engels a Gutzkow o aproxima do filósofo. Engels, a partir da interpretação de Gutzkow do que seria a forma da história em Hegel, sugere ele próprio uma forma da história:

Eu prefiro, no entanto, me ater a uma espiral desenhada à mão livre, cujas curvas não são bem delimitadas. A história começa lentamente seu curso a partir de um ponto invisível ao redor do qual se arrasta em curvas sonolentas; porém, seus círculos vão tornando-se cada vez maiores, seu embalo é cada vez mais rápido e vivaz; até que finalmente ela dispara como um cometa flamejante que vai de estrela em estrela, muitas vezes tangenciando, muitas vezes cruzando suas antigas órbitas, se aproximando do infinito a cada volta que dá sobre si mesma. (MEGA² I.3:80-81)

Ainda que sejamos atraídos para uma leitura que encontra aqui certa antecipação da interpretação engelsiana apresentada em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* que afirma a existência de dois lados no sistema de Hegel – um conservador e um revolucionário –, não devemos ir além do fato de que Engels concebe sua forma da história a partir de certa interpretação feita por Gutzkow. Engels, tal como seria em Hegel, concebe a forma da história como uma espiral; esta, contudo, diferentemente, não retorna sobre si, mas se mantém aberta. Engels toma de empréstimo a leitura de Gutzkow da forma da história de Hegel e a adapta em certos pontos a fim de adequá-la às suas próprias preferências. Mais uma vez, Engels não se dedica diretamente à filosofia hegeliana de modo a desenvolvê-la; ao contrário, ele, principalmente por intermédio de seus intérpretes, busca nela ideais que satisfaçam a sua própria compreensão do mundo. A filosofia de Hegel queda incólume, sem nenhuma reflexão digna do nome de crítica.

Essa mesma postura pode ser observada em outro artigo do período de Bremen: *Ernst Moritz Arndt*. Redigido durante a primeira quinzena de dezembro de 1840 (cf. MEGA² I.3:895), Engels procura estabelecer ali a complementariedade de ação política – representada pelo pensamento de Ludwig Börne (1786-1837)¹⁶⁷ – e teoria filosófica – representada pela filosofia hegeliana (cf. MEGA² I.3:895). Embora esse artigo também seja testemunha do

¹⁶⁷ Ludwig Börne foi um jornalista, escritor, crítico literário e democrata radical; ele também foi apoiador do republicanismo radical pequeno-burguês (cf. MEGA² III.1:930).

recrudescimento do radicalismo político de Engels¹⁶⁸, que, “pela primeira vez, coloca questões essenciais do desenvolvimento político e ideológico alemão no centro de uma de suas contribuições” (MEGA² I.3:895), importa aqui sublinhar o fato dele ser mais um exemplo do modo como o jovem permanece fora de seu objeto e, nessa medida, acaba lidando apenas com contradições aparentes, as quais são resolvidas por meio do estabelecimento de vínculos externos aos elementos aparentemente contraditórios.

Nesse artigo, Engels revela ter tido contato com outros hegelianos além de Strauss. Ele cita diretamente Gans, Ruge e Köppen e comenta como cada um deles vinha colaborando para o desenvolvimento da escola; também mostra conhecer discussões realizadas no *Hallische Jahrbücher* que iam além da crítica literária (cf. MEGA² I.3:215-16). Se por um lado, Engels explicita sua dedicação a autores hegelianos, por outro lado, ele não nos oferece nenhum indício de sua dedicação direta à obra de Hegel. Ao contrário, o que vemos é uma série de considerações genéricas a seu respeito: a filosofia de Hegel seria “excessivamente esquemática”; a forma de seu sistema seria “abstrusa” e seu estilo “férreo”; “Hegel, o homem do pensamento, apresentou seu sistema já completo à nação”; “Hegel era um homem muito sólido, um ortodoxo” (MEGA² I.3:215-16).

Portanto, quando nos confrontamos com a tese central do artigo, a saber, que “os dois homens estavam trabalhando silenciosamente no desenvolvimento do espírito alemão, [...] dois homens que praticamente se ignoraram durante a vida, mas cuja complementariedade mútua foi reconhecida após suas mortes, *Börne e Hegel*” (MEGA² I.3:215), fica claro que não se trata da complementariedade com a filosofia hegeliana, mas do que Engels tomava de seus seguidores como sendo a filosofia hegeliana.

Ademais, o modo como o entendimento engelsiano lida isoladamente com os elementos que compõem o pensamento de cada um desses autores, permite que ele afirme assertivamente a “complementariedade mútua” desses autores, de modo que o pensamento mais completo seria aquele que relacionasse esses dois momentos isolados, como fica evidente na seguinte passagem:

[As mais recentes realizações dos jovens hegelianos] são os últimos momentos no desenvolvimento do espírito político alemão e a tarefa de nosso tempo é completar a fusão de Hegel e Börne. Já há uma boa parcela de Börne

¹⁶⁸ Vale destacar que Engels se envolveu mais intensamente com questões políticas no decorrer de 1840, o que pode ser verificado por meio de dois artigos publicados naquele ano: *Requiem für die deutsche Adelszeitung* e *Siegfrieds Heimat* (cf. MEGA² I.3:895).

no jovem-hegelianismo, de modo que ele não hesitaria muito em assinar alguns dos artigos do *Hallische Jahrbücher*. Entretanto, por um lado, não se tem ainda plena consciência da união de pensamento e prática, por outro, essa união ainda não penetrou na nação. Börne continua sendo considerado por alguns como a antítese estrita de Hegel; mesmo que o seu significado prático para o presente (não seu significado filosófico para a eternidade) não deva ser julgado pela teoria pura de seu sistema, tampouco Börne deve ser rejeitado por conta de suas, jamais desmentidas, unilateralidades e extravagâncias. (MEGA² I.3:216-17)

Já aqui Engels expressa claramente um traço fundamental de seu pensamento raciocinante e que iria acompanhá-lo por toda a vida. Ele toma arbitrariamente de empréstimo uma série de considerações de diferentes autores e as relaciona entre si. Seu proceder externo aos objetos alcança, contudo, um notável sucesso não por ele desenvolver sua verdade, mas graças a sua sensibilidade ímpar e a sua incansável dedicação às multifacetadas expressões da realidade que desejava fanaticamente superar.

3.2.2 Berlim

Na primavera de 1841, Engels retorna a Barmen, onde fica até o verão daquele ano. Desse período, foi publicado apenas um pequeno artigo em que ele esclarece a um crítico que não era um pietista, mas alguém que se filiava ao “espírito de Hegel e Strauss” (MEGA² I.3:243). Essa reiterada afirmação de seu compromisso com Hegel e seus discípulos, mais especificamente Strauss, seria a verdadeira razão que o levou a se sentir na obrigação de se voluntariar no serviço militar a fim de cumprir com o seu “dever como cidadão” do Estado prussiano (MEGA² III.1:224). Impedido pelo pai de seguir seu intento acadêmico, usou do subterfúgio de seu “dever como cidadão” para deixar seu monótono ninho pietista em direção aos salões agitados de Berlim.

Após um breve interregno de três meses em viagem de negócios com o pai pelos Alpes, Engels retornou a Barmen em agosto para já no mês seguinte seguir novamente viagem. Desta vez, ele foi para a capital da Prússia, Berlim, local onde pôde tanto cumprir com suas obrigações cívicas, quanto dar asas ao seu espírito hegeliano. Durante o inverno de 1841/42, Engels intercalou sua vida pública entre um belo uniforme “azul com gola preta” (MEGA² I.3:226), as

fileiras do auditório onde Schelling lecionava e encontros com representantes do movimento jovem hegeliano berlinense¹⁶⁹.

Nesse mesmo período, Engels também se dedicou a outros estudos de escritos relacionados ao debate filosófico-religioso, como aqueles dedicados ao *Novo testamento*, dos quais se destaca o dedicado aos *Sinóticos* de Bruno Bauer (cf. MEGA² IV.1:387-433). É de se presumir ainda que ele tenha aprofundado seus estudos da obra de Hegel e se voltado a uma série de artigos que transcendiam a temática religiosa. Dentre eles, dois textos de Feuerbach ocupam lugar de destaque: *A essência do cristianismo*, publicado em 1841, e *Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie* [*Crítica da filosofia cristã ou “positiva”*], publicado anonimamente em 1838 no *Hallische Jahrbücher* (MEGA² I.3:963-64).

A participação de Engels nos seminários de Schelling, seus mais recentes estudos e seu contato direto com o círculo jovem hegeliano berlinense levaram-no além da crítica literária, da crítica da religião e mesmo da agitação prático-política. Ele finalmente se dedicou às *very abstract reasonings*, às questões lógicas que fundamentam as mais elevadas filosofias. Como resultado desse esforço publicou três trabalhos: *Schelling sobre Hegel*, publicado em dezembro de 1841 no *Telegraph für Deutschland*; *Schelling e a revelação*, publicado como uma brochura independente ainda na primavera de 1842; e *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit* [*Schelling, o filósofo em cristo ou a transfiguração da sabedoria do mundo em sabedoria de Deus*], publicado também em 1842 como continuação de *Schelling e a revelação*.

O modo como o jovem autodidata se envolveu nesses debates filosóficos é surpreendente tanto pela profundidade quanto pela clareza com que apresentou os pontos em disputa, como faz prova o fato de Karl Michelet ter utilizado sua brochura em palestra ministrada no mesmo ano de 1842 (cf. MEGA² I.3:950). Contudo, ao mesmo tempo que Engels soube entrar nos argumentos de Schelling a fim de tensioná-los e de explicitar seus pontos críticos, ele procurou manter-se a certa distância de Hegel, logo, do verdadeiro debate filosófico.

Quando tomamos os trabalhos resultantes dos seminários de Schelling, em especial *Schelling e a revelação*, ficam claras as razões para esse tratamento diferenciado. Sem mais, era Schelling e tudo o que ele representava que deveria ser ali combatido (cf. MEGA² I.3:269-

¹⁶⁹ Segundo os editores da MEGA², a partir de uma carta sem data de Eduard Flottwell para Johann Jacoby, “Engels, desde o final do outono de 1841, já havia conhecido pessoalmente Flottwell, Eduard Meyen, Ludwig Buhl e Stirner” (MEGA² I.3:681).

76 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 85-92]). Engels firmava, por meio de sua brochura, posição junto aos jovens hegelianos de Berlim, o que tanto o levava a assumir um lugar favorável a Hegel quanto o inibia de entrar em embates dominados por seus doutos colegas. Daí, inclusive, provém suas palavras justificadoras de seu desvio da crítica da filosofia hegeliana:

[...] na boca dos alunos de Hegel a teoria assumiu uma forma mais humana, mais palpável, a oposição feita pela própria filosofia se tornou cada vez mais débil e insignificante e, aos poucos, ouviam-se apenas as queixas dos teólogos e juristas mais tacanhos sobre a impertinência com que alguém se imiscuía sem ser chamado em sua erudita especialidade. A juventude apoderou-se da novidade oferecida com avidez tanto maior porque, nesse meio tempo, a própria escola fizera progressos que levaram às mais significativas discussões referentes a questões vitais tanto da ciência quanto da práxis. (MEGA² I.3:271 [ed. bras.: Ibidem, p. 87])

A “avenida direta e cômoda pela qual se poderia alcançar a joia fabulosa” (Idem) da filosofia hegeliana, que jamais foi uma opção para Marx, foi absolutamente decisiva para Engels. Enquanto Marx via com ceticismo todo o malabarismo crítico dos jovens hegelianos que tateava os momentos do sistema de Hegel, Engels, que partia do ponto de vista desses jovens, se imaginava além, jamais alguém do filósofo. Esse comportamento diante dessa filosofia se exprimia também no modo como o grupo travava o debate prático-político. Em que pese o fato de Marx durante o período que escreveu para a *Rheinische Zeitung*, como mostramos no primeiro capítulo desta tese, partir deliberadamente do ponto de vista de Hegel, assumindo, portanto, a veracidade de sua filosofia, Engels, ao contrário, jamais se comprometeu com essa filosofia, ainda que sempre tenha se orientado pela interpretação dos jovens hegelianos. – Enquanto Engels pegava carona com aqueles que viriam a se autodenominar dos *Livres*, Marx já se havia convencido da inferioridade do grupo, na exata medida em que seus membros perdiam de vista a totalidade do sistema hegeliano e se agarravam cada qual à sua maneira a um dos momentos individuais daquela filosofia.

Ainda que Engels estivesse sob clara influência dos escritos jovens hegelianos, é notório o aumento de seu domínio sobre a obra de Hegel. Ele não mais se limitava a considerações genéricas sobre o filósofo, em seu lugar passa a tecer comentários que demonstram um conhecimento profundo do assunto. Nesse sentido, a partir do apresentado em *Schelling e a revelação*, é possível imaginar que a essa altura Engels já tivesse se dedicado à leitura de outras partes das obras de Hegel, uma vez que ele utiliza claramente de elementos da *Fenomenologia*, da *Lógica* ou mesmo da *Filosofia do direito* como meio para a realização da crítica a Schelling (cf. MEGA² I.3:289-92 [ed. bras.: Ibidem, p. 103-07]).

Contudo, a reprodução de ideias importantes da obra de Hegel não parece passível de análise sem o apoio de trabalhos dos jovens hegelianos. Um exemplo disso decorre da reprodução da máxima – a qual já foi tratada nesta tese no contexto da crítica de Marx da *Filosofia do direito* de Hegel – que afirma que “o que é racional de fato também é necessário, o que é necessário realmente tem de existir ou vir a existir” (MEGA² I.3:276 [ed. bras.: Ibidem, p. 92]). À frente essa máxima é repetida da seguinte maneira: “Hegel, com sua fé ingênua na ideia, [...] afirma que o que é racional também é efetivo” (MEGA² I.3:277)¹⁷⁰. Engels não nos oferece de maneira explícita outros elementos capazes de esclarecer qual seria o seu entendimento sobre essa ideia hegeliana. O fato dele simplesmente desqualificar Hegel nos leva a assumir que ele era avesso a essa identidade, de modo que, para ele, o racional e o efetivo não necessariamente eram idênticos. Esse entendimento, que retornaria de forma bastante desenvolvida em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, parece aqui se apoiar, portanto, diretamente em trabalhos de Feuerbach.

Engels não esconde em sua brochura sobre Schelling sua admiração por Feuerbach. Segundo ele, a crítica do “mais jovem seguidor” de Hegel é “um complemento necessário da teoria especulativa da religião fundada por Hegel” e chega, tal como Strauss, ao resultado que “o segredo da teologia é a antropologia” (MEGA² I.3:312 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 125-26]). A bem da verdade, a estrutura da crítica a Schelling parece se inspirar nos desenvolvimentos de Feuerbach. Em seu artigo de 1838, *Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie*, o autor procura mostrar o esforço desempenhado pelas “filosofias positivas”, como a de Schelling, para escapar do panteísmo, o qual seria sua consequência inescapável, uma vez que “toda filosofia sobre Deus levaria ao panteísmo” (Feuerbach, 1846, p. 132). Em outra obra, *A essência do cristianismo* de 1841, Feuerbach vai além. Ele visa mostrar como a consciência inicialmente religiosa, que “não tem uma concepção física do mundo” e, por isso, acaba por obscurecer “o objeto da contemplação sensorial, natural, particular”, ao se questionar como “Deus criou o mundo” leva “o homem ao ateísmo, materialismo, naturalismo” (Ibidem, p. 221-22). – Esse é o mesmo movimento que Engels nos oferece ao longo do seu *Schelling e a revelação*: a filosofia de Schelling por onde quer que se pese tem como resultado Hegel e seu panteísmo, o qual, por seu turno, invariavelmente tem seu fundamento na antropologia, e com ela tem-se restabelecido o vínculo do homem com a natureza.

¹⁷⁰ “Hegel, in jenem naiven Glauben an die Idee, [...], behauptet, was vernünftig sei, das sei auch wirklich [...]”. – Optamos aqui por uma tradução própria a fim de oferecer ao leitor uma maior consistência com o escrito de Hegel.

A essência do cristianismo de 1841 antecipa uma ideia fundamental que seria desenvolvida em seus trabalhos de 1843, *Teses provisórias para reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro*. No texto de 1841, Feuerbach, graças à superação da consciência religiosa e ao advento do ateísmo, chega ao entendimento de que o homem é ser sensível que desenvolve sua consciência a partir de sua relação com o mundo que o envolve. Essa consciência é o que, por seu turno, contém as ideias religiosas, no limite a própria filosofia (cf. Feuerbach, 2013, p. 37-38). Portanto, a razão e seu produto, o racional, não são idênticos ao efetivo. A implicação dessa tese feuerbachiana parece assim se materializar na crítica à ingenuidade de Hegel, em uma perspectiva de que a ideia hegeliana do absoluto da razão seria um disparate e o verdadeiro esforço científico deveria se voltar para o mundo constitutivo da essência humana.

A apoteose de seu *Schelling e a revelação* está na celebração da superação do panteísmo hegeliano e a anunciação do retorno livre do ser humano ao seio da natureza: o homem, que é ser natural, “derrubou os portões do mosteiro sombrio, despiu a veste penitencial e escolheu morar sob o éter puro e livre” (MEGA² I.3:312 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 126]). “A aurora da história mundial” (idem) harmonizava perfeitamente com a história do jovem Engels. Ele encontrava na filosofia feuerbachiana o impulso necessário para finalmente se libertar da religião e se voltar livremente para o prosaico mundo material.

Engels era agora um jovem hegeliano – de mesma natureza que Bruno Bauer e seus consortes. Ele, ao chegar ao ateísmo, não se ocuparia por muito mais tempo com o debate religioso, mas, como apregoado por Feuerbach, se veria livre para se dedicar aos assim chamados interesses materiais: a política, a censura e, principalmente, a situação da classe trabalhadora se tornariam seus principais objetos de estudo e de disputa.

Durante o restante do período berlinense, Engels publicaria ainda alguns outros textos lateralmente ligados ao debate literário e ao debate filosófico-religioso, principalmente quando se relacionavam à defesa de Hegel e dos jovens hegelianos¹⁷¹. Outros artigos já despontavam em concordância com seus novos interesses. Engels entrava em polêmica com o rei da Prússia,

¹⁷¹ Quatro trabalhos de 1842 são remanescentes desse debate: *Polemik gegen Leo*, escrito em maio, mas publicado apenas em junho daquele ano; *Glossen und Randzeichnungen zu Texten* de abril; *Alexander Jung. Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen*, publicado em julho; e *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. Unter Mitwirkung von Edgar Bauer*, poema escrito com Edgar Bauer em apoio ao irmão Bruno Bauer em decorrência de sua exoneração da cátedra (associada) de teologia na Universidade de Bonn, escrito entre junho e julho, foi publicado em dezembro daquele ano.

suas leis e sua censura¹⁷². Ele marcava assim sua entrada em um novo campo de disputa, o qual exigia que ele retornasse à mesa de estudos e se preparasse para suas novas batalhas. No dia 26 de julho de 1842, Engels escrevia a Ruge anunciando essa nova etapa de seu desenvolvimento pessoal:

Eu tomei a decisão de renunciar momentaneamente a toda atividade literária para poder me dedicar mais intensamente aos estudos. A motivação para isso é evidente. Sou jovem e sou autodidata em filosofia. Já aprendi o suficiente para ter minhas convicções e, caso necessário, defendê-las. No entanto, não sei o bastante para poder agir adequadamente em seu nome. Serão feitas a mim as mais rigorosas exigências, já que sou um “filósofo caixeiro-viajante” e não adquiri o direito de filosofar por meio de um diploma de doutorado. Acredito que quando eu voltar a escrever, dessa vez em meu próprio nome, estarei em condições de atender a essas exigências. Para tanto não posso dividir muito meu tempo, pois em breve serei novamente absorvido pelos trabalhos comerciais. Minha atividade literária anterior, tomada de maneira subjetiva, resulta de um esforço prático, cujo sucesso deveria me dizer se minhas habilidades naturais seriam efetivas para o progresso, se fariam parte ativa do movimento do século. Posso [dizer que estou] satisfeito com [meu] sucesso e que, por isso, considero agora meu dever dedicar aos estudos com um prazer redobrado, a fim de apropriar cada vez mais daquilo que não me é inato. (MEGA² III.1:235)

Nu e sob o éter puro e livre da realidade política da Alemanha da primeira metade do século XIX, Engels se encerra em seu gabinete de estudos, de onde apenas sairia para retornar a Barmen. Em outubro daquele interminável ano de 1842, Engels, antes de desembarcar em sua terra natal, passa por Colônia em visita a *Rheinische Zeitung* e encontra Hess, mas não Marx, já que ele se encontrava naquele momento em Bonn. Por oportunidade de outra viagem, dessa vez a Manchester, Engels volta a Colônia para visitar mais uma vez o jornal. Em novembro de 1842, Engels tem finalmente a sua “muito fria reunião” com Marx. Como Engels testemunha em seu último ano de vida em carta a Mehring: à época, Marx já havia se manifestado publicamente contra os irmãos Bauer, pois era contrário ao uso do jornal como “veículo de propaganda teológica, ateísmo etc.” e a favor de seu uso em “discussões e ações práticas”, assim, em razão de sua proximidade com os Bauers, Marx suspeitou que Engels seria um de seus aliados (cf. MEW 39:473).

¹⁷² Os artigos de Engels relacionados ao debate político prussiano foram publicados em 1842. São eles: *Zur Kritik der preußischen Preßgesetze*, *Die Freisinnigkeit der „Spenerschen Zeitung“*, *Das Aufhören der „Criminalistischen Zeitung“* escritos em junho e *Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen* redigido entre outubro e novembro.

Se o período de reclusão de Engels foi o suficiente para o seu distanciamento dos jovens hegelianos, não é possível dizer. Fato é que Friedrich Oswald, sua persona pública, era um membro ativo dos *Livres* de Berlim.

3.3 A Inglaterra e a questão social

3.3.1 Revolucionário comunista

É provável que Engels, antes mesmo de sua chegada a Manchester, em novembro de 1842, já havia se tornado relativamente versado nas ideias socialistas e comunistas. Apesar de não termos nenhum registro de Engels que comprove esse conhecimento, sabemos que o jovem acompanhava atentamente as publicações da *Rheinische Zeitung*¹⁷³. Antes mesmo da veiculação do mencionado artigo de Marx *Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“* de outubro daquele ano, Moses Hess já havia publicado no periódico alguns artigos que se posicionavam ao lado da agitação prático-teórica francesa e inglesa ao mesmo tempo que criticavam o abismo entre a teoria e a prática alemã.

Hess, que posteriormente seria chamado por Engels, em referência ao emergente movimento na Alemanha, de “*the first Communist of the party*” (MEGA² I.3:509 – *Progress of Social Reform on the Continent* de 4 de novembro de 1843), em abril de 1842, em sua primeira contribuição para a *Rheinische Zeitung*, demonstrava seu compromisso com o aspecto prático e revolucionário da realidade francesa e inglesa (cf. Hess, 1921, p. 12-13). Em outro artigo, de julho daquele ano, Hess vai além, ele prenuncia “uma catástrofe” na Grã-bretanha: “O mal” é “mais profundo até mesmo que as deficiências do governo apontadas pelos Cartistas”, pois ele, “não é de natureza política, mas social”, de modo que ele não poderia ser “sanado por nenhuma forma de governo” (Ibidem, p. 25). A Inglaterra se encontraria em uma situação ainda mais tensa que a França, pois “enquanto os franceses, em seu fervor, desejam antecipar a história e se animavam com as ideias fourieristas, simonistas e comunistas; na Inglaterra, a grande destruidora e criadora de todas as relações sociais, a *história*, se ocupa em resolver o ainda não resolvido enigma dos séculos” (Ibidem, p. 26-27). Hess não apenas afirmava a fatalidade de uma revolução na Inglaterra, como também indicava, de forma muito clara, quais eram os atores à frente desse processo. – Engels, ainda no verão de 1842, deve ter sofrido o impacto desses

¹⁷³ Engels publica no periódico ainda na primeira metade de 1842 (cf. MEGA² I.3:680).

textos, de modo que parece acertada a leitura de seu biógrafo Gustav Mayer que vê Hess como aquele que teria influenciado diretamente o jovem não só em sua caminhada em direção ao comunismo, mas também em seu interesse pela Inglaterra (cf. Mayer, 2020, p. 45-48).

Os primeiros artigos publicados em dezembro na *Rheinische Zeitung* reforçam a tese de Mayer. Realmente, “Engels deve ter visto como um presente de sorte o fato de seu pai ser sócio de uma fábrica em Manchester” (Mayer, 2020, p. 48), uma vez que poucas semanas após o seu desembarque na ilha, o jovem já escrevia sobre as tensões sociais que colocavam o país à beira de uma revolução (cf. MEGA² I.3:437-38). Ele se voltava decisivamente para a realidade social do país e, como Hess¹⁷⁴, acreditava tanto que uma revolução na Inglaterra seria “inevitável” como que ela “não seria política, mas social” (MEGA² I.3:443). Engels concentrava sua análise intuitivamente na dinâmica da reprodução da vida material, de modo a deduzir dos interesses dos diferentes grupos político-sociais ingleses o fundamento para sua leitura catastrofista (cf. Idem). Em seus artigos, ele visa colocar cada um desses grupos em sua devida posição no tabuleiro social inglês, e, sem deixar de se atentar aos fundamentos de seus respectivos interesses, destaca o movimento proletariado cartista e seu reformismo republicano diante, de um lado, do espontaneísmo da classe trabalhadora e, de outro, do conservadorismo dos *tories* e do liberalismo dos *whigs* (cf. MEGA² I.3:439-43). Nesse sentido, ele busca pôr luz sobre os limites de cada um desses atores e apontar para a tendência da radicalização do proletariado, o qual não poderia mais se satisfazer com a expectativa “de uma revolução por meios legais”, tão logo passava a perceber na prática que essa seria “uma contradição em termos” (MEGA² I.3:442-43).

Nas *Cartas de Londres*, publicadas entre maio e junho de 1843, uma quarta representação social ganha presença na análise de Engels: os socialistas. Ao lado dos *tories* – o partido da nobreza e da fração da igreja anglicana de maioria aristocrata –, dos *whigs* – o partido dos industriais, comerciantes e daqueles que divergiam da dogmática anglicana oficial – e dos *cartistas* – principal partido entre os *working men* –, “o socialismo não constitui um partido político coeso, mas, em seu conjunto, recruta na classe média baixa e entre os proletários” (MEGA² I.3:451 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 130]). O fato desse agrupamento social ter recebido destaque apenas nas *Cartas de Londres*, em contraste com sua ausência nos escritos do final de

¹⁷⁴ Os editores da MEGA² também destacam a proximidade do pensamento de Engels com o de Hesse. Além dessa influência direta, eles apontam ainda para a aproximação de Gustav Mevissen, outro contribuinte da *Rheinische Zeitung* que também escrevia nesse período sobre a Inglaterra (cf. MEGA² I.3:1053-54).

1842, sugere que sua participação pessoal em atividades organizadas pela classe trabalhadora inglesa teria sido decisiva para o reconhecimento dessa força social emergente¹⁷⁵. Não sem razão, o próprio Engels descreve nas *Cartas* como os socialistas se portavam nas reuniões públicas que discutiram uma proposta de lei para a redução da jornada de trabalho infantil (cf. MEGA² I.3:452-56 [ed. bras.: Ibidem, p. 131-32) e relaciona a classe trabalhadora de Manchester com “a comunidade comunista” (cf. MEGA² I.3:460-61 [ed. bras.: Ibidem, p. 135)¹⁷⁶.

Uma vez mais, a ausência de manuscritos e cartas de Engels durante o período que vai de agosto de 1842 até outubro de 1844 – isto é, desde seu recolhimento em seu gabinete de estudos em Berlim até seu retorno à Alemanha após quase dois anos na Inglaterra – dificulta precisar como ocorreu sua aproximação com o comunismo, bem como quando e como ele começou a estudar economia política. O movimento que levou o jovem religioso de Barmen a se aproximar do ateísmo não pode ser reproduzido quando tratamos de seu posicionamento político. Fato é que Engels, que aparentemente se encontrava entre 1842 e 1843 próximo ao republicanismo reformista dos cartistas, já na segunda metade de 1843 se colocava publicamente junto aos comunistas.

A exemplo dessa mudança de posicionamento temos seu artigo *Progresso da reforma social no continente* – redigido em inglês entre 15 de outubro e 10 de novembro de 1843 para o periódico socialista *The New Moral World* – onde Engels expõe com absoluta desenvoltura diversos autores franceses, ingleses e alemães que trataram do que ele chamou de “reforma social”. O jovem demonstra grande domínio das teorias de Saint-Simon, Cabet, Fourier, Babeuf e Proudhon, para ficarmos com alguns dos franceses, o que indica que já não era nenhum aventureiro, mas um pensador que já vinha há algum tempo se dedicando intensamente ao debate social. O mesmo ocorre em relação ao debate alemão e, de maneira indireta, ao debate inglês. Ao longo do artigo, ele destaca também a importância do estudo da história, reafirmando seu antigo interesse pelo tema, e da economia política, indicando como esta ciência seria decisiva para o entendimento das questões sociais.

¹⁷⁵ Outro fator importante para o desenvolvimento da compreensão engelsiana do comunismo resulta de sua leitura da já citada obra de Lorenz Stein, como mostram Joãozinho Beckenkamp (2021, p. 5-7) e Gustav Mayer (1934, p. 112-15).

¹⁷⁶ Em outro momento das *Cartas de Londres*, Engels comenta sobre uma experiência que teve junto à comunidade: “quando estive em Manchester, vi o *hall* dos comunistas, que comporta em torno de 3 mil pessoas, apinhado de gente todos os domingos e escutei discursos de efeito imediato que falam ao povo coisas que lhe dizem respeito e fazem muita piada sobre os sacerdotes” (MEGA² I.3:462 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 137]).

Nesse artigo, inclusive, Engels já indica como deveria ser feita a crítica da economia política. O fundamento último dessa ciência estaria na *propriedade privada*, a qual, nessa medida, deveria ser escrutinada tal como feito por Proudhon. É nesse sentido que Engels afirma que a obra de Proudhon, *O que é a propriedade?*, teria realizado uma investigação científica capaz de desenvolver “o direito à propriedade, as consequências dessa instituição, a competição, a imoralidade, a miséria”, concluindo que “a propriedade é um roubo” (MEGA² I.3:503 [ed. bras.: Ibidem, p. 151]). A partir disso, ele provoca a economia política, por essa “nem sequer” ter chegado “a pensar em questionar a *legitimidade da propriedade privada*”¹⁷⁷ (MEGA² I.3:468 [ed. bras.: Ibidem, p. 162]).

— — —

Vemos assim que no mesmo período em que Marx deixava a cena pública e se esquivava das questões urgentes ligadas à vida material para se esfalfar com a *Realphilosophie* de Hegel, Engels se dedicava ao estudo da economia política e ao que havia de mais avançado no debate social na França e na Inglaterra. A substância ética – para ficarmos mais uma vez com Hegel – não lhe era um objeto especulativo, mas prático. Ele se voltava com toda a força para a realidade imediata da vida. Seus estudos dedicados ao pensamento político, à história e à economia política não tinham por objetivo a verdade teórica, mas a prática política – ainda que ele também tenha tido seu momento especulativo. A crítica científica era o meio de sua prática política; seu fim último não era a verdade, mas a transformação da realidade. Seu compromisso com a realidade era absoluto; ao passo que o compromisso de Marx com a verdade, com a ciência, era absoluto, de modo que a verdade em seu vir a ser dominava todas as esferas de seu agir. – Engels estava completamente comprometido com a emancipação humana, com o comunismo; *a crítica científica estava subordinada à prática política*. Por essa razão, podemos afirmar em relação àquele período, Engels era um representante muito mais consistente do espírito de seu tempo.

Enquanto Marx desqualificava o comunismo de “Cabet, Dézamy, Weitling etc.” por esse ser “apenas um fenômeno particular do princípio humanista, infectado por seu oposto, o sistema privado”(MEGA² III.1:55 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 71]) e optava pelo republicanismo

¹⁷⁷ Essa mesma conclusão aparece nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx: “A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela” (MEGA² I.2:234 [ed. bras.: 2004, p. 79]).

radical, Engels mostrava como esses autores expressavam um ponto de vista ainda limitado do comunismo de modo que, inclusive, “a maior parte dos comunistas franceses”, portanto dos autores criticados por Marx, seria, tal como este, republicanos (MEGA² I.3:501 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 149]). Ademais, Engels tinha especial deferência a Weitling. Apesar deste “simples alfaiate”, como Cabet, devido à imaturidade da doutrina, ter afirmado que “o cristianismo é comunismo”, foi devidamente reconhecido como “o fundador do comunismo alemão” (MEGA² I.3:505-06 [ed. bras.: Ibidem, p. 153-54]).

Aquilo que Engels via emergir limpidamente na Inglaterra, França e Alemanha, a saber, o espírito do comunismo que fragmentado pululava em pensadores dessas três nações e que, por isso, deveria ser unificado para o bem da “revolução social baseada na propriedade comum” (MEGA² I.3:509 [ed. bras.: Ibidem, p. 157]), era para Marx “apenas um fenômeno particular”, uma expressão ideal de certa particularidade do “ser humano verdadeiro” (MEGA² III.1:55 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 71]).

Em sendo um já cultivado homem de ação, Engels tinha “ante os olhos, fins determinados”, os quais perseguia com firmeza¹⁷⁸ (GW 23:852 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 160]). Decidido a superar a trágica ordem social que o envolvia, não se satisfazia com “o nebuloso e o indeterminado”, ao contrário, ele se agarra ao finito, ao que lhe era firme (GW 23:852 [ed. bras.: Ibidem, p. 161]). Ele não se metia com a “louca e demoníaca engrenagem” (MEGA² I.1:644 – *Epigrama Hegel*) do pensamento especulativo. Como um bom homem de entendimento, ele se mantinha a certa distância de todo o desgaste relacionado ao “abstrato *ou-ou*” e se voltava sempre para aquilo que era firme, “concreto” (GW 23:853 [ed. bras.: Ibidem, p. 162]). Exatamente por isso, Engels pôde reconhecer a importância das formas como do

¹⁷⁸ A título de ilustração, transcrevemos a passagem do biógrafo Gustav Mayer onde ele comenta sobre essa qualidade do caráter de Engels: “Wilhelm Liebknecht, que conhecia Engels bem, fala do olhar penetrante de seus brilhantes olhos azuis. Já conhecemos seu instinto afiado de caçador, sua visão segura e adesão incansável à verdade: vimos como seu senso de direção ágil e resolutivo o serviu durante as perplexidades de sua juventude, ajudou-o a ensinar si mesmo e, finalmente a encontrar o objetivo que procurava. Ele sempre foi capaz de descartar o inútil e escolher o útil por meio de um processo instintivo de seleção. Mas a ferroada da controvérsia foi necessária antes que todos os seus poderes de crítica pudessem ser despertados. E, mesmo assim, a crítica intelectual raramente era a força motriz de sua alma; as decisões finais já tinham sido tomadas, pois eram imediatas e talvez inconscientes. Ainda assim, se as críticas fossem necessárias, ele se entregava a elas com muito prazer e destreza, pois era um lutador por natureza. Em seus dias de juventude, quando seus julgamentos agudos e temperamento explosivo ofenderam os outros, ele não evitou desafios ocasionais para duelos; mais tarde, seu interesse apaixonado pela ciência militar lhe rendeu o apelido de “o general”, e seus amigos o consideravam o Carnot de uma futura revolução alemã” (Mayer, 2020, p. 62-63).

socialismo e do comunismo realmente existente para a superação de toda a ordem vigente em benefício da emancipação humana. Ao passo que Marx se ocupava, na medida em que ainda estava preso à filosofia hegeliana, em especial, à sua teoria do direito, com a busca da “verdade social” a partir da luta prática pelo *Estado político* (cf. MEGA² III.1:55-56 [ed. bras.: Marx, 2010b, p. 71-72]).

A intuição do cultivado homem de entendimento parece lhe ter oferecido um caminho reto, enquanto a alma crítica do conhecer científico obrigava o dialético a explorar todo tipo de vereda. Ambos reconheciam a necessidade da prática, embora a prática de Marx fosse uma prática, por assim dizer, atrasada. Não sem razão ele escreveu ao amigo em 1864: “Você sabe que 1) tudo chega a mim com atraso e que 2) estou sempre seguindo seus passos” (MEW 30:418). Engels via com tanta clareza a necessidade do comunismo que firmou já no início de novembro de 1843, muito antes de seu futuro amigo ter clareza dos resultados de seu próprio posicionamento político, que “o dr. Marx” já havia abandonado o republicanismo e se juntado às fileiras comunistas:

Já no outono de 1842, alguns membros do partido [do comunismo filosófico alemão] defendiam a insuficiência da mudança política e declararam a opinião de que uma revolução social baseada na propriedade comum era o único estado da humanidade que concordava com seus princípios abstratos. Contudo, mesmo os líderes do partido, como o dr. Bruno Bauer, o dr. Feuerbach e o dr. Ruge, não estavam preparados para esse passo resolutivo. O jornal político do partido, a *Rheinische Zeitung*, publicou alguns artigos que defendiam o comunismo, mas sem o efeito desejado. O comunismo, entretanto, foi uma consequência tão necessária da filosofia neo-hegeliana que nenhuma oposição conseguiu contê-lo e, no decorrer deste ano, seus criadores tiveram a satisfação de ver um republicano após o outro juntar-se às suas fileiras. Além do dr. Hess, que foi um dos editores da agora suprimida *Rheinische Zeitung* e, de fato, o primeiro comunista do partido, há agora muitos outros; como dr. Ruge, editor do *Deutsche Jahrbücher*, o periódico científico dos jovens hegelianos, que foi suprimido por resolução da Dieta Alemã; o dr. Marx, outro dos editores da *Rheinische Zeitung*; George Herwegh, o poeta cuja carta ao rei da Prússia foi traduzida no inverno passado pela maioria dos jornais ingleses, e outros; e esperamos que o restante do partido republicano venha em breve. (MEGA² I.3:509 [Engels, 2021, p. 157])

3.3.2 Crítico da economia política

Estava em Manchester quando dei de cara com a constatação de que os fatos econômicos, os quais não desempenhavam qualquer papel relevante na historiografia de então, são, pelo menos na era moderna, uma força histórica decisiva; de que eles constituem a base para o surgimento dos atuais antagonismos de classe, antagonismos estes que, nos países onde foram desenvolvidos plenamente devido à grande indústria, nominalmente, a

Inglaterra, são, novamente, a base da formação de partidos políticos, das lutas partidárias e, portanto, da história política como um todo. Marx não só havia chegado à mesma opinião como já havia a generalizado nos *deutsch-französischen Jahrbüchern* (1844): de modo algum é o Estado que condiciona e regula a sociedade civil, mas a sociedade civil que condiciona e regula o Estado, portanto, a política e sua história devem ser apresentadas à luz das relações econômicas e seus desenvolvimentos, e não o contrário. (MEGA² I.30:96)

A exemplo do comunismo, não é possível saber como Engels estabeleceu seu primeiro contato com a economia política. Fato é que ele não necessitou levar a *Filosofia do direito* de Hegel ao limite para chegar à conclusão de que o Estado era resultado da sociedade civil e para, a partir dessa constatação, passar a se dedicar ao estudo da economia política. Seu pensamento obstinado e o fato de se encontrar no coração do sistema capitalista o levou de alguma maneira ao encontro dessa ciência, a qual seria decisiva para que Marx superasse a perspectiva hegeliana da sociedade civil e passasse para a crítica da economia política.

Já na primeira das *Cartas de Londres*, escrita entre abril e maio de 1843, Engels cita nominalmente Adam Smith e Thomas Malthus e sublinha a importância da leitura dos “tratados econômicos dos socialistas e, em parte, dos cartistas” (MEGA² I.3:452 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 130-31]). Seus estudos da ciência econômica ganharam corpo ao longo daquele ano e se materializaram em um artigo intitulado *Esboço para uma crítica da economia política*, o qual viria a ser qualificado por Marx como um “genial esboço para a crítica das categorias econômicas” (MEGA² II.2:101).

Escrito entre setembro ou outubro de 1843 e janeiro de 1844, o *Esboço* chegou a Marx antes mesmo de sua publicação nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Marx, que era, junto de Ruge, editor do anuário, foi certamente impactado pelo escrito. De acordo com os editores da MEGA², Marx teria começado “seus estudos de economia política no final de 1843, eventualmente no início de 1844” (MEGA² IV.2:714); portanto, há a possibilidade desse seu novo capítulo biográfico ter se iniciado como consequência direta do *Esboço* de Engels¹⁷⁹.

¹⁷⁹ “O próprio Marx também afirma que o início de suas investigações no campo da economia política ocorreu, sem, contudo, fornecer uma data específica, durante o período parisiense. (MEGA² II.2:100) Ele provavelmente começou seus estudos de economia política no final de 1843, eventualmente no início de 1844; certamente movido por sua compreensão do papel desempenhado pelos interesses materiais na vida de todas as sociedades, compreensão essa alcançada por Marx já em seu trabalho na *Rheinische Zeitung*. No entanto, também é certo que uma das motivações imediatas para os seus estudos econômicos resultou de seu contato com o trabalho de Engels *Esboço para uma crítica da economia política* (publicada no *Deutsch-Französische Jahrbücher*). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele considerou essa contribuição de Engels um dos ‘trabalhos

Independentemente desse artigo ter sido ou não o principal catalisador do gigantesco projeto a que Marx dedicou a vida, sem, contudo, concluí-lo, devemos reconhecer que, “na obra pioneira do jovem de 23 anos, Engels, já estava contido de forma comprimida o programa da vindoura crítica da economia política” (Krätke, 2020, p. 26).

Engels procurou ir além da simples crítica moral à economia política feita pelos socialistas (cf. Krätke, 2020, p. 26), e, em seu lugar, tentou, por meio do exame de suas “categorias fundamentais”, revelar “a contradição trazida pelo sistema do livre comércio” e traçar “as consequências de ambos os lados da contradição” (MEGA² I.3:472-73 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 165]). Apesar dos limites de sua análise, muito em decorrência da esperada imaturidade de seus estudos sobre o tema, faz-se notável o esforço que o levou a colocar luz sobre pontos críticos do debate econômico e a explicitar as diferenças existentes entre os autores dessa ciência e a estabelecer, direta ou indiretamente, o programa da crítica da economia política.

Por ser uma publicação também de cunho propagandístico, o *Esboço para uma crítica da economia política* possui certo acabamento que impede uma análise semelhante à que fizemos com a *Crítica da filosofia do direito* de Marx. Como a *Introdução* a essa crítica nos mostra, o resultado posto à publicação pode guardar grande distância dos estudos que lhe serviram de base, seja em decorrência da intenção da publicação, seja do espaço para o desenvolvimento dos argumentos. Este parece ser também o caso do *Esboço*, um artigo que certamente exigiu um tratamento *especulativo* das teorias investigadas e que, por isso, resultou em um progresso para a ciência.

No entanto, por mais que a publicação aponte para um tratamento especulativo, este não nos parece ter sido a real tônica de seus estudos. Engels deixa muito claro seu objetivo: ele quer mostrar como o desenvolvimento da “economia liberal” a leva, necessariamente, à “superação da propriedade privada” (MEGA² I.3:472 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 164]). Apesar dessa tese estar correta, o jovem não tinha ali elementos suficientes para justificá-la; ao contrário, naquele momento, era a sua tese que justificava suas investigações econômicas. Aquilo que deveria demonstrar servia de princípio; ele não demonstrava como “a inconsistência e a ambiguidade da economia liberal deve[riam] necessariamente dissolver-se em seus componentes basilares”

alemães plenos de conteúdo (*Inhaltvollen*) e *originais* nesta ciência’ (MEGA² I.2:317 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 20])” (MEGA² IV.2:714).

(Idem), mas que seus componentes basilares não estavam arranjados de modo suficientemente consistente em um sistema teórico, ou, mais especificamente, uns com os outros.

Assim, com intuito de se encontrar em um ponto de vista superior, ele buscou confrontar a unilateralidade do sistema mercantilista com a do sistema livre-cambista (cf. Idem) a unilateralidade do valor-trabalho com a do valor-utilidade (cf. MEGA² I.3:475-78 [ed. bras.: Ibidem, p. 167-69]), a unilateralidade do lado natural do solo com a do lado humano da concorrência (cf. MEGA² I.3:480-81 [ed. bras.: Ibidem, p. 170-71]) – como ele explicita ao introduzir este último:

Então, mais uma vez, temos duas definições unilaterais e, portanto, meias definições para o mesmo objeto. Como no conceito do valor, teremos novamente de combinar essas duas determinações para encontrar a determinação correta que se segue ao desenvolvimento da questão e, portanto, engloba toda a prática. (MEGA² I.3:480 [ed. bras.: Idem])

Muitos anos depois, em uma carta a Wilhelm Liebknecht de 1871, referindo-se ao *Esboço*, Engels repudia qualquer intenção de sua republicação, pois o entendia como “completamente obsoleto e cheio de imprecisões que só confundiriam as pessoas”. Além disso, confessa que o via como uma obra escrita “muito à moda hegeliana” (MEW 33:208), muito provavelmente em decorrência desse seu esforço de confrontar os componentes basilares da economia política uns com os outros a fim de chegar a um arranjo que os englobe mutuamente.

O que salta à vista, contudo, é o fato de Engels, mesmo com essa limitada compreensão do que seria colocar “o que é oposto em unidade” (GW 21:40 [ed. bras.: Hegel, 2011, p. 36]), ter contribuído para o progresso da ciência econômica. Ironicamente, seus avanços resultam da superação daquele pensamento que preserva um algo diante do outro, e reconhece a identidade de um em seu outro. É nesse sentido que ele não mantém o capital estanque frente ao trabalho. A oposição tão fundamental para a economia política começa a ser superada na medida em que ele reconhece que “capital e trabalho, são, em sua origem, idênticos” (MEGA² I.3:481 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 171]). Capital é, portanto, trabalho, tal como todas as formas do capital e do trabalho. Aquilo que Adam Smith afirmou como condição natural da riqueza das nações, “o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários à vida e ao conforto” (Smith, 2003, p. 1), Engels eleva à condição de produto social, portanto, algo não natural na medida em que o trabalho só se diferencia de si mesmo mediante o estabelecimento da ordem jurídica baseada na propriedade privada. Por isso, conclui: “se abolirmos a propriedade privada, essa separação antinatural também desaparece” (MEGA² I.3:482 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 173]).

Esse também é o caso quando ele analisa o conceito de concorrência apresentado pela economia política. Engels identifica corretamente o monopólio à concorrência e, por isso, pôde polemizar que “os defensores do livre comércio são monopolistas piores dos que os próprios mercantilistas” (MEGA² I.3:472 [ed. bras.: Ibidem, p. 164]). O jovem não fica na identidade abstrata, ele mostra como, a rigor, a concorrência pressupõe o monopólio e o monopólio, por seu turno, é o objetivo de cada concorrente. Na medida em que coloca a propriedade privada como elemento fundamental de toda a sua análise, ele observa que, no limite, a concorrência só pode existir por meio do monopólio, pois “tudo o que não pode ser monopolizado não tem valor” (MEGA² I.3:479 [ed. bras.: Ibidem, p. 170]), logo, “a concorrência já pressupõe o monopólio, nomeadamente o monopólio da propriedade” (MEGA² I.3:483 [ed. bras.: Ibidem, p. 174]). Por outro lado, ele observa que

Cada concorrente deve desejar o monopólio, seja ele trabalhador, capitalista ou proprietário de terras. Cada coletividade menor de concorrentes deve desejar ter um monopólio para si contra todos os outros. [...] Por outro lado, o monopólio não pode interromper o fluxo da concorrência [...]. – A contradição da concorrência é exatamente a mesma da propriedade privada. É do interesse de cada um ser dono de tudo, mas o interesse da coletividade é que cada um tenha a mesma quantidade. Assim, os interesses gerais e os individuais são diametralmente opostos. A contradição da concorrência é que cada um deve desejar o monopólio, enquanto a coletividade como tal perde com o monopólio e deve, portanto, removê-lo. (MEGA² I.3:483 [ed. bras.: Ibidem, p. 173-74])

Esses exemplos mostram como os anos em que esteve em contato com a filosofia, com o filosofar geraram resultados extremamente positivos. O exercício do pensamento abstrato levou o jovem Engels a se experimentar na especulação e, com ela, a desenvolver positivamente o saber científico humano. Os resultados alcançados não se encontravam puramente acima, ou melhor, não englobavam as unilateralidades analisadas, como se essas se mantivessem como partes de um todo e esse todo se constituísse por meio dessas partes. Diferentemente, o esforço engelsiano de ordenar metodicamente o edifício econômico o leva a expor a essência das categorias fundamentais dessa ciência.

Engels, ao reduzir a tríade capital, renda da terra e trabalho (enquanto trabalho que aparece frente ao capital e à renda da terra) ao trabalho (cf. MEGA² I.3:481-82 [ed. bras.: Ibidem, p. 171-72]), o eleva à condição de essência dos três elementos que constituem os custos de produção, de modo que a totalidade, ou a unidade desses elementos, se dê por meio da negação de suas respectivas particularidades. Assim, a verdade do capital, da renda da terra e do trabalho (enquanto trabalho que aparece frente ao capital e à renda da terra) é o trabalho; o

trabalho é afirmado como essência de cada uma dessas particularidades tão logo o pensamento tenha negado suas respectivas especificidades e alcançado a sua essência comum. Ao revés, uma vez apreendida a essência da tríade em sua própria dialética, o capital, a renda da terra e o trabalho (enquanto trabalho que aparece frente ao capital e à renda da terra) se afirmam na medida em que negam sua essência comum, o trabalho, na medida em que sua essência comum é particularizada. O trabalho aparece assim como a universalidade, os três elementos que constituem os custos de produção como as particularidades. Entretanto, esse importante resultado alcançado por Engels não é levado adiante em sua pureza.

A força que levava Engels para a “louca demoníaca engrenagem”, a demorar-se em conceitos econômicos, não conseguiu superar seu afã prático. O jovem que há pouco havia experimentado no “Éter vagar”, para ficarmos mais uma vez nos termos do *Epigrama – Hegel* de Marx¹⁸⁰, e que se atrevia a “conceituar” aquilo que “encontrava na estrada”, vacilava. A especulação era reprimida e em seu lugar se impõe novamente o pensamento formal, o qual não avança em direção à essência das particularidades, mas se perde no confrontar das mesmas. Assim, “a cisão de capital e trabalho” não é mais do que a “divisão do trabalho em si mesmo”, tal como a cisão do capital nele mesmo resulta no “capital originário e no lucro”; o lucro, por sua vez, se divide “em juros e propriamente em lucro”, do outro lado, o trabalho, que já foi separado do capital, “se cinde pela segunda vez; o produto do trabalho está em face deste como salário” (MEGA² I.3:481-82 [ed. bras.: Ibidem, p. 172-73]). Tudo se encontra no mesmo nível: trabalho, capital, capital originário, lucro, juros, lucro propriamente dito e salário existem, são particularidades da realidade empírica. – Devido ao seu filosofar ainda imaturo, ele não conseguiu avançar em direção às verdadeiras consequências de suas descobertas, e se manteve preso às suas velhas particularidades. Ao mesmo tempo que afirmava a identidade, ele procurava estabelecer a relação entre cada uma das particularidades.

O produto desse conflito se expressa no fato de que, ao mesmo tempo que Engels reconhecia o primado absoluto do trabalho, negava o trabalho enquanto substância do valor, portanto, enquanto essência do próprio modo de produção burguês: “o valor abstrato” ou real – como ele se refere ao valor em Ricardo – “e suas determinações pelos custos de produção são apenas abstrações, absurdos” (MEGA² I.3:476 [ed. bras.: Ibidem, p. 168]). No limite, Engels desqualificava a própria ideia de valor, exatamente por essa ser reconhecida como uma abstração de uma “lei puramente empírica”. – O empirismo de Engels se impõe aqui com toda

¹⁸⁰ Tradução no *Apêndice* desta tese.

a sua força. Sem nenhum despudor, o que é extremamente consistente com o caminho que seguirá ao longo de toda a sua vida, Engels invoca Feuerbach a fim de justificar uma certa inversão que os economistas teriam feito. De acordo com o jovem, os economistas teriam feito do produto de uma “lei puramente empírica”, a saber, da lei da concorrência, da oferta e demanda, a causa dessa própria lei. Seu raciocínio é bastante simples: “o valor real” ou “abstrato” é uma abstração resultante do “preço, no momento em que a relação de concorrência é equilibrada, quando a demanda e oferta coincidem”, essa abstração, por seu turno, é tomada pelos economistas, não como resultado do preço realmente existente, não como produto desse preço, mas como sua fonte. Logo, segundo esse entendimento, o “valor real” seria uma abstração da realidade material que havia se tornado seu fundamento (cf. MEGA² I.3:478 [ed. bras.: Ibidem, p. 169]). Em posse disso, conclui Engels: “Como é sabido, essa inversão é a essência da abstração, e sobre tal questão Feuerbach pode ser consultado” (Idem]).

Esse registro, que relaciona diretamente Feuerbach a um certo entendimento sobre qual seria “a essência da abstração”, aponta para uma questão ainda mais profunda. Engels, como veremos, opera, tal qual Feuerbach, por meio da oposição de ser e pensar, que, como vimos¹⁸¹, já está plenamente estabelecida em suas *Teses provisórias para reforma da filosofia*, publicada em março de 1843. Aqui, apesar do jovem ter avançado cientificamente em decorrência de seu contato com o filosofar, manifesta seu repúdio ao pensamento especulativo. – O *Esboço* é, assim, a cristalização desse momento contraditório, em cuja potência especulativa desponha ao mesmo tempo que Engels deseja aquilo que havia de mais concreto. Em meio a essa tensão, Feuerbach aparece como aquele que joga uma pá de cal sobre o fogo especulativo e leva o jovem a renunciar toda a potência do pensar abstrato. Assim, o proceder científico de Engels se estabelece orientado por um pensamento objetivo cada vez mais distante de qualquer aventura especulativa.

3.3.3 Pensador da história

Concomitante aos seus estudos econômicos, Engels dedicou-se à história e à realidade imediata da vida na Inglaterra. Esse esforço rendeu-lhe, além das já citadas *Cartas de Londres*, uma série de publicações relacionadas à situação da Inglaterra, por meio das quais ele abriu caminho para a sua grande obra de juventude: *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

¹⁸¹ Capítulo 2, subitem *No gabinete de Kreuznach* desta tese.

Publicado em 1845, esse trabalho resultou de uma extensa coleta de materiais ocorrida ao longo de todo o período em que esteve na ilha. Entre 1842 e 1844, o jovem, como mostramos, se fez presente em reuniões da classe trabalhadora, bem como trabalhou no seio da indústria têxtil britânica. Seu interesse pela realidade das massas operárias, que já despontava ainda no período de Wuppertal, ganhou escala com sua estada em Manchester, a ponto de se tornar objeto central de suas pesquisas.

Entre outubro de 1843 e março de 1844, Engels escreveu três artigos numerados em sequência, com um título comum, *Die Lage Englands* [*A situação da Inglaterra*]. O primeiro deles, *Die Lage Englands. I. ‚Past and present‘ by Thomas Carlyle* apareceu nos *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, junto ao *Esboço para uma crítica da economia política*; os demais, *Die Lage Englands. II. Das achtzehnte Jahrhundert* e *Die Lage Englands. III. Die englische Konstitution*, que também haviam sido planejados para serem publicados naquele mesmo periódico, saíram nos meses seguintes no *Vorwärts!* (cf. MEGA² I.3:47*). Todas essas publicações exprimem com clareza a sensibilidade de Engels de colocar luz sobre importantes questões da realidade inglesa e de apontar como essas diversas dimensões objetivas se relacionavam entre si.

No artigo sobre Carlyle, sem dúvida o mais importante da tríade, Engels ensaia mais uma análise sociológica da realidade inglesa. A partir da obra *Past and present* de Carlyle, o jovem trata das diferentes classes que compõem aquela sociedade. Indo além do desenvolvido pelo autor, que, apesar de ser o único “a tocar nas cordas humanas, a apresentar as relações humanas e a desenvolver um esboço de uma perspectiva humana” (MEGA² I.3:511), ainda se mantinha entre os *tories* e *whigs* (cf. MEGA² I.3:514), Engels utiliza de uma série de dados e fatos empíricos apresentados na obra a fim de desenvolver sua análise do progresso da indústria e as suas consequências sobre os membros de suas classes sociais. Tal como Carlyle, ele coloca a indústria como elemento central de suas reflexões e vincula ao seu progresso as consequências do desenvolvimento da sociedade inglesa, tanto em sua estrutura de classes quanto em suas formas estatais, jurídico-políticas (cf. MEGA² I.3:512-13).

Ao mesmo tempo que Engels incorpora uma série de desenvolvimentos feitos por Carlyle, ele estabelece assertivamente sua diferença. Ele o acusa de não ter sido capaz de superar o ponto de vista panteísta da filosofia alemã, o qual teria sido suplantado pelas críticas de Bruno Bauer e Feuerbach. Por meio do ateísmo, o pensamento não mais teria necessidade de compreender a história enquanto “a revelação de ‘Deus’, mas do homem, e apenas do homem”, assim, não haveria de se “tomar ‘o mundo, o homem e sua vida, como uma mentira’”, mas como a verdade do próprio mundo, do próprio homem e de sua própria vida (MEGA²

I.3:531-32). Engels põe assim o homem como a medida de todas as coisas e sua história como resultado único de seu próprio agir. Portanto, não haveria de ser tarefa do pensamento procurar a verdade do homem fora de seu próprio constituir enquanto homem, fora de seu vir a ser histórico.

A partir dessa constatação é possível concluir, tal como feito pelos editores da MEGA, que “a explicação científica da história era, para Engels, um pressuposto essencial do ativo empenho humano” (MEGA² I.3:48*). Ademais, devemos observar que essa mesma concepção da autoatividade humana como fundamento absoluto da história, também estaria vinculada à indústria e, no limite, à relação de homem e natureza. Engels trata desse vínculo tanto em seu texto sobre Carlyle quanto em seu *Esboço para uma crítica da economia política*.

Em certo momento de seu *Esboço*, Engels acusa “o economista” de não compreender que “é apenas um elo na cadeia do progresso geral da humanidade”, de modo que “a dissolução de tudo em interesses particulares está apenas abrindo a estrada para a grande mudança para a qual o século está caminhando, a reconciliação da humanidade com a natureza e consigo mesma” (MEGA² I.3:475 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 167]). Essa noção de “progresso geral da humanidade” também aparece em seu artigo sobre Carlyle:

Não precisamos ver o esplendor do ser humano para entender o desenvolvimento do gênero na história, seu progresso irrefreável, sua vitória sempre certa sobre a irracionalidade do indivíduo, sua superação de tudo o que é aparentemente sobre-humano, sua árdua, mas bem-sucedida luta com a natureza, até a conquista final da autoconsciência humana e livre, a realização da unidade do homem com a natureza e a criação livre e autônoma de um novo mundo baseado em condições de vida puramente humanas e éticas [...]. (MEGA² I.3:532)

Nota-se que em ambos casos está posta a ideia de progresso, de um progresso em direção a uma sociedade livre, reconciliada e em unidade com a natureza. Mas essa unidade com a natureza não se realiza com sua preservação como força diante do homem, tal como teria ocorrido ao longo de toda a história, mas como subordinada ao homem. Assim, a conquista final do homem, da autoconsciência humana, do sujeito efetivo de todo o progresso, conflagra na construção de uma vida puramente humana e ética que se daria pela realização da vontade humana sobre si mesma e sobre a natureza. O homem com sua autoconsciência se encontraria em plena liberdade, a natureza, ao contrário, estaria subordinada ao seu império. Ela seria reduzida à condição de termo médio do homem consigo mesmo, à mera condição de elemento da realização da vontade humana.

Aqui, destacamos, não há diferença se esse domínio se baseia na censurada vontade dos interesses particulares, da irracionalidade do indivíduo ou na elogiada vontade do interesse geral, da racionalidade coletiva. Fato é que, para Engels, “a solução para o enigma da esfinge” (MEGA² I.3:532) está no autorreconhecimento do homem resultante de sua extenuante história, solução essa que deve “medir todas as condições da vida em relação a ele mesmo, julgá-las segundo a sua essência [humana], ordenar o mundo de uma forma verdadeiramente humana de acordo com as exigências de sua natureza [humana]” (MEGA² I.3:533). A libertação humana se daria, portanto, tanto no nível material, com o sucesso de sua luta contra a natureza, tanto no nível espiritual, com a superação de tudo aquilo que o homem teria até então concebido falsamente como sobre-humano.

Esse duplo movimento em direção à libertação humana aparece respectivamente enquanto 1) superação dos limites impostos pela natureza, “por meio do uso de capital, trabalho e ciência” (MEGA² I.3:486 [ed. bras.: Engels, 2021, p. 176]), e dos limites impostos pelo próprio homem, por meio da supressão da propriedade privada, e enquanto 2) superação da consciência religiosa. Relacionado ao primeiro movimento está o desenvolvimento das forças produtivas, a propriedade privada e a necessária crítica da economia política, tarefa iniciada no *Esboço*; ao segundo estão os trabalhos de Bauer e Feuerbach, condicionantes para a efetivação da libertação da consciência e da conseguinte crítica da economia política, como suas censuras a Carlyle mostram.

A crítica a Carlyle não resulta em um progresso efetivo para a ciência, apenas apresenta o ateísmo como pressuposto da crítica da economia política, a qual já havia sido iniciada por meio de seu *Esboço*. O ateísmo feuerbachiano, ao tomar o homem como ser puramente real, objetivo, serve à crítica do pensamento que não realiza a crítica da realidade a partir dela mesma, mas que permanece preso às “determinações eternas da essência humana”, que lamenta piedosamente “a perda de sua alma” (MEGA² I.3:533). Engels vai, entretanto, além de Feuerbach na medida em que ele não diz “‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’” (MEGA² I.5:19 [ed. bras.: Marx, Engels, 2007, p. 30]), que não fica “na abstração ‘o homem’” e no reconhecimento, “no plano sentimental”, do “homem real, individual, corporal”, mas busca apreendê-lo como “atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos” (MEGA² I.5:25 [ed. bras.: Ibidem, p. 32]) que constituem o mundo. Não sem razão, ao denunciar os limites da teoria da história de Carlyle, Engels evoca não apenas Feuerbach, como também Bruno Bauer.

Tão logo Engels necessita afirmar o homem real em seu fazer de sua própria história, ele apela a Bauer a fim de recuperar o movimento que desaparece em Feuerbach. Assim, mais uma vez ele sustenta o seu próprio proceder científico pela combinação de dois pensamentos, e

parte exclusivamente do homem real em sua autoatividade, em sua história. A autoconsciência hegeliana que passa a ser figura central em Bruno Bauer serve a Engels de meio para apreensão do homem em seu processo de autoprodução¹⁸². – Ora, o que temos aqui senão a junção do *materialismo* de Feuerbach com uma teoria geral da *história*? Senão uma solução para o seu entendimento de que Hegel teria usado a história “apenas como prova de seus exemplos lógicos” (MEGA² I.3:532)? Senão a história entendida como autoatividade do homem que tem como termo médio a natureza contra a qual o homem está permanentemente em relação por meio do trabalho? Senão a história prevista como uma necessária vitória sobre a natureza e sobre o próprio estranhamento humano, sobre a consciência religiosa e sobre a propriedade privada? Senão a história teleológica cujo resultado é necessariamente “autoconsciência humana e livre, a realização da unidade do homem com a natureza e a criação livre e autônoma de um novo mundo baseado em condições de vida puramente humanas e éticas [...]” (MEGA² I.3:532)? Senão o estabelecimento do ser humano enquanto ser absoluto e do conseguinte fim da história?

A afirmação da autoatividade humana, do homem como aquele que constrói a história unicamente a partir de si, apropriada da leitura de Bauer sobre a autoconsciência, da mesma leitura que já havia sido criticada por Marx em sua *Tese* de doutorado de 1841. Embora Engels faça essa apropriação, diferentemente de Bauer, ele não concebe a autoatividade humana à margem da realidade material. Ele a toma em sua unidade com aquilo que hegelianamente se chamaria de natureza. Não sem razão, tal como Hegel, essa autoatividade humana em unidade com a natureza acaba por subordinar a natureza ao humano, ao homem; o que resulta no fato do vir a ser do homem, ou do Espírito, estar em si mesmo determinado. A natureza encontra-se, pois, no interior do homem, de sua autoatividade, de sua história, conseqüentemente, o resultado desse processo resulta necessariamente na reconciliação do homem consigo mesmo, na “conquista final da autoconsciência humana e livre, a realização da unidade do homem com a natureza e a criação livre e autônoma de um novo mundo baseado em condições de vida puramente humanas e éticas” (MEGA² I.3:532), em suma, no fim da história.

¹⁸² A combinação desses dois autores ocorre de maneira semelhante n’*A ideologia alemã*. Escrita entre 1845 e 1846 em parceria com Marx, ela contrasta a autoconsciência como desenvolvida por Bauer com sensualismo de Feuerbach ao mesmo tempo que afirma que a “unidade de homem e natureza” se dá em vínculo com a história do desenvolvimento social e da indústria (cf. MEGA² I.5:21 [ed. bras.: Ibidem, p. 31-32]).

Observa-se que, caso levássemos essa compreensão da história às últimas consequências, qual foi realizada por Hegel, nos veríamos na obrigação de reconhecer a identidade de homem e natureza. Contudo, Engels não parece dar azo a essa ideia. Como mostraremos no próximo capítulo, na medida em que rompem com qualquer concepção teleológica da história, os escritos maduros de Engels transparecem seu pressuposto feuerbachiano que diferencia o pensar do ser, de modo que o homem está permanentemente em oposição à natureza e todo o movimento histórico se dá no passar de um momento histórico para outro, seja por intermédio do domínio humano sobre as forças produtivas, seja pelo agir político da humanidade. O colocar da natureza no interregno da autorrelação humana não suprime, em Engels, a oposição feuerbachiana, pois a natureza permanece enquanto potência externa com a qual o homem se relaciona na medida em que avança para um momento diferente daquele em que se encontrava anteriormente.

Quando nos voltamos para a história como autoatividade humana, conforme concebida pelo jovem Engels, fica visível sua proximidade com o que Marx elabora em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*. Mostramos como Engels vai além da economia política quando coloca a propriedade privada como elemento fundamental daquela ciência e, no limite, como fundamento último das contradições da própria sociedade burguesa. A supressão da propriedade privada aparece, desse modo, como meio necessário para a superação das contradições inerentes à sociedade burguesa, levando, conseqüentemente, o homem a superar o seu estranhamento-de-si e a se reintegrar consigo mesmo, retornando a si mesmo. Engels, tal como Marx, sabe a supressão da propriedade privada como “*apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem” (MEGA² I.2:263 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 105]), sabe, conseqüente, que “o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem” (MEGA² I.2:264 [ed. bras.: Ibidem, p. 106]). Em resumo, Engels escreve o mesmo que Marx quando este diz:

O comunismo na condição de suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. O movimento total da história é, por isso, assim como o seu [do

comunismo]¹⁸³ ato *efetivo* (*wirklich*) de geração – o ato de nascimento da sua existência empírica – também, para a sua consciência pensante, o movimento *concebido e sabido* do seu *vir a ser* [...]” (MEGA² I.2:263 [ed. bras.: Ibidem, p. 105])

Mas Marx reconhece não só a unidade do homem consigo mesmo por meio da natureza, em sentido inverso, ele também afirma a unidade da natureza consigo mesma por meio do homem. A identidade de homem e natureza é consagrada, não como em Hegel, onde a identidade se dá na diferença do Espírito nele mesmo, mas na diferença da natureza nela mesma, a qual, por seu turno, aparece ao homem, à sociedade emancipada como “a unidade essencial completa (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MEGA² I.2:264-67 [ed. bras.: Ibidem, p. 107]), o que “não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (MEGA² I.2:240 [ed. bras.: Ibidem, p. 84]).

Não cabe aqui desenvolver essa identidade em todas as dimensões que para nós é a alma desperta dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Basta trazer a primeira das três dimensões de natureza que Quante apresenta em seu *Kommentar* sobre os *Manuscritos*. Ali, o autor põe luz sobre o desejo de Marx de “colocar o conceito de natureza no lugar do conceito de Espírito de Hegel”, de maneira a conceituar “seus aspectos espirituais como momentos dependentes da natureza”; por isso Marx teve de “equiparar a superação do estranhamento do homem com a autorrealização da natureza, a compreendendo tanto como reconciliação da matéria e consciência, quanto como a realização da essência genérica humana” (Quante, 2009, p. 303). Assim, na medida que “Marx conceitua o desenvolvimento do homem sob a égide do estranhamento enquanto parte do processo de autorrealização da natureza, o objetivo da história humana e o objetivo da história natural devem ser idênticos” (Idem). A partir dessa consideração, o intérprete conclui:

Em uma tal construção, a natureza recebe o papel de espírito e adquire assim o estatuto de sujeito, o qual se manifesta na relação prática e teórica do homem com a natureza (própria e externa), tanto em sua atividade social quanto produtiva. Como parte da natureza, a história do desenvolvimento da natureza é essencial para a história humana, tal como a história do desenvolvimento da essência genérica humana – ao menos aos olhos de Marx – é um elemento central da história natural. (Ibidem, p. 304)

¹⁸³ Chaves da tradução original.

Essa dimensão apresentada por Quante, apesar de não ter sido exposta como a base geral dos *Manuscritos*, coloca de maneira clara certo âmbito da relação entre homem e natureza que não foi vislumbrado por Engels. Ademais, o intérprete mostra como a identidade de homem e natureza está estabelecida na medida em que entende que Marx procura colocar a natureza no lugar ocupado pelo Espírito na filosofia de Hegel.

3.4 O estabelecimento de uma nova ciência

3.4.1 Dez dias em Paris

Antes de abandonar Manchester e desembarcar em Paris, Engels escreveu uma série de artigos para o jornal cartista *The Northern Star*. Sustentado pelos avanços obtidos por meio de suas análises da situação da Inglaterra, ele se dedicou entre maio e junho de 1844 à realidade suíça, francesa, russa, polonesa e alemã. Sempre tendo em vista acontecimentos históricos objetivos daquelas sociedades, ele visou expor suas tensões sociais catalisadoras de uma iminente revolução social (cf. MEGA² I.3:53*-54*). Esse espírito devoto à história e à revolução ganharia um novo aliado com o seu desembarque em Paris.

No dia 28 de agosto de 1844, no Café La Régence em Paris, Engels se encontra pela segunda vez com Marx. Dessa vez, não havia qualquer ruído que obstasse a atenção de Marx ao que Engels trazia consigo. Marx, àquela altura, já havia se tornado um leitor atento de Engels, encontrando com uma clareza irrepreensível nos escritos deste a finalidade de seus próprios escritos. Todos os grandes temas fundamentais daquilo que viria a ser chamado pela dupla de *socialismo científico* estavam devidamente desenvolvidos e destacados nos artigos de Engels. A agenda dessa ciência não apenas se encontrava intencionada, mas já havia sido em sua essência publicamente anunciada.

À semelhança dos jovens hegelianos, Engels afirmou o ateísmo por meio da crítica à religião. Ele “arrancou as flores imaginárias dos grilhões” e, antes mesmo de Marx, transformou “a crítica do céu” na “crítica da terra” (MEGA² I.2:171 [ed. bras.: Marx, 2010a, p. 146]); na crítica terrena que não se restringiu à crítica da religião, do direito, da teologia e da política, como apregoado por Marx em sua famosa *Introdução* da crítica da *Filosofia do direito* de Hegel (cf. Idem), mas avançou para a crítica da economia política e fez de toda crítica teórica uma prática política e revolucionária. Nesse sentido, desde logo, o comunismo aparece como condição necessária para a superação de todo autoestranhamento humano, para a verdadeira

emancipação humana, tanto teórica quanto prática. Pois o comunismo traz consigo a potência para a história resolvida do homem, o qual finalmente teria apenas a si mesmo como sua própria medida.

Aquilo que Marx desenvolveu nos *Manuscritos econômico-filosóficos* foi, de certo modo, o mesmo que Engels havia publicizado no início de 1844. Finalmente, quando ocorre o famoso encontro, não poderia ser outra a percepção de ambos, não poderia ser diferente da descrita por Engels em 1885: “Quando visitei Marx em Paris no verão de 1844, ficou evidente nossa completa concordância em todos os campos teóricos; data deste encontro o início de nosso trabalho conjunto” (MEGA² I.30:96). – Aparentemente, os jovens haviam chegado às mesmas conclusões; era natural, portanto, que aquele encontro marcasse o início de uma promissora parceria.

Não sabemos ao certo sobre o que os jovens conversaram ao longo dos dez dias que Engels esteve em Paris. De todo modo, parece consistente pensar que eles tenham desfrutado de longas conversas, as quais teriam varado “noites e madrugadas”, estendendo-se até as manhãs seguintes já no apartamento de Marx (cf. Netto, 2020, p. 132). Sem dúvida, eles se dedicaram a todo tipo de assunto e viveram a alegria de encontrar um interlocutor à altura, como faz prova a decisão ali tomada de iniciar aquela parceria com uma obra cujo objetivo não era menor do que confrontar todo o movimento jovem hegeliano. *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*, concebida como uma coletânea de artigos independentemente escritos pelos dois autores, destaca a confiança mútua estabelecida desde aquele primeiro encontro.

No entanto, mesmo com a excitação gerada pelo encontro e pelo fato de estarem familiarizados com o trabalho publicado um do outro, é improvável que, no intercuro de apenas dez dias, tenham conseguido se aprofundar em todos os temas aos quais estavam dedicados. Sabemos, por exemplo, como demonstra Engels em carta enviada a Marx em janeiro de 1845, que ele tinha conhecimento do projeto do amigo de escrever uma crítica da economia política, ainda que não estivesse plenamente seguro da maturidade do que havia desenvolvido (cf. MEGA² III.1:260). Não obstante, não há de se pressupor com isso que Engels tenha tido qualquer contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos*. A bem da verdade, é muito pouco provável que ele tenha sequer folheado os *Manuscritos*, uma vez que Engels jamais fez qualquer referência direta ao texto; e, mesmo que ele tenha tido a oportunidade de tê-los nas mãos, seguramente ele não chegou a ler nenhum de seus capítulos detidamente, uma vez que naquele momento não havia entre eles uma amizade sólida ao ponto de Marx confiar um estudo tão incipiente a Engels. Ademais, dez dias era um tempo muito curto para qualquer estudo mais

detido de um manuscrito tão complexo e fragmentado, principalmente quando consideramos a caligrafia indecifrável de Marx.

Outro fator importante que devemos considerar quando refletimos sobre o momento intelectual de Marx quando ocorre seu encontro com Engels está relacionado com sua tomada de consciência no que se refere à filosofia de Feuerbach. Nos *Manuscritos*, por mais que Marx teça elogios explícitos a Feuerbach, ele desenvolve ali uma série de elementos que se consolidariam em seus trabalhos posteriores. – Não sem razão, Engels continua a passagem acima citada sobre a visita a Marx em Paris da seguinte forma:

Quando, na primavera de 1845, em Bruxelas, nos encontramos novamente, Marx já havia desenvolvido, a partir dos fundamentos mencionados, os traços principais de sua teoria materialista, então, dessa base começamos a desenvolver no detalhe a perspectiva recém-adquirida nas mais diversas direções.

Essa descoberta que revolucionou a ciência da história, como se vê, foi essencialmente obra de Marx, com ela pude contribuir apenas com uma pequena parte. O comunismo dos franceses e alemães e o cartismo dos ingleses apareciam a partir de então como meras casualidades, que poderiam muito bem não ter existido. (MEGA² I.30:96-97)

Parece-nos claro que “os traços principais” da “teoria materialista” desenvolvida por Marx apareceram para Engels sinteticamente na forma das famosas onze teses sobre Feuerbach, as quais seriam resultado das reflexões realizadas durante o período em que redigiu seus artigos para *A sagrada família*. O próprio Engels é quem relaciona este último com as *Teses* quando as publica no apêndice de seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, onde escreve:

Contudo, o passo que Feuerbach não deu tinha de ser dado; o culto ao ser humano abstrato, que constituiu o núcleo da nova religião de Feuerbach, tinha de ser substituído pela ciência do ser humano real e seu desenvolvimento histórico. Esse desenvolvimento da posição de Feuerbach para além de Feuerbach foi inaugurado em 1845 por Marx em *A sagrada família*. (MEGA² I.30:147 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 66])

Voltaremos a tratar da importância das *Teses sobre Feuerbach* no final deste capítulo. No momento, é oportuno apenas reafirmar os limites do encontro histórico para o advento da nova ciência e observar como ele não foi capaz de explicitar as distintas naturezas dos pensamentos desses jovens, pois formalmente eles de fato partilhavam de uma “completa concordância em todos os campos teóricos”, embora essencialmente essa concordância não necessariamente ocorresse.

É exatamente essa diferença essencial que é trazida à luz por Gustav Mayer quando a sua sensibilidade poética contrasta os gênios de Marx e Engels. Sem qualquer pretensão de questionar a capacidade dos amigos de dominar a nova ciência, o biógrafo visa expor a sua complementaridade. Um olhar crítico, porém, nota facilmente que há uma espécie de abismo intransponível entre o pensamento rijo e insistente de Engels e o pensamento vivo e especulativo de Marx:

Se o espírito ativo e persistente de Engels era como a torrente da montanha, Marx era como a tempestade que golpeia sem prestar atenção se destrói ou edifica. Engels sentiu-se seguro assim que deixou a atmosfera pietista de sua casa em favor do ar puro da teologia e da filosofia especulativas; ele estava satisfeito por ter embarcado no “trem para o futuro”. Mas Marx combateu o espírito de seu tempo como Jacó lutou com o anjo. Seu trabalho nasceu lento e dolorosamente; seu pensamento profundo e perspicaz, porque era ao mesmo tempo destrutivo e construtivo. Engels era naturalmente um homem mais prático, mais rápido em se orientar. Ele sentira as coisas “no ar”; era capaz de pegar o material que estivesse à mão, selecioná-lo e combiná-lo até encontrar uma nova conexão, mas carecia de originalidade dialética. As diferentes atitudes de Marx e Engels refletem-se na diferença de seus estilos. As frases de Engels não apresentam marcas de luta com sua forma ou pensamento. Elas correm rápidas e sem hesitação; transparentemente claras, fluentes e graciosas, respondem a todas as ideias que seu escritor se preocupou em expressar. [...] Já as frases de Marx estão sempre transbordando pensamentos: elas são receptáculos e, nesse sentido, inadequadas. [...] Brilho, falta de jeito e ocasional obscuridade são fundidos em seus escritos; mas eles sempre irradiam o impacto da bigorna do pensamento.

Engels era muito menos nervoso, muito mais estável que Marx; tinha uma disposição mais brilhante, menos contorcida e mais harmoniosa. Física e intelectualmente, era mais elástico e resiliente. Frequentemente censurava Marx por permitir que seu temperamento o “tragasse”, por nunca relaxar e nunca estar satisfeito consigo mesmo. [...]

Em uma dessas cartas [troçadas por eles], Engels menciona que Marx “conhecia sua indolência *en fait de théorie* [no que se refere à teoria]”, que o mantinha surdo às queixas de seu melhor eu e o impedia de alcançar a raiz do objeto. Engels conhecia bem sua própria natureza. Era necessário que ele encontrasse um ponto a partir do qual pudesse ver o espetáculo complexo da história; mas não podia reduzir suas percepções e pensamentos a um sistema científico. Os poderes de síntese de Marx deixaram Engels em profunda dívida com ele. Engels ajudou a marcar as fundações – ele trouxe material valioso –, mas nunca poderia ter erguido o edifício, por mais que desejasse um lar espiritual. (Mayer, 2020, p. 61-62)

3.4.2 Resquício jovem hegeliano

Em outubro de 1844, na primeira carta escrita a Marx depois de sua estada em Paris, Engels comenta, como se reportasse algo ao amigo, que nada se ouvia sobre os irmãos Bauer em Barmen. O jovem que havia aceitado o projeto crítico à Crítica crítica se punha atento aos

movimentos de seu novo alvo ao mesmo tempo que revela, ao comentar que seu artigo sobre Carlyle lhe “proveu um enorme *Renommée* com as ‘massas’” (MEGA² III.1:244), pela ironia das aspas que as “massas” eram o mote de sua futura publicação com Marx. *A sagrada família* foi um empreendimento conjunto, mas certamente não foi realizado com a mesma intensidade e as mesmas intenções.

Conquanto Marx escreve extensamente em um ataque violento a Bruno Bauer e consortes, Engels ocupa uma parcela diminuta das páginas da brochura¹⁸⁴, sem desferir nenhum ataque direto a Bauer. Nesse curto espaço, porém, Engels encontrou lugar para tecer exacerbados elogios a Feuerbach, colocando-o como o grande triunfador sobre a Crítica crítica. De fato, em diversos momentos da brochura, o próprio Marx utiliza-se de Feuerbach para mostrar a inferioridade da Crítica crítica, mas jamais à maneira de Engels, pois sempre o traz à baila de forma muito mais comedida e pontual¹⁸⁵.

A segunda carta, essa escrita em 19 de novembro de 1844¹⁸⁶, comprova que o projeto de escrita d’*A sagrada família* foi concebido em Paris, uma vez que a única carta de Marx a Engels redigida após aqueles dez dias e que nunca chegou a ser entregue ao destinatário (cf. MEGA² III.1:693) é de 8 de outubro de 1844. Engels, percebendo o extravio da carta resposta àquela que havia enviado em outubro, sugere que Marx enumere suas correspondências tal como ele passava a fazer ao destacar que aquela era a segunda carta endereçada a Marx. Ademais, Engels se queixa de não ter notícias de Marx há “mais de dois meses” (MEGA² III.1:256), portanto, desde que deixou a capital francesa. A carta de novembro, porém, não é apenas um registro histórico da falta de contato dos autores durante a elaboração d’*A sagrada família*, ela guarda também importantes informações acerca da compreensão engelsiana daquele que seria o verdadeiro fazer científico.

No momento em que redigia a carta, o jovem estava “soterrado até as orelhas por jornais e livros ingleses”, a partir dos quais ele estruturava o seu “livro sobre a situação dos proletários

¹⁸⁴ Em carta a Marx de 20 de janeiro de 1845, Engels escreve admirado: “Fiquei bastante surpreso ao ver que você expandiu a crítica da Crítica para 20 folhas de impressão. De todo modo, é bom que isso tenha acontecido, pois assim muito do que de outra forma teria ficado em sua mesa de trabalho por sabe-se lá quanto tempo está finalmente chegando ao público. No entanto, seria curioso caso você mantenha meu nome no título, já que escrevi apenas 1 folha e meia” (MEGA² III.1:261).

¹⁸⁵ O tradutor da edição brasileira d’*A sagrada família* destaca essa diferença de tratamento em nota de rodapé: “Se Marx chega a defender o nome de Feuerbach diante dos abusos de “Bruno Bauer e consortes” em algumas passagens, Engels exalta-o no presente com um entusiasmo que está longe de ser tão grande em Marx” (MEW 2:98 [ed. bras.: Marx; Engels, 2003, p. 111])

¹⁸⁶ A tradução parcial dessa carta encontra-se no *Apêndice* desta tese.

ingleses”. Ele se dedicava aos materiais coletados durante o período que esteve em Manchester a fim de “montar para os ingleses um belo arquivo dos pecados” (MEGA² III.1:251). Engels tinha plena consciência do que tinha em mãos e de como aquele seria um trabalho que impactaria não só os senhores ingleses, mas também a burguesia alemã (cf. Idem). Suas energias estavam voltadas para as “coisas efetivas, corpóreas, que possuem desenvolvimento histórico e resultados” (MEGA² III.1:252), embora naquela carta ele tenha também se arriscado a tratar daquele que seria “o verdadeiro caminho para se chegar ao ‘homem’” (MEGA² III.1:255). Para tanto, Engels constrói um peculiar argumento que parte da ainda no prelo nova obra de Stirner, *O único e sua propriedade*. A partir da leitura que ele faz com Hess da prova de impressão enviada a Engels por Wigand (cf. MEGA² III.1:251), o jovem busca apontar os limites de Stirner, não sem aproveitar a oportunidade para elogiar Feuerbach, que teria dito individualmente todas as trivialidades que agora, de certa forma, apareciam em Stirner.

A forma típica de Engels raciocinar mais uma vez se apresenta. Ele busca mostrar como há uma complementaridade entre o pensamento de Stirner e o de Bentham na medida em que o primeiro “coloca o indivíduo como ateu que está acima de Deus, ou melhor, ele o coloca como o resultado de todas as coisas, ao passo que Bentham permite que Deus se mantenha turvo ao largo do horizonte”, ou, como ele resume, “Stirner é mais consequente por se encontrar sobre os ombros do idealismo alemão, por ser um idealista convertido ao materialismo e ao empirismo, enquanto Bentham é apenas um empirista. Por outro lado, ele é menos consequente, pois, mesmo que não possa, ele tem em vista evitar a reconstrução da sociedade dissolvida em átomos alcançada por Bentham.” (MEGA² III.1:251-52). Portanto, Engels visa articular o idealismo alemão ao empirismo, como se houvesse uma contraposição essencial entre eles¹⁸⁷; ao mesmo tempo que coloca a realidade efetivamente existente como base tanto do indivíduo egoísta reconhecido em seu ápice por Stirner quanto da sociedade dissolvida em átomos reconhecida por Bentham. A partir dessa consideração, Engels afirma o que ele considerava uma trivialidade naquele momento, a saber, que

Nós devemos partir do eu, do indivíduo empírico, corpóreo não para, como Stirner, permanecer preso em seu interior, mas para a partir dele alçarmos “o homem”. “O homem” é permanentemente uma figura fantasmagórica enquanto não tiver por base o homem empírico. Em resumo: nós devemos partir do empirismo e do materialismo, caso queiramos que nosso “homem”

¹⁸⁷ Vale aqui sublinhar as críticas de Hegel ao empirismo e à metafísica compiladas no capítulo introdutório da *Enciclopédia das ciências filosóficas* intitulado *Conceito preliminar*.

seja verdadeiro; nós devemos derivar o geral do singular, não de si mesmo ou do ar, à la Hegel. (MEGA² III.1:252-55)

Quando, portanto, colocamos essa conclusão diante de sua consideração a respeito do egoísmo de Stirner e da sociedade dissolvida em átomos reconhecida por Bentham, vemos com clareza o modo como Engels procura realizar a ciência. Seu proceder científico parte do aí imediato e procura por meio dele chegar ao universal. Esse, que pode aparecer para muitos pesquisadores de Marx como o método cientificamente correto, não passa de uma forma ingênua do saber, a qual, como muito bem afirmado por Hegel, “contém a *crença* de que mediante a reflexão é *conhecida a verdade*, [a saber]¹⁸⁸ que se apresenta ante a consciência o que os objetos verdadeiramente são” (GW 20:69 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 89]). Como tratamos extensivamente no segundo capítulo desta tese, já na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, por mais que Marx se inspirasse nas considerações críticas de Feuerbach à filosofia hegeliana, ele jamais se filiou ao referido procedimento ingênuo. Ao contrário, ele avançou com e por meio de Hegel de modo a estabelecer o empírico não em contraposição ao conceito, mas em uma nova posição no conceito.

De fato, a tarefa de Engels em sua parceria com Marx sempre foi outra. O próprio, nessa mesma carta, desabafa:

A propósito, a cada dia fico mais entediado com esse papo teórico, me irrita com cada palavra que ainda se perde quando se fala sobre “o homem”, cada linha que se tem de escrever ou ler contra a teologia e a abstração, bem como contra o materialismo rude. É algo completamente diferente quando, em vez de nos ocuparmos com todas essas figuras etéreas – pois até mesmo o homem que ainda não realizou permanece como tal até sua realização –, nos dedicamos às coisas efetivas, corpóreas, que possuem desenvolvimento histórico e resultados – isso no melhor dos casos, enquanto ainda estamos dependentes da caneta e não podemos realizar nossos pensamentos diretamente com as mãos ou, se necessário, com os punhos. (MEGA² III.1:255)

Seu afã prático o consumia e o obrigava a encontrar respostas rápidas às questões especulativas, as quais poderiam ser em sua maioria encontradas diretamente em Feuerbach. Era-lhe, sem dúvida, necessário correr contra o tempo e se dedicar de corpo e alma às agruras da prosaica vida humana. Seu ímpeto profundamente humano o colocava diante da realidade em sua crueza, seu incomparável brilhantismo lhe possibilitava descrevê-la como nenhum

¹⁸⁸ Chaves da tradução original.

outro. Ele tinha uma energia prática que faltava a Marx; por isso, sempre lhe lançava sobre a frente críticas decorrentes de sua incapacidade de publicizar com celeridade todas aquelas ideias geniais que pululavam em sua mente.

Essa complementaridade, porém, nunca foi explicitada. Não há qualquer menção que corrobora uma leitura na qual Marx teria ciência dos limites principiológicos do proceder científico de Engels, o que, como mostraremos, iria sustentar o direito do amigo mais novo de escrever sobre o método dessa nova ciência. Isso não ocorreu, contudo, sem que Marx levasse a Engels uma série de teses que lhe serviriam de base para o resto de sua vida.

3.4.3 *Ad Feuerbach*

Após sua frutífera temporada em Barmen, onde Engels concluiu a redação d'*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*¹⁸⁹, o jovem se muda para Bruxelas. Ele aluga um apartamento na Rue de l'alliance, ao lado de onde Marx residia desde que se estabeleceu na cidade. A rua do subúrbio de Bruxelas foi onde os jovens consolidaram sua amizade de vida e também onde “decidiram tratar” de seu ponto de vista comum “em oposição à ideologia da filosofia alemã”, a fim de acertar as contas com suas respectivas antigas consciências filosóficas (cf. MEGA² II.2:101). Fruto desse decisivo momento, defendemos aqui, surgem as *Teses sobre Feuerbach* ou, simplesmente, o *Ad Feuerbach*, como originalmente concebida por Marx.

Apesar de não ser possível precisar quando as *Teses* foram elaboradas, podemos afirmar com certa segurança que elas foram escritas antes da incursão da dupla pela Inglaterra que ocorreu entre 12 de julho e 21 de agosto de 1845. Por outro lado, no que diz respeito ao limite inferior do período de sua redação, os editores são persuasivos ao destacarem que a tinta usada por Marx para escrever as *Teses* foi a mesma utilizada em quatro frases curtas¹⁹⁰ também em estilo de tese que teriam relação com a *Sagrada família* (cf. MEGA² IV.3:490). Eles defendem que “é pouco provável que Marx tenha escrito esses pensamentos durante a preparação d'*A*

¹⁸⁹ Em carta resposta a um seguidor de seus seguidores, Bruno Schoenlank, Engels chama a sua atenção por tê-lo chamado, em provável referência a *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de “o fundador da economia descritiva”. Engels o censura, pois “a economia descritiva já se encontrava em Petty, Boisguillebert, Vauban, A. Smith e tantos outros” (MEW 36:697). De todo modo, é válido sublinhar a natureza descritiva da ciência produzida por Engels.

¹⁹⁰ “O egoísmo divino em contraposição ao egoísmo humano.
O embuste na revolução acerca da essência do antigo regime.
O “conceito” e a “substância”
A revolução = história da origem do Estado moderno” (MEGA² IV.3:19).

Sagrada família no outono de 1844, pois isso seria contrário ao seu hábito de usar essa página para posteriormente desenvolver outras teses”, uma vez que, “como é claramente reconhecível no original (organização, caractere da caligrafia, cor da tinta)”, o que veio em seguida foram exatamente as *Teses sobre Feuerbach*. Soma-se a isso o fato das quatro frases “parecerem se relacionar com a intenção de Marx de escrever uma crítica do livro de Max Stirner *O Único e Sua Propriedade*, publicado em Leipzig no início de novembro de 1844”, intenção essa que teria ligação com o que Engels havia escrito na carta também de novembro de 1844 e com o que “foi efetivamente realizado n’*A ideologia alemã*” (MEGA² IV.3:490). Por fim, acrescentamos, a terceira frase destaca a diferença entre *conceito* e *substância*, que, como vimos, foi fundamental para a filosofia especulativa de Hegel e foi objeto de atenção de Marx desde a época da escrita de sua tese de doutorado em 1841. Essa distinção conceitual, inclusive, é fundamental para a compreensão das *Teses contra Feuerbach* na medida em que servem para demonstrar a insuficiência da perspectiva fixa própria ao materialismo contemplativo¹⁹¹. Nesse sentido, pode-se sugerir que as quatro frases foram elaboradas no contexto da crítica não só a Stirner, mas também a Feuerbach, correspondendo, de certo modo, ao projeto crítico de Marx que objetivamente se inicia com seu *Ad Feuerbach*.

Parece-nos ainda importante destacar outro aspecto relacionado à datação das *Teses*. No *Prefácio* da segunda edição de seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, Engels destaca que quando buscou “o velho manuscrito de 1845-1846”, *A ideologia alemã*, ele acabou encontrando “em um velho caderno de Marx as onze teses sobre Feuerbach” (MEGA² I.31:123 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 32]). Parece-nos, porém, pouco provável que esse encontro tenha ocorrido por mero acaso. Em primeiro lugar, porque Engels transparece conhecer não apenas o documento, mas também o seu propósito; em segundo, porque ele insinua que, diferentemente do desenvolvido n’*A ideologia alemã*, esse documento seria uma espécie de

¹⁹¹ Em Hegel, o conceito é a substância supracompreendida, na medida em que o conceito é a consumação da substância, na qual a reflexão infinita se realiza, não mais como causalidade e interação, mas como sujeito, como liberdade (cf. GW 12:12-14). O conceito é, portanto, no sistema de Hegel, o momento em que o todo é livre, ou seja, se gera a partir de si mesmo e por meio de si mesmo. Marx estava bem ciente dessa diferença, como comprova seu *Konspekt zu Georg Wilhelm Friedrich Hegels „Phänomenologie des Geistes“ Kapitel „Das absolute Wissen“* [Resumo do capítulo O Saber Absoluto da Fenomenologia do Espírito de Georg Wilhelm Friedrich Hegel], que ele transcreveu durante a redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “O conceito conecta o fato de que o conteúdo é o próprio agir do ser ele mesmo; pois este conceito é a ciência do agir do ser ele mesmo em si mesmo como toda a essência e todo o existente, a ciência deste sujeito como a substância e da substância como esta ciência de seu agir.” (MEGA² I.2:443)

“crítica da teoria de Feuerbach”, a qual não teria sido devidamente desenvolvida devido “o propósito daquele momento” (Idem).

É possível, nesse sentido, vislumbrar o profundo impacto dessas teses sobre o jovem Engels. Independentemente delas terem sido ou não escritas para o amigo a fim de persuadi-lo a superar sua filiação ao estreito ponto de vista feuerbachiano, expresso tanto n’*A sagrada família* quanto na mencionada carta de novembro, as *Teses* se apresentaram a Engels como um meio para concluir a superação de seu jovem hegelianismo. Enquanto uma resposta violenta à paralisia do pensamento de Feuerbach, não apenas no concernente à anistoricidade de seu homem, mas também à recuperação da subjetividade hegeliana como elemento essencial da nova ciência, as *Teses* possibilitaram o rompimento definitivo com Bruno Bauer, ao mesmo tempo que marcavam a necessidade de ir além de Feuerbach e, por extensão, de Stirner. – Assim, é consistente afirmar que Engels não haveria de se confundir ao indicar abaixo do título das *Teses* – por ele intituladas de *Marx sobre Feuerbach* – que elas teriam sido “escritas em Bruxelas na primavera de 1845” (MEGA² I.30:792)¹⁹².

Quando nos voltamos para o texto das *Teses*, observamos que elas possuem uma ligação essencial com o que Marx vinha desenvolvendo antes mesmo de sua tese de doutorado. Como vimos, Marx sempre se atentou para o que Hegel desenvolveu em sua *Lógica*, de modo a compreender em toda a sua gravidade a diferença fundamental estabelecida entre substância e conceito, a qual em Hegel coincide com o advento de sua *Lógica subjetiva*. Já na primeira sentença da primeira tese sobre Feuerbach, Marx faz uma discreta referência ao conceito hegeliano do Conceito:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como prática; não subjetivamente. (MEGA² IV.3:19 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 533])

Quando Marx afirma que “todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído)” não apreendeu “a realidade, o sensível” “*subjetivamente*” e identifica essa subjetividade à “atividade humana sensível”, à “prática”, ele faz uma referência direta à

¹⁹² Nesse sentido, José Paulo Netto parece ter se equivocado ao seguir o proposto por Gustav Mayer: “É bem provável que as Teses já estivessem redigidas quando Engels, na primavera de 1845, decide transferir-se da Alemanha para estabelecer-se em Bruxelas, aonde chega em meados de abril (Mayer, 1979, p. 894); em maio aluga uma residência junto à de Marx, na mesma Rue d’Alliance, n. 7 (Vv. Aa., 1986a, p. 72)” (Netto, 2020, p. 150).

filosofia especulativa. Essa identidade aparece também nos *Manuscritos econômico-filosóficos* quando vincula a autoprodução de algo ao conceito de subjetividade, por exemplo, ao colocar a “*essência subjetiva* da indústria” como autoprodução da indústria que se constitui a si mesma enquanto indústria (MEGA² II.1:260 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 102]). Marx, como um bom discípulo de Hegel, relaciona a *Lógica subjetiva* à *Doutrina do Conceito*, tal como Hegel faz no título da segunda parte de sua *Ciência da Lógica*. Assim, quando se declara que o idealismo, ou seja, Hegel, teria apreendido o objeto subjetivamente, afirma-se que ele o teria apreendido conceitualmente. O que nos obriga a lembrar que o conceito, segundo o filósofo, “é o [que é] *livre*” (GW 20:177 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 292]), é “o princípio de toda a vida” (Idem), a fim de reconhecer nele aquilo que Marx explicita, também nos *Manuscritos*, como “a grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final”:

a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*) e supressão (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. (MEGA² II.1:292 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 123])

O lado ativo “abstratamente desenvolvido pelo idealismo” (MEGA² IV.3:19 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 533]), representado na tese pela *subjetividade*, é a dialética, a negatividade que Marx reconhece como o grande legado da obra de Hegel.

Como vimos, Engels toma emprestado de Bauer esse “lado *ativo*”, e assim chega à autoatividade do homem. Contudo, na medida em que coloca o lado ativo enquanto um outro do objeto, da contemplação, ele não supera o ponto de vista de Feuerbach, mas o preserva ao lado daquela atividade. Daí seu apelo empirista que deseja “partir do eu, do indivíduo empírico, corpóreo”, que deseja “derivar o geral do singular ” (MEGA² III.1:252-55). Como Engels não chega à identidade de gênero e indivíduo, ele intuitivamente procura no sensível a sustentação para o gênero para, finalmente, a partir dele chegar à sua autoatividade. A esse intento, as sexta e sétima teses respondem: “essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado”, mas a sua realidade, “o conjunto das relações sociais”, de modo que “o indivíduo abstrato” “pertence a uma determinada forma de sociedade” (MEGA² IV.3:20-21 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 534]). Ou seja, não se deve partir do indivíduo, o qual em sua imediatidade é, por definição, abstrato, e dele derivar a sociedade; ao contrário, a existência do indivíduo enquanto tal pressupõe a sociedade.

A oitava tese caminha nesse mesmo sentido. Quando Marx diz que “todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MEGA² IV.3:21 [ed. bras.: Idem]), ele aponta para aquele que deve ser o objeto da nova ciência, o qual é explicitado na décima tese: “o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada” (MEGA² IV.3:21 [ed. bras.: Ibidem, p. 535]). Em outras palavras, o que está sendo dito é que apenas por meio da compreensão da sociedade humana em seu autoproduzir se pode resolver os mistérios da consciência estranhada, pode-se apreender a razão que levou aquela consciência ao misticismo. E não, como inversamente de certo modo sugere Engels em sua carta de novembro, que o egoísmo de Stirner, por ser “a essência da sociedade atual e do homem atual trazida à consciência”, por ser “o ápice de toda a teoria no interior da estupidez vigente” deve servir de base para a crítica alcançar “o homem” (MEGA² III.1:252).

Como o leitor pôde observar, essa compreensão de Marx encontra-se presente em vários de seus trabalhos de juventude. Não é demasiado citar mais uma vez a passagem de 1842 onde afirma que “os filósofos não brotam da terra sozinhos como cogumelos; eles são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sumos mais sutis, preciosos e imperceptíveis circulam nas ideias filosóficas” (MEGA² I.1:183). Contudo, é apenas nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que Marx desenvolve suas reflexões acerca da constituição do sujeito cognoscente:

Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou]¹⁹³ enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social.

Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela [...].

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social* [...].

Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade

¹⁹³ Chaves da tradução original.

como ser pensante, para si. (MEGA² II.1:267-68 [ed. bras.: Marx, 2004, p. 107])

Mais uma vez, a substância ética se impõe como determinante do indivíduo, e não o contrário. Aquilo que foi alcançado por meio da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – a saber, uma reestruturação da conceituação da substância ética proposta por Hegel por meio da elevação da sociedade civil a condição de princípio do Estado –, aqui se apresenta enquanto determinante do próprio filosofar, do próprio pensar que pensa a sociedade e se pensa enquanto sujeito cognoscente. Desse modo, Marx coloca o “homem”, a “coletividade real”, o “ser social”, o “gênero”, o “ser genético”, em resumo, a substância ética como fundamento da consciência individual, do “indivíduo”. O indivíduo junto de sua consciência é colocado no mesmo patamar do objeto da consciência, ele é identificado ao ser social, o qual, por sua vez, é o objeto *par excellence* da consciência. Essa circularidade afirma, por um lado, a objetividade do próprio pensamento do indivíduo cognoscente, o qual é idêntico ao seu outro, à realidade que o constitui e que, ao mesmo tempo, ele procura apreender; por outro, em sentido inverso, ela afirma a subjetividade de toda realidade, a qual não tem outro meio de ser apreendida pelo homem senão a partir de sua própria condição humana, a partir do fato do gênero não apenas estar posto, como também se pôr por intermédio de si mesmo.

Nesse sentido, podemos afirmar que Marx já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* havia suplantado o ponto de vista contemplativo de Feuerbach, bem como, quando recorremos à sua mencionada reflexão acerca do primado da natureza, a filosofia do Espírito hegeliana. Assim, quando Marx se volta criticamente a Feuerbach e, por extensão, a Stirner, ele objetiva mostrar como a afirmação absoluta da materialidade, do existente, não deve ter por base a materialidade em sua imediatidade, mas a materialidade em sua autoatividade. Autoatividade essa que não apenas afirma a realidade contemplada em seu fluxo, mas que faz daquele que contempla, objeto do próprio fluxo contemplado. Daí a censura a Feuerbach por não ver “que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social” (MEGA² IV.3:21 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 534]). Daí o conceito de “prática” tão caro às *Teses*, uma vez que ele representa a superação da autoatividade, como encontrada em Hegel, na medida em que põe de antemão aquele que contempla no interior da autoatividade do gênero, da “vida social”, “da prática humana”, a qual, por seu turno, não é nela mesma autodeterminada, pois é fruto de um outro de si, da autorealização da natureza (MEGA² IV.3:21 [ed. bras.: Ibidem, p. 534-35]).

A filosofia de Feuerbach, ao não compreender essa prática, restringe-se à “contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa”, ela é “o ponto de vista” da “sociedade burguesa” (MEGA² IV.3:21 [ed. bras.: Ibidem, p. 535]). Diferentemente da

preocupação externada por Engels na carta de novembro, para Marx é irrelevante se “o homem” deriva “de Deus” ou do “indivíduo empírico, corpóreo” (MEGA² III.1:252), pois, na nova ciência, o indivíduo deve ser compreendido desde o início como resultado de uma sociedade determinada, logo, o indivíduo não pode ser o ponto de partida para a compreensão da moderna sociedade burguesa. Ao contrário, é a sociedade burguesa que deve servir de ponto de partida para a compreensão do indivíduo burguês. Por isso, muitos anos depois, em um dos poucos textos onde Marx trata do fazer científico, ele diz que “também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação”, não apenas na representação do objeto empírico, corpóreo, mas também da “cabeça pensante” (MEGA² II.1:37 [ed. bras.: Marx, 2011, p. 55]).

A série de reflexões realizadas por Marx entre 1843 e o verão de 1844 se materializaram naquelas onze teses. Apesar de Marx provavelmente só ter chegado à consciência das consequências do que havia alcançado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* durante o segundo semestre de 1844, de modo algum devemos afirmar, como fez Engels, que elas resultaram das reflexões realizadas durante o período em que redigiu seus artigos para *A sagrada família* (cf. MEGA² I.30:96-97). – O desabrochar da flor ocultou o botão que durante um longo período se enchia de vida.

Engels, não apenas devido aos limites da natureza de seu pensar, mas por não ter tido a oportunidade de acompanhar o desenvolvimento do pensamento de Marx em sua completude, não foi capaz de extrair das *Teses* toda a sua potência. O caráter furtivo desses registros exige que o pensamento os preencha de conteúdo. Como, porém, a reflexão engelsiana não possuía à sua disposição a verdadeira essência daquelas sentenças, ela acabou recorrendo à sua própria verdade. Assim, “o primeiro documento em que foi registrado o embrião da nova visão de mundo” (MEGA² I.31:123 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 32]), jamais suplantou a visão de mundo concebida pelo próprio Engels, apenas lhe serviu de meio para seu próprio desenvolvimento. Uma espécie de lente capaz de potencializar sua própria visão.

As *Teses*, não resta dúvida, ajudaram Engels a reconhecer a necessidade de superar seu ponto de vista feuerbachiano. Elas também colocaram foco sobre a sociedade, uma sociedade dinâmica que não mais precisava da autoconsciência baueriana ou do eu stirniano para ser conceituada. As *Teses* permitiram assim que Engels se distanciasse em definitivo de qualquer teoria jovem hegeliana, ao mesmo tempo que elas lhe ofereciam uma base filosófica sólida para o desenvolvimento de seu proceder científico, o qual não desejava mais se desgastar em debates teóricos, mas sim se dedicar às questões práticas da ordem do dia. Em resumo, as *Teses* permitiram que Engels se visse livre para correr em direção à sociedade humana, a partir da

qual se poderia voltar criticamente contra a sociedade burguesa a fim de revolucioná-la praticamente.

Entretanto, ao mesmo tempo que as *Teses* libertaram Engels de seu jovem hegelianismo, elas não tiveram o poder de apresentar a ele a importância essencial de Hegel para a nova ciência. Engels, como revelaria anos mais tarde em seu *Ludwig Feuerbach*, assimila a função da dialética hegeliana como aquela que possibilitaria ao socialismo científico apreender a sociedade humana de maneira dinâmica, como se o movimento, aqui reconhecido como algo necessário à ciência, estivesse colocado exclusivamente em seu fluxo empírico, histórico, como aquilo que corresponderia idealmente à autoatividade humana; e não, como vimos ser o caso tanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* quanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como aquilo a partir do qual se chega à verdade do gênero humano. – É precisamente esse o limite do pensamento de Engels, que está desde a origem impossibilitado de compreender realmente a ciência de Marx, a qual sempre permaneceu para ele como um *abstract reasoning*, um pensamento que lhe era muito estranho.

Capítulo 4: Para a crítica do método engelsiano

4.1 O retorno ao “*all abstract reasoning*”

O estudo do *abstract* da primeira metade de seu caderno tem me ocupado bastante, it is *a very abstract ababstract indeed*, o que, tendo em vista tamanho reduzido, não poderia ser evitado. Além disso, tenho tido que me esforçar bastante para seguir as transições dialéticas, pois *all abstract reasoning* se tornou muito estranho para mim. (MEGA² III.9:126)

Assim Engels exprimiu todo o seu desconforto diante do “esqueleto” dos dois primeiros capítulos daquela que viria a se tornar a primeira aparição da obra econômica de Marx: *Para a crítica da economia política*.

Marx, no dia 29 de março de 1858, escreve do museu britânico carta endereçada ao amigo a fim de expressar seu desejo de escutá-lo acerca do que viria a ser apresentado em mensagem posterior, a saber, “um esqueleto do primeiro caderno” (MEGA² III.9:115) de sua crítica econômica. Ele, que estava “há duas semanas *very sickly* e tomando novamente remédios para o fígado” em decorrência “das noites permanentes de trabalho e dos dias de desgostos derivados de suas *economical conditions of [his] domesticity*” (MEGA² III.9:115), parece ter recuperado suas forças poucos dias depois, tão logo, já no dia 2 de abril, escreve com intensidade sobre “a merda toda” (MEGA² III.9:122). Essa, disse Marx, “deve ser decomposta em 6 livros: 1) Do capital. 2) Propriedade da terra. 3) Trabalho assalariado. 4) Estado. 5) Comércio internacional. 6) Mercado mundial.” O primeiro dos 6 livros foi neste esquema cindido em quatro grandes partes: “a) *Capital en général* [...]. b) A *concorrência* ou a ação de muitos capitais uns sobre os outros. c) *Crédito*, onde o capital aparece diante dos capitais singulares como elemento geral. d) O capital de ações como a forma mais completa (culminar no comunismo) simultaneamente com todas suas contradições.” (Idem). Por sua vez, a primeira dessas partes se divide ainda em três capítulos: Valor, dinheiro e capital. Dessas, somente as duas primeiras foram detalhadas: o capital, “o mais importante [capítulo] deste primeiro caderno” e sobre o qual desejava a opinião de Engels, não chegou a ser esmiuçado devido às dores que faziam pesar a pena do autor (MEGA² III.9:125).

Como nos lembra Michael Heinrich, “enquanto Marx durante a década de 1850 havia se dedicado intensivamente ao debate econômico, Engels despendia a maior parte de seu tempo em Manchester na empresa da qual seu pai era sócio, Ermen und Engels. [...] Para os estudos de teoria econômica, Engels permanecia sem tempo” (Heinrich, M. Engels wieder gelesen: Seine Rezension von Marx‘ „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, S. 3-4). Isso nos explica

parte das dificuldades de Engels em relação ao resumo enviado por Marx. Porém nos chama particularmente a atenção o fato de Engels destacar o caráter abstrato dos raciocínios do amigo e a sua dificuldade de apreender as transições dialéticas sugeridas no resumo.

No *Prefácio* de 1885 do *Anti-Dühring*, Engels sublinha a dificuldade de retornar ao debate teórico, o que ele somente iria fazer após se tornar, em 1864 (cf. Krätke, 2020, p. 18), sócio efetivo da empresa de seu pai:

Quando me retirei das minhas atividades comerciais e me mudei para Londres, passei a ter o tempo necessário para submeter-me, na medida do possível, a uma completa “troca de penas” – que é como Liebig chama isso – nas áreas da matemática e das ciências naturais, e investi nisso parcela substancial de oito anos. Encontrava-me justamente em meio a esse processo de troca de penas quando surgiu a ocasião de ocupar-me com a assim chamada filosofia da natureza do sr. Dühring. Nada mais natural, portanto, que não ter encontrado, às vezes, o termo técnico correto e, de modo geral, ter me movimentado de maneira bastante desengonçada pelo terreno da teoria da ciência natural. (MEGA² I.27:494 [ed. bras.: Engels, 2015, p. 37])

Contudo, embora de fato seja importante reconhecer o impacto que os anos de afastamento dos debates teóricos geraram sobre o filosofar engelsiano, não devemos por isso nos esquecer das limitações que o jovem Engels tinha diante do pensamento especulativo. Como procuramos mostrar no capítulo anterior, por mais impressionante que seja o arco de desenvolvimento intelectual de um adolescente retirado do ginásio antes mesmo de sua conclusão e que chegou a ser reconhecido pelo ciclo filosófico de maior proeminência na Alemanha da década de 1840, isso não significa que essa inteligência tenha sido capaz de dominar as escarpadas encostas do pensamento especulativo.

Quando, conseqüentemente, partimos dos limites do pensamento do jovem Engels a fim de analisar o modo como ele, após mais de uma década, retorna às questões fundamentais do socialismo científico, verificamos que aqueles limites jamais foram superados. A bem da verdade, o abandono das formas pseudo hegelianas de exposição, colocam com clareza o rijo conteúdo que sustenta todo o aparente movimento do pensamento engelsiano. Nesse sentido, a resenha que ele escreve, sob encomenda de Marx, da brochura que viria a luz em 1859, *Para a crítica da economia política*, emerge como prova de um pensamento incapaz de lidar com a forma conceitual da ciência que ele próprio havia ajudado a conceber.

No dia 19 de julho de 1859, Marx pede a Engels que ele escrevesse uma nota sobre o seu recém-publicado *Para crítica da economia política*. Engels deveria entregar-lhe em uma ou duas semanas um “curto ensaio sobre o método e o que havia de novo no conteúdo” para ser publicado no *Das Volk*, uma espécie de órgão oficial do sindicato dos trabalhadores alemães da

educação em Londres (MEGA² III.9:515). Ao que Engels somente responde no dia 25 de julho, não sem antes, no dia 22, Marx o lembrar de seu pedido, informando que ele só poderia se ocupar com o artigo na outra semana, devido ao fato de estar ocupado com outros trabalhos (cf. MEGA² III.9:522). No dia 3 de agosto envia a primeira parte do artigo que ficaria conhecido como *Rezension*. Em carta anexa, Engels pede ao amigo que “caso ele *in toto* não agrade, que o rasgue”; constrangido, ele justifica a razão da má qualidade de sua resenha: “Estou tão fora de prática nesse tipo de escrita que sua esposa vai rir muito da minha falta de jeito” (MEGA² III.9:534).

Como se sabe, Marx não chegou a enviar resposta ao amigo. Ele simplesmente encaminhou o que recebera para publicação no *Das Volk*. No dia 6 de agosto de 1859, foi veiculada a primeira parte da resenha de Engels, a qual trata do atraso da ciência econômica alemã e, de certa forma, acaba por repetir o que Marx havia desenvolvido no *Prefácio* de sua brochura. A segunda parte foi impressa no dia 20 daquele mesmo mês e trata de um primeiro esforço de apresentar o método que teria sido utilizado pela crítica da economia política. Uma terceira parte que havia sido planejada, muito provavelmente, sequer chegou a ser escrita por Engels, devido ao fato do jornal ter encerrado suas atividades durante esse período (cf. Heinrich, 2021, p. 15).

O primeiro dos dois textos publicados recupera o cerne do que se encontra na oitava tese sobre Feuerbach, que, como vimos, é parte constante das obras de juventude de Marx e Engels. O entendimento de que os mistérios das formas teóricas devem ser procurados na forma social constitutiva dos sujeitos cognoscentes é o princípio que rege todo desenvolvimento da primeira parte da *Rezension*. Engels, reiteradamente, sublinha o que Marx destaca em seu *Prefácio*, a saber, que “o modo de produção da vida material condiciona todo o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência” (MEGA² II.2:100). A partir dessa noção, à moda do que fizeram na juventude, Engels fundamenta o atraso do pensamento alemão no que concerne à economia política e anuncia a revolução teórica encabeçada por ele e Marx:

Uma observação mais precisa, no entanto, revela imediatamente que a sentença aparentemente simples, segundo a qual a consciência dos homens depende do seu ser e não o contrário, colide frontalmente, já em suas primeiras consequências, com todas as formas de idealismo, mesmo as mais escondidas. Todas as visões convencionais e habituais sobre tudo o que é histórico são negadas por ela. Todo o modo tradicional de raciocínio político cai por terra; a nobreza patriótica se rebela indignada contra uma visão tão desprovida de sentimentos. (MEGA² II.2:248)

A potência do texto engelsiano põe luz sobre o objeto do socialismo científico. Em contraste, porém, ele faz sombra sobre o que realmente importa a esse saber: apresentar a verdade do ser social e, conseqüentemente, como este determina o saber. Isso, contudo, como já indicamos, pressupõe a possibilidade do saber, que é determinado pelo ser social, de apreender o próprio ser social, o que, por pressuposto, não está posto imediatamente, uma vez que a potência do sujeito cognoscente não está em si determinada, mas sim é dependente de seu outro, de seu ser social. O problema torna-se, portanto, demonstrar 1) a razão pela qual o homem é capaz de conhecer a sua própria determinação e 2) como deve operar a ciência capaz de apreender e expor essa determinação. Isso, como veremos, será objeto de Engels na segunda parte de sua *Rezension*. Na primeira parte, contudo, mostra-se um outro lado do pensamento engelsiano, esse sim de grande potência e que marca o valor de seu proceder científico, a saber, a capacidade de se voltar para a realidade tendo por base as teses consolidadas por Marx. Daí o fato de dizermos que o pensamento engelsiano opera por meio da reflexão exterior.

Na segunda parte da *Rezension* toda a dinâmica de sua reflexão exterior se apresenta. Embora Engels reconheça a importância do esforço de Hegel “de desenvolver uma ciência em sua própria conexão interna” (MEGA² II.2:252), de modo a colocar isso como princípio de seu próprio proceder científico, veremos como a natureza de seu pensamento não é capaz de realizar essa pretensão e, por isso, ele acaba por apresentar o método de Marx como um amálgama de formas de pensamentos ultrapassados¹⁹⁴.

Engels inicia a segunda parte reconstruindo a história da filosofia alemã desde a morte de Hegel. A partir desse movimento ele, por um lado, ataca “a escola oficial hegeliana”, à exceção de Feuerbach, devido ao fato dela permanecer sempre aquém de Hegel na medida em que a escola teria “apenas se apropriado da dialética do mestre por meio da manipulação dos artifícios mais simples, a qual era aplicada a tudo e a qualquer coisa, muitas vezes com uma ridícula falta de jeito”; por outro lado, Engels desqualifica as ciências que emergiam à medida que o hegelianismo “paulatinamente adormecia” (MEGA² II.2:250). Estas ciências seriam “o novo materialismo das ciências naturais, o qual não se diferenciaria muito daquele do século XVIII a não ser pelo material mais rico, científico, nominalmente, relativo à química e à

¹⁹⁴ Apesar de nos inspirarmos aqui diretamente na crítica de José Chasin ao “Amálgama originário”, à tese das “três fontes do marxismo”, nosso objeto não é a tese de Kautsky posteriormente adotada por Lênin que imagina o pensamento de Marx enquanto uma unidade do radicalismo político francês, da economia política inglesa e da filosofia alemã (cf. Chasin, 2009, p. 29-37). Diferentemente, nossa crítica se direciona ao amálgama engelsiano que procura combinar materialismo, historicismo e dialética.

fisiologia que disporia” (MEGA² II.2:250-51). Assim, Engels tanto anuncia as bases daquela que seria a ciência de Marx quanto demarca os limites dessas bases. O hegelianismo é-lhe fundamental por conta de sua dialética que não havia sido devidamente apreendida pelos seguidores de Hegel, ao mesmo tempo que o materialismo, ao emergir a partir do adormecimento de Hegel, acaba por voltar a um estágio filosófico anterior, de modo a não poder recolher em si os ganhos gerados pela dialética hegeliana.

Devemos notar que esse raciocínio se encontra formalmente nas *Teses sobre Feuerbach*. Na primeira tese, lembremos, Marx afirma que aquilo que falta a todo materialismo teria recebido seu devido desenvolvimento no idealismo hegeliano, desse modo ele acaba por instar o leitor a tomar o idealismo absoluto como elemento fundamental para a superação das deficiências do materialismo clássico. Assim, quando Marx critica Feuerbach por não apreender “a própria atividade humana como atividade objetiva” (MEGA² IV.3:19 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, p. 533]), ele parece indicar que o simples fato de reconhecer a própria atividade humana como atividade objetiva resolveria o problema do materialismo, abrindo a porta para uma nova era do saber humano. Fato é, como deve ser reconhecido a partir da análise dos trabalhos de 1843 e 1844 de Marx, que é o idealismo que chega a partir de si mesmo à sua própria deficiência e se resolve enquanto produto de seu outro, da natureza.

Vê-se que por mais que Engels parta daquilo que Marx lhe havia ensinado, ele não foi capaz de acessar a verdadeira essência dos resultados ministrados. Aquilo que Marx conceituou, aparece em Engels como simples resultados, por isso, quando este tenta apresentar o método de Marx, ele não mostra o processo que determina aqueles resultados. Diferentemente, ele toma os resultados como algo em si suficientes, substanciais, os quais poderiam, portanto, ser colocados em contraposição a outros resultados, a conclusões de outras teorias. Engels não desenvolve desse embate o conteúdo dos resultados evocados, mas apenas ajuíza sobre suas respectivas pertinências, por isso, no limite, ele preserva intocado cada um desses resultados, restando-lhe julgá-los não por meio de suas respectivas verdades, mas da reflexão do sujeito cognoscente que permanece externo aos seus objetos. Nas mãos de Engels, os resultados alcançados por Marx tornam-se, nessa medida, princípios de seu próprio proceder científico e, com ele, de seu julgar. Daí a razão de Engels somente conseguir conceber o método de Marx como um agregado de determinidades, de princípios cujas respectivas determinações encontram-se no pensamento de outros autores.

É necessário, portanto, deixar claro que o anúncio feito na *Rezension* da superação da filosofia idealista de Hegel por meio de uma chamada concepção materialista não guarda nenhuma conexão com a verdadeira crítica realizada por Marx em seus anos de juventude.

Diferentemente, o que Engels apresenta não são mais do que os resultados brutos daquela crítica, tomados a partir de um ponto de vista simples incapaz de efetivamente confrontá-los ao sistema de Hegel. Ademais, é de se destacar que, nessa medida, não resta a Engels mais do que o esforço de justificar sua própria concepção materialista, a qual não é mais do que uma descrição irrefletida da ilusão de um proceder empirista que tem como principal objeto a efemeridade dos eventos históricos. Por isso, quando Engels procura fundamentar o método efetivamente utilizado por Marx, ele expressa imediatamente os limites de seu próprio pensamento de entendimento.

Para Engels, o que diferencia o materialismo de Marx, ou seja, o seu próprio materialismo, dos demais é o seu caráter genuinamente histórico. Caráter esse que, ironicamente, seria devedor de Hegel, daquele que “caminha ‘do nada, pelo nada e para o nada’ [„von nichts durch nichts zu nichts kam”]”¹⁹⁵ (MEGA² II.2:251). A *differentia specifica* da “concepção materialista da história” seria exatamente aquilo que ela tomou de empréstimo do idealismo de Hegel, sem, contudo, a necessidade de trazer consigo o restante de sua filosofia. Há o conceito de história da filosofia hegeliana sem a filosofia hegeliana. Por isso, afirmamos que o caráter histórico enunciado por Engels é uma simples determinidade, um predicado simples que não possui qualquer vínculo essencial com o que foi concebido por Hegel, uma vez que o conteúdo que a constituiu enquanto uma verdade na filosofia de Hegel está, desde o início, negado. Consequentemente, não há outra possibilidade dessa determinidade se contrapor efetivamente a outra senão por intermédio de seu preenchimento de conteúdo pela reflexão exterior, pelo *Räsonnement* de Engels.

Engels, que jamais entendeu verdadeiramente que “Hegel costuma oferecer, dentro da exposição especulativa, uma exposição real, através da qual é possível captar a própria coisa” (MEW 2:63 [ed. bras.: Marx; Engels, 2007, 75]), apresenta aquilo que ele imagina como próprio ao pensamento de Hegel como uma determinidade fundamental do método de Marx. Desse modo, nota-se, é a sua concepção de história e não a de Hegel que aparece em sua apresentação

¹⁹⁵ É importante ressaltar que Engels distorceu as palavras de Hegel. Em duas passagens da *Ciência da Lógica*, Hegel enfatiza o movimento “do nada, através do nada, para o nada”: “O devir dentro da essência, seu movimento reflexionante, é, por conseguinte, o movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo” (GW 11:250 [ed. bras.: Hegel, 2017, p. 43]); “A essência aparece: inicialmente, dentro dela mesma, dentro de sua identidade simples: assim, ela é a reflexão abstrata, o movimento puro de volta para si mesma a partir do nada, através do nada” (GW 11:341 [ed. bras.: Ibidem, p. 156]). Ambas passagens se encontram na *Doutrina da Essência* e se limitam a um momento específico da essência. De forma alguma elas podem ser identificadas com o método de Hegel.

de Marx. Não se trata verdadeiramente da história segundo o que determina o método de Marx, mas da concepção de história identificada a esse método. Portanto, é Engels quem determina a história, a qual só pode ser identificada à filosofia hegeliana e ao método marxiano na medida em que se retira o conteúdo desses.

Em decorrência desse esvaziamento dos conceitos apropriados da filosofia hegeliana é que Engels pôde acusá-lo de ter partido “do pensar puro” e, simultaneamente, afirmar que “o que distinguia o modo de pensar de Hegel de todos os outros filósofos era o enorme significado histórico que lhe era subjacente” (MEGA² II.2:251). Engels sabe, por meio das conclusões de Marx, que Hegel jamais foi um autor apartado da realidade material, ao mesmo tempo, ele o sabe como um idealista, ou melhor, como a mais alta representação de todo o idealismo. Envolto nessa aparente contradição, ele se vê obrigado a oferecer uma explicação para essa consequente dualidade do pensamento hegeliano: “Tão abstrato e idealista na forma, ainda assim o desenvolvimento de seu pensamento sempre correu paralelamente ao desenvolvimento da história mundial” (MEGA² II.2:251).

Essa contraditória forma com a qual Engels lida com a filosofia hegeliana não passou despercebida para autores atentos como Michael Heinrich. Sua indagação é precisa:

Por um lado, Engels enquadra a filosofia hegeliana em um ‘idealismo’ estranho ao mundo, preso ao “puro pensar”; por outro lado, precisa reconhecer o quanto de realidade essa filosofia contém. Para explicar esse curioso diagnóstico, Engels defende que o desenvolvimento hegeliano do pensamento e o desenvolvimento factual da história transcorrem “paralelamente”. Se, porém, o método hegeliano partiu do “puro pensar” e não dos “fatos”, como foi possível, de resto, que o desenvolvimento de pensamento hegeliano transcorresse “paralelamente ao desenvolvimento da história mundial”? (Heinrich, 2021, p. 18).

Heinrich sublinha o modo como Engels acaba apelando para a sua *Parallelitätsthese*, a qual seria desenvolvida em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. No contexto da *Rezension*, entretanto, essa tese aparece discretamente, embora já aponte para os problemas do raciocínio engelsiano que chegariam às últimas consequências em seu texto de 1886. Em ambos trabalhos, porém, não nos é oferecida nenhuma resposta razoável para a indagação de Heinrich. Permanece sempre a incógnita de como o pensar abstrato, idealista de Hegel foi capaz de fazer com que “o conteúdo real entrasse por todos os lados na filosofia” (MEGA² II.2:251).

O paralelismo engelsiano não se restringe, contudo, a um “curioso diagnóstico” de Hegel, ele também guarda graves consequências metodológicas. Engels se utiliza desse mesmo

subterfúgio para descrever a crítica da economia política elaborada por Marx, a qual “poderia ser realizada de duas maneiras: histórica ou logicamente” (MEGA² II.2:252). A rigor, observemos que aquilo que ocorria em Hegel, no limite, não era um paralelismo absoluto. Na analogia de Engels, ele censura o filósofo pelo fato de seu pensamento sempre ter corrido “paralelamente ao desenvolvimento da história mundial, apesar de que esta última deveria ser apenas a prova da primeira” (MEGA² II.2:251). Assim, Engels indica a inversão do paralelismo que deveria ser levado a cabo. Não que o pensamento deveria correr paralelamente ao desenvolvimento da história mundial, mas, inversamente, a história mundial, ou simplesmente, a história deveria correr paralelamente ao pensamento, o qual só poderia se legitimar por meio da história. Portanto, seria possível conceber um pensamento, uma lógica que guardasse coerência com a realidade empírica, com a história, logo, ele poderia defender o caráter histórico e lógico do pensamento de Marx.

Para Engels, “não se trata de um processo abstrato do pensamento que se desenrola apenas em nossas cabeças, mas sim de um acontecimento efetivo que ocorreu ou ainda está ocorrendo em um tempo” (MEGA² II.2:253). O legítimo processo do pensamento deve estar com os acontecimentos efetivos, no sentido de não haver apenas um paralelismo entre eles, mas uma identidade. Por isso, o paralelismo de Engels não é absoluto; ou mais exatamente, sequer há qualquer precisão no uso do termo para se referir ao que o autor entende como verdadeiro método de Marx. No limite, deve haver uma identidade, ainda que abstrata, entre o processo do pensamento e a dita realidade empírica. Engels acaba assim recuando a uma perspectiva subjetivista, ao empirismo, na medida em que o saber objetivo é reduzido ao “procedimento *ingênuo*, que [...] contém a *crença* de que mediante a reflexão é *conhecida* a *verdade*, [a saber]¹⁹⁶ que se apresenta ante a consciência o que os objetos verdadeiramente são” (GW 20:69 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 89]). Ademais, ao mesmo tempo que Engels sugere a possibilidade pura e simples de se reproduzir no pensamento a realidade qual essa existe, esse pensamento estaria cindido em dois: um pensamento histórico e um lógico. Daí a razão do método ter uma dimensão histórica e uma dimensão lógica que seriam representações ideais do efetivamente existente.

É nesse sentido que Engels, imprimindo a sua própria concepção em Marx, pode afirmar que

¹⁹⁶ Chaves da tradução original.

Marx foi e é o único que se dedicou à árdua tarefa de extrair da lógica hegeliana o núcleo que compreende as efetivas descobertas de Hegel nesse campo, e o único a apresentar a dialética despida de suas vestes idealistas, em sua conformação simples, na qual a dialética torna toda forma correta de desenvolvimento do pensamento. Consideramos a explicitação do método que fundamenta a crítica da economia política de Marx um resultado que, em importância, se compara à visão de mundo materialista. (MEGA² II.2:252)

O pensamento, o lógico, a dialética estão sempre contrapostos ao histórico, ao empírico, ao real. Ao mesmo tempo, o paralelismo engelsiano não poderia, apesar de sua natureza, ser absoluto. Haveria de existir uma conexão essencial entre o lógico e o histórico, a qual teria sido descoberta por Marx e mais nenhum outro pensador. A solução para esse imbróglio seria a simples constatação de que “o tratamento lógico [...], de fato, não é nada mais nada menos do que o tratamento histórico, apenas despido de sua forma histórica e das perturbações contingentes” (MEGA² II.2:253). Portanto, como bem observa Heinrich, segundo Engels, em Marx, não se trataria mais do lógico em oposição ao histórico, mas do lógico enquanto “uma abordagem ‘histórica’ retificada, isto é, um desenvolvimento histórico sem ziguezague”, logo, tratar-se-ia de uma abordagem, de um “método ‘lógico-histórico’”, do método que marcou o marxismo do século XX (Heinrich, 2021, p. 20).

Importa ainda destacar que se, por um lado, a *Rezension* oferece as bases para o despotismo da ortodoxia marxista por meio do que se convencionou chamar de *método lógico-histórico*, o qual, no limite, afirma a identidade da realidade empírica com a forma lógica do pensamento¹⁹⁷, por outro, esse pequeno ensaio afirma também a oposição entre a realidade empírica e a forma lógica. Quando Engels fala que a execução do método de Marx “não é mais do que a imagem espelhada do curso histórico em sua forma mais abstrata e consequente” (MEGA² II.2:253), ele coloca a realidade empírica como um outro do pensamento, a rigor, como aquele que está em oposição ao pensamento, por isso se trata de um reflexo. Ser e pensar

¹⁹⁷ Se por um lado a *Rezension* serve de base para a dogmática do assim chamado método lógico-histórico da ortodoxia marxista, por outro, ela apresenta o princípio da *Neue Marx-Lektüre*, uma vez que a escola parte da cisão de ser e pensar e da diferença entre pensamento histórico e pensamento lógico. Nesse sentido, devemos ponderar que, por mais que os autores da *Neue Marx-Lektüre* procurem se distanciar de Engels, eles continuamente partem do mesmo paradigma engelsiano. A crítica de Elbe (2012) à concepção metodológica tradicional, a oposição de Colletti (1976) entre dialética da matéria e dialética de Hegel, a dualidade de Backhaus (1997) de subjetivo e objetivo, os ataques de Heinrich à *Parallelitätsthese*, a busca de Frieder Wolf (2006) e de Stefano Breda (2017) pelas *Grenzen* do pensamento lógico-dialético, a análise de Kittsteiner (1977) do par lógico-histórico, etc. pressupõem, cada qual a sua maneira, a cisão de ser e pensar, pois todas essas reflexões têm por objetivo indicar a adequação ou os limites das formas do pensamento em relação à realidade empírica.

encontram-se em oposição, ainda que haja entre eles certa comunicação, como está estabelecido pela ideia de espelhamento.

Se levarmos o apresentado por Engels ao limite, ele não só cinde o ser do pensar, como ele diferencia o pensar de si mesmo. Seriam, assim, duas as formas do pensamento: uma lógica, “mais abstrata e consequente”, e uma histórica, a qual seguiria “o curso histórico efetivo” (MEGA² II.2:253). Essa última seria reflexo da realidade empírica, da história efetiva, ao passo que a primeira seria a segunda depurada de suas contingências. Portanto, como Engels identifica essa primeira forma como a dialética, temos que a dialética se relacionaria com o caráter *very abstract* do escrito de Marx. Ela seria a forma mais consequente do curso histórico efetivo, o qual, por sua vez, seria um reflexo da realidade ela mesma. A dialética teria assim o privilégio de ser a forma refinada do reflexo bruto do real e, desse modo, jamais deixaria de estar em “contato constante com a realidade”, não sendo “obrigada a se manter no campo puramente abstrato” (MEGA² II.2:254).

A *Rezension* é o primeiro trabalho a colocar de maneira manifesta as três determinidades daquilo que se convencionou ser a natureza do método de Marx, o qual seria, pois, materialista, histórico e dialético. Como salientamos, Engels parte do velho materialismo e acresce a ele uma dupla racionalidade, a qual foi subtraída de Hegel sem qualquer constrangimento. Assim, o materialismo não se apresenta como algo distinto do velho materialismo, conquanto a ele se acopla o pensamento em sua duplicidade: histórica e lógica. O materialismo é, por isso, apenas a afirmação do empirismo, da crença na veracidade imediata da objetividade, ao mesmo tempo que o pensamento é, enquanto outro da matéria, sua representação ideal, seja na forma histórica, imediatamente refletida, ou lógica, mediada, elaborada.

Portanto, por mais que tenhamos aqui postas as três determinidades do dito método de Marx, essas, na medida em que são independentes umas das outras, não constituem uma unidade. Prova disso é o fato de se poder conceber um materialismo que não seja histórico (o materialismo pré-Marx), um historicismo idealista (Hegel) e uma dialética que não seja materialista (Hegel). Por isso, afirmamos que a clássica tríade é um amálgama. Nele cada determinidade possui sua própria determinação, ou seja, cada determinidade está posta como um em-si e para-si mesmo existente, de modo que sua respectiva determinação é independente das demais. O materialismo seria tão suficiente quanto o historicismo e a dialética, cada qual é independente do outro e, nesse sentido, só pode se relacionar externamente com os demais. – Se materialismo, historicismo e dialética formam uma unidade, essa unidade é inorgânica, é uma unidade sem vida.

Devemos, pois, advertir o leitor desavisado sobre os perigos da concepção engelsiana do método. Notemos que essa faz passar seu conteúdo exterior pelo verdadeiro conteúdo desenvolvido por Marx. Quando Engels sugere que os resultados da crítica do jovem Marx são seres em si mesmos autossuficientes e, por meio deles, tenta fundamentar o método, ele cria a impressão de apresentar a verdadeira essência do ponto de vista de Marx, ao passo que efetivamente é ele que preenche esses resultados de conteúdo por meio de sua própria *reflexão exterior*. Por mais que o materialismo, o histórico e o dialético sejam qualidades da ciência marxiana, essas três determinidades não estão nela determinadas a partir de si mesmas, como concepções entre si articuladas e, ao mesmo tempo, independentes umas das outras. Diferentemente, cada uma delas é determinada pelo conceito dessa ciência, de modo que cada uma delas só é verdadeira na medida em que está essencialmente determinada pela totalidade que forma a ciência, logo, também pelas demais determinidades. Em Marx, o materialismo não é determinado pelo pensamento francês ou inglês dos séculos XVI, XVII e XVIII, mas o materialismo determina, na medida em que é dialético e histórico, aquele pensamento francês e inglês. A dialética, por seu turno, não existe em oposição ao materialismo devido à sua origem idealista; diferentemente, ela é a materialidade para si e enquanto tal tem em si a materialidade que a constitui. Finalmente, a história não é a matéria em sua autoatividade pura e simples, tão pouco a sobreposição de contingências, mas a verdade da dialética e da materialidade, em sua permanente autoatividade.

4.2 A dialética de Engels

4.2.1 As leis universais do movimento

Em 1878, no *Anti-Dühring*, naquele que viria a ser tomado “como o livro-texto da teoria marxista e como a representação positiva de uma ‘visão marxista de mundo’” (Elbe, 2012, p. 14), Engels dá um outro sentido ao chamado pensamento dialético¹⁹⁸. Ele não mais seria uma

¹⁹⁸ Reafirmamos aqui a correta censura de Michael Heinrich a Kittsteiner por este ter tentado “conciliar as declarações de Engels presentes na [*Rezension*] com um escrito seu surgido 25 anos mais tarde, o *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, como se os escritos de Engels constituíssem uma obra unificada e coerente” (Heinrich, 2021, p. 13). O leitor observará, contudo, que apesar das significativas mudanças que separam esses trabalhos, as dificuldades engelsianas resultam essencialmente dos mesmos problemas. Problemas esses que o perseguem desde a juventude e que também estão em seus escritos sobre a *Dialética da natureza* e em seu *Anti-Dühring*. Nestes dois

simplificação do pensamento histórico, como uma releitura “abordagem ‘histórica’ retificada, isto é, um desenvolvimento histórico sem ziguezague” (Heinrich, 2021, p. 20), mas “a forma suprema do pensamento” (MEGA² I.27:231 [ed. bras.: Engels, 2015, p. 48]). Além disso, a realidade empírica não mais seria reflexo do pensamento histórico, em oposição ao lógico, dialético, mas seria ela mesma dialética. Assim, o pensamento dialético passa a ser a forma ideal *par excellence* da realidade.

Engels sustenta essa tese a partir de dois pontos principais. Em primeiro lugar, como veremos de forma mais detida quando tratarmos da crítica engelsiana à filosofia de Hegel, ele reduz a dialética às leis do movimento, em seu processo infinito de vir a ser e fenecer. Em segundo, ele coloca o pensamento como de mesma natureza da realidade que o constitui e, a partir disso, identifica o pensamento dialético à realidade material.

Vimos que Marx desenvolve toda a sua ciência a partir da identidade de homem e natureza, de modo que o homem é ser natural e, assim, absolutamente determinado pela natureza, ainda que ele inverta, *para si*, essa determinação por meio do desenvolvimento de suas forças produtivas e de seu pensamento conceitual. Embora à primeira vista possa parecer que essa identidade permita afirmar a adequabilidade do pensamento ao seu objeto, na medida em que esse objeto é essencialmente aquilo que determina o pensamento, portanto, uma vez que ambos são de mesma natureza, o que a concepção marxiana no limite afirma é a diferença na identidade. O homem e seu pensamento, por mais que sejam postos pela natureza, eles são naturais na medida em que existem, mas distintos na medida em que existem enquanto formas particulares da natureza. Assim, ao invés de repor a identidade hegeliana de Espírito exterior e Espírito interior, condição necessária do saber absoluto por ser a afirmação de que a natureza do pensamento do indivíduo é idêntica ao do Espírito universal e, por isso, digna de se reconciliar consigo mediante o outro, Marx anuncia a impossibilidade dessa reconciliação na medida em que não há identidade absoluta entre esses dois momentos, pois o homem é momento da diferenciação da natureza consigo mesma. – Já Engels coloca essa questão da seguinte forma:

Nessa recapitulação que fiz da matemática e das ciências naturais, persuadi-me no detalhe – pois no plano geral não tinha dúvidas – de que na natureza se impõem, no emaranhado das inúmeras mudanças, as mesmas leis dinâmicas dialéticas que regem, também na história, a aparente casualidade dos

últimos, como veremos, esses problemas aparecem de forma muito próxima do que encontramos no texto de 1886.

acontecimentos; as mesmas leis que, constituindo o fio vermelho na história do desenvolvimento do pensar humano, gradativamente assomam à consciência dos seres humanos pensantes; as leis que foram desenvolvidas primeiramente por Hegel de modo abrangente, mas mistificado, sendo uma de nossas aspirações descascá-las dessa forma mística e trazê-las claramente à consciência em toda a sua simplicidade e validade universal. (MEGA² I.27:494-95 [ed. bras.: Engels, 2015, p. 38])

No *Prefácio* de 1885 do *Anti-Dühring*, Engels explicita a ideia que está por trás do que ele desenvolve na *Introdução* da publicação de 1878 e do que ele coloca na seção referente à dialética em seu manuscrito da mesma época, *Dialética da natureza*. Fica claro o modo como ele concebe a constituição do pensamento enquanto produto do desenvolvimento histórico e como, nesse sentido, o pensamento é de mesma natureza daquilo que o constituiu¹⁹⁹. Daí ele poder afirmar que a natureza é dialética ou que “a natureza é a prova da dialética” (MEGA² I.27:233 [ed. bras.: Ibidem, p. 51]) e disso deduzir que “é tanto da história da natureza quanto da história da sociedade humana que são abstraídas as leis da dialética”, uma vez que “elas não são outra coisa senão as leis gerais de ambas as fases do desenvolvimento histórico; bem como do próprio pensamento” (MEGA² I.26:355).

Ao afirmar que as mesmas leis da dialética que foram assomadas à consciência dos seres pensantes são as leis que regem a natureza em sua história e, nela, a história humana, Engels altera profundamente a tese apresentada na *Rezension*. Doravante não haveria mais a realidade histórica e sua reflexão no pensamento histórico cuja forma mais abstrata e consequente seria a dialética, mas a realidade seria ela mesma dialética e o pensamento adequado à sua compreensão seria, por pressuposto, também dialético. Essa realidade e esse pensamento seriam, pois, simultaneamente históricos, pois a própria dialética seria o fundamento de todo o movimento e nesse sentido de seu instituir enquanto processo histórico.

A dialética de Engels seria o fundamento de todo o movimento na medida em que ela é a forma pura do movimento em geral. Ela é, assim, o puro movimento, que, desprovido de todo o seu conteúdo, é adequado a qualquer coisa, a toda realidade, tanto à do ser quanto à do pensar. Posto que ela é a forma pura do movimento em geral ou, o que é o mesmo de se dizer, o puro movimento, ela se apresenta como absoluta. Ela existe não apenas na história da natureza, na história social e no cérebro pensante, ela existe em tudo o que subsiste, em “tudo o que vem a ser” e que, por isso, “é digno só de perecer” (MEGA² I.30:126 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 35]).

¹⁹⁹ Nesse sentido, devemos concordar com Alfred Schmidt quando ele afirma que “o conceito de natureza de Engels [...] é, em última análise, ontológico” (Schmidt, 1962, p. 71).

Como Engels nega de antemão toda e qualquer possibilidade de algo que não possua o atributo da existência, tal como o ser puro, o nada puro, a sua dialética está em tudo o que lhe é digno de pensar, ela lhe é, pois, absoluta.

Ao identificar a dialética com o movimento em geral, Engels também identifica as leis do movimento em geral com as leis da dialética. Nesse sentido, em seus apontamentos da *Dialética da natureza*, ele conclui que:

Portanto, é da história da natureza e da história da sociedade humana que são abstraídas as leis da dialética. Estas são apenas as leis mais gerais dessas duas fases do desenvolvimento histórico, como do próprio pensamento. Elas se reduzem, mais precisamente, sobretudo a três:

- A lei da conversão de quantidade em qualidade e vice-versa;
- A lei da interpenetração dos opostos;
- A lei da negação da negação. (MEGA² I.26:175 [ed. bras.: Engels, 2020, p. 111])

As leis da dialética são as leis do movimento, é a forma pura, abstrata do próprio movimento. Não sem razão, Engels deriva duas dessas leis, por mais que indique o contrário, da *Doutrina do ser*, do livro da *Lógica*, onde não há qualquer mediação e, portanto, não há qualquer determinação ou efetividade.

O próprio Engels reconhece que a primeira lei encontra-se na *Doutrina do ser*. Ao passo que a segunda ocuparia “toda a segunda parte de sua *Lógica*”, ou seja, da *Doutrina da essência*, enquanto a terceira lei figuraria “como lei fundamental para a construção de todo o sistema” (MEGA² I.26:175 [ed. bras.: Ibidem, p. 111]). Contudo, por mais que Engels afirme que a segunda lei estaria na *Doutrina da essência*, ele mesmo nos dá pista de que, na verdade, essa lei não passaria de um momento da *Doutrina do ser*. É o próprio Engels que procura justificá-la no contexto de suas observações sobre a “alternância de atração e repulsão” ou pela “interação recíproca dos dois polos opostos” (MEGA² I.26:189-90 [ed. bras.: Ibidem, p. 171-72]); o que ele faz sem apresentar qualquer desenvolvimento adicional crítico ao argumento hegeliano sobre repulsão e atração pertencente ao terceiro capítulo da primeira seção da *Doutrina do Ser* (cf. GW 21:158-72 [ed. bras.: Hegel, 2016, p. 176-92]).

Se a primeira lei representa a forma geral do movimento enquanto transformação por adição ou subtração de matéria e a segunda enquanto alteração da posição de algo em oposição a outro, a terceira lei exprime a substituição de algo por outro. A terceira lei é aquela que se ocupa do vir a ser e do fenecer, do eterno fluxo de um após o outro. Esta é, no limite, a lei que importa e que dá ao seu proceder científico a aparência de um proceder científico genuinamente dialético.

Como pode ser facilmente observado, as duas primeiras leis não imprimem qualquer transformação essencial do ser. A primeira afirma apenas que a depender do modo como se arranja múltiplos unos se altera o conjunto, cada uno que compõe o conjunto permanece, assim, como o mesmo, não há, pois, qualquer transformação essencial no conjunto, ele continua sendo essencialmente composto dos mesmos unos, sendo possível apenas sua variação quantitativa. A segunda se restringe à mera mudança de posição em relação a um outro ser aí. Assim, em ambas, cada singularidade permanece essencialmente a mesma diante das demais, permanece enquanto algo externo, distinto das outras singularidades. A terceira lei, por sua vez, seria aquela que seria idêntica ao caráter revolucionário da filosofia hegeliana e, nessa medida, seria aquilo que justificaria a importância de Hegel para a concepção materialista da história²⁰⁰.

O primeiro grande ato encenado por Engels em seu importante ensaio de 1886, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, foi o estabelecimento manifesto do rompimento com a filosofia hegeliana a fim de libertar o seu caráter revolucionário de seu caráter conservador. Mais uma vez, como tantas vezes relatado nesta tese, Engels arranca do autor aquilo que lhe interessa e descarta o que compreende como um infortúnio de seus pensamentos; como se fosse possível haver um Hegel revolucionário que não fosse imediatamente conservador, e vice-versa, portanto, como se fosse possível arrancar-lhe uma dialética revolucionária sem se afirmar imediatamente o caráter conservador dessa dialética. – Inconsciente dessa impossibilidade, Engels avança ingenuamente sobre a obra de Hegel e nos apresenta não uma ciência resultante da crítica ao filósofo, mas, por meio de uma aparente crítica, aquilo que ele já há muito tinha como o seu próprio proceder científico. Vejamos isso mais de perto.

Já nas primeiras páginas de sua brochura, Engels retoma a famosa afirmação de Hegel: “‘Tudo o que é [efetivo] é racional e tudo o que é racional é [efetivo]’ [*Alles was wirklich ist,*

²⁰⁰ A terceira lei é a responsável por sustentar o movimento em sua forma histórica, do vir a ser e fenecer. A primeira lei está ligada ao modificar e a segunda ao movimento espacial. O que de fato importa está na terceira lei, como podemos observar também no destaque dado ao feito de Heráclito: “Quando submetemos a natureza ou a história humana, ou nossa própria atividade intelectual, à análise pensante, o que nos salta à vista, em primeiro lugar, é a imagem de um entrelaçamento infinito de interconexões e interações, no qual nada permanece o que e como era nem onde estava, mas tudo se move, se modifica, devém e fenece. A visão original, ingênua, mas objetivamente correta do mundo é a da filosofia grega antiga, e o primeiro que a expressou com clareza foi Heráclito: tudo é e também não é, pois tudo *flui*, encontra-se em constante mudança, em constante devir e fenecer” (MEGA² I.27:231 [ed. bras.: Engels, 2015, p. 49]).

ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich]”²⁰¹. A ela, ele associa a seguinte sentença também atribuída a Hegel: “‘A realidade se revela, em seu desenvolvimento, como a necessidade’” (MEGA² 30.1:125 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 34]). A partir dessas passagens, ele procura desqualificar o dito caráter apologético de Hegel a todo subsistente, a tudo aquilo que tivesse sido canonizado ou desqualificado pelos governos, a fim de colocar em seu lugar tudo aquilo fosse efetivamente revolucionário.

Para tanto, o *Räsonnement* de Engels opera de forma relativamente simples. Ele reduz a efetividade a uma determinidade, isto é, a uma qualidade que pode pertencer ou não a algo, de modo que algo pode ser efetivo ou não efetivo [*unwirklich*]. Da mesma forma, ele faz da necessidade uma rele determinidade, ou seja, algo pode possuir ou não necessidade. Nessa medida, como a máxima hegeliana identifica o racional ao efetivo e como Engels identifica o efetivo ao necessário, temos que “o que é necessário acaba se revelando, em última análise, também como racional”, por exemplo, “o Estado prussiano”, que seria, “racional, correspondente à razão, na medida em que ele é necessário”. Já a monarquia francesa, em contraste, haveria se tornado “tão [não efetivo], isto é, tão privada de toda necessidade, tão irracional, que teve de ser aniquilada pela grande revolução” (MEGA² 30.1:125 [ed. bras.: Ibidem, p. 34-35]). Disso, infere Engels:

Aqui, em consequência, a monarquia era o [não efetivo], e a revolução, o [efetivo]. E, assim, no decurso do desenvolvimento, tudo o que antes era [efetivo] se torna [não efetivo], perde sua necessidade, seu direito à existência, sua racionalidade; o lugar do [efetivo] que se extingue é ocupado por uma nova [efetividade] – capaz de viver de modo pacífico quando o velho é suficientemente sensato para aceitar a morte sem resistir, de modo violento, quando ele se obstina contra essa necessidade. (MEGA² 30.1:125 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 35])

Observa-se que quando Engels relaciona a clássica máxima do *Prefácio da Crítica da filosofia do direito* à teoria da história para combater o pensamento que a aplica como justificativa de toda violência daquilo que subsiste, ele é forçado a distorcer o conceito hegeliano de efetividade. Quando nos voltamos para a obra do filósofo, vemos que o que Engels toma por efetividade é, em Hegel, a existência, a qual se diferencia de seu fundamento na

²⁰¹ A respeito dessa máxima, recomenda-se ver o comentário a respeito da democracia enquanto efetivação do conceito de Estado no contexto das reflexões críticas de Marx a *Filosofia do direito* de Hegel – capítulo 2 desta tese, item *O coqueteio com o proceder atomístico*. Vale indicar aqui mais uma vez o comentário de Marcos Müller (cf. Hegel, 1820, p. 138) sobre essa famosa passagem do *Prefácio da Filosofia do direito*.

medida em que contém seu ser em si mesma de forma dissolvida. A existência é a imediatidade da coisa-em-si e, enquanto tal, é a existência inessencial da coisa, ao passo que a coisa-em-si é a essência daquela existência²⁰² (cf. GW 11:327-29 [ed. bras.: Hegel, 2017, p. 138-41]). Por isso podemos dizer que Engels se ocupa da multiplicidade dos existentes, dos quais sua reflexão seria externa, na medida em que ela teria a pretensão de afirmar a essência pressuposta de cada um deles. Esse tipo de pensamento toma sem mediação cada existente como algo que é em si mesmo idêntico à Coisa em si e, por isso, põe cada um desses existentes imediatamente em relação com os demais. Assim, Engels entende a efetividade como se ela fosse uma *reles* existência, ou seja, como algo que é determinado por sua propriedade de existir, de modo que, tão logo deixe de existir, ele deve perder seu direito à existência ou, inversamente, tão logo ela perca seu direito à existência, ela deve deixar de existir. O existente permanece enquanto propriedade de outros, assim, o deixar de existir é imediatamente a afirmação dos demais existentes, todos postos na mesma condição existencial daquele que pereceu. Por isso, Engels opera aqui apenas no nível da aparência, conectando cada existente ao outro a partir da força do entendimento.

²⁰² Para Hegel “a efetividade é a *unidade da essência e da existência*” (GW 11:369 [ed. bras.: Hegel, 1813, p. 191]), ela está, pois, “*acima da existência*” (GW 11:380 [ed. bras.: Hegel, 2017, p. 205]). O filósofo vai além e mostra como o conceito de efetividade está na base do conhecimento que busca apreender o “próprio nexos interno” (MEGA² II.2:250) de seu objeto e é, ao mesmo tempo, a afirmação da unidade do interior e do exterior, conseqüentemente, a afirmação do ser em si e para si (cf. GW 11:380 [ed. bras.: Hegel, 2017, p. 205]). Nesse sentido, ele faz com que ser e pensar se colidem nela. Portanto, a efetividade seria sem propósito sem a razão, não da forma ingênua como operado em Engels, mas porque ela é fundamento da substância, logo, do conceito e do sujeito, que é, por seu turno, a afirmação da razão (GW 12:11-14 [ed. bras.: Hegel, 2018, p. 36-41]). A dialética da efetividade emergiria, pois, da necessidade efetiva, na medida em que a própria efetividade seria “enquanto tal, necessária” (GW 11:389 [ed. bras.: Hegel, 2017, p. 216]). Assim, necessidade e efetividade estariam essencialmente ligadas uma a outra, de maneira que se determinariam reciprocamente. – Por essas razões, Hegel declarou na introdução de suas preleções sobre a *Filosofia do direito* realizadas ao longo do semestre de inverno de 1821/22: “A filosofia não é um *Räsonnement* sobre do Estado, não é, especialmente, um *Räsonnement* sobre o Estado subsistente. Ela não deve considerar a existência exterior dos objetos, ela não é detentora do reino do que é bom, do que é o melhor ou do que entende o criador do mundo, mas apenas detém a eterna ideia interna da Coisa em si e para si mesma. Essa ideia merece por si só o nome de efetividade, pois ela não é qualquer coisa que se costuma a chamar de mera ideia. Ela não é teoria, qualquer coisa que deveria apenas ser, qualquer coisa de onipotente; ela é no sentido mais intenso do ser. Nada é mais efetivo do que a ideia. [...] É necessário que a ideia também reluza sobre os interesses da finitude [...]. A filosofia certamente deve lidar com o Estado aí existente, tanto quanto com sua efetividade, entretanto, ela deve lidar com sua efetividade verdadeira, com sua vida interior. O racional é efetivo e o efetivo é racional. O Estado é a edificação do Espírito no presente, seu trabalho é o trabalho da razão” (GW 26,2:598).

No lugar da história ser “a marcha racional e necessária do Espírito do mundo” (GW 18:142) no qual a razão é “a substância como o poder infinito que é em si mesmo o *material infinito* de toda a vida natural e espiritual [...], a substância como aquilo por meio do qual toda efetividade tem seu ser e sua subsistência” (GW 18:142), temos o movimento simples de um subsistente para outro, de um dito efetivo e racional para outro também efetivo e racional. Por isso, podemos dizer que “efetivo” e “racional” são, em Engels, meros termos desprovidos de qualquer conteúdo. Eles são apenas determinidades que servem para dar certo acento de ser [*Seiendes*] à realidade, em contraposição ao “inefetivo” e “irracional”, os quais seriam a negação refletida daqueles e, assim, dariam à realidade um acento de oposto do ser, de *nada* [*Nichts*] (cf. GW 21:98-99). Portanto, a determinação que afirma a positividade ou a negatividade da realidade só pode ter sua origem em algo externo à mesma, de modo que o acento de ser da realidade é apenas um “atributo”²⁰³ dela.

Temos assim que, em Engels, caso algo seja efetivo, ele é necessário, e caso algo seja necessário, ele é racional. Efetivo, necessário e racional são, assim, o mesmo. Eles se afirmam como negativos apenas em oposição a si mesmos, enquanto a ausência de si em algo; ao passo que se afirmam positivamente por meio da presença de si em algo. É precisamente da presença ou não desse atributo em algo que resulta a compreensão engelsiana da dialética; e dela, a ilusão de que “de acordo com todas as regras do método hegeliano de pensar, a sentença da racionalidade de todo o real se dissolve nesta outra: ‘Tudo o que vem a ser é digno só de perecer’” (MEGA² I.30:126 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 35]).

Portanto, nesse fluxo não há a necessidade de se demonstrar a necessidade do perecer de algo, pois o perecer é resultado da perda da necessidade de sua própria existência. Por isso Engels fundamenta a necessidade da monarquia francesa ser aniquilada pelo fato dela ter “se tornado tão [não efetiva], isto é, tão privada de toda necessidade” (MEGA² 30.1:125 [ed. bras.: Ibidem, p. 35]). Com isso, poderíamos dizer, o que Engels coloca como aquilo de virtuoso da filosofia hegeliana seria, na perspectiva de Hegel, o ponto de vista não-filosófico, pois como aparece na edição de Lasson das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*:

A observação filosófica não tem outro ponto de vista senão remover o que é contingente. Contingencialidade é o mesmo que necessidade externa, ou seja,

²⁰³ É interessante observar que, embora Hegel (GW 11:376-79) tenha aplicado este termo na seção de sua Lógica à Realidade no contexto das concepções spinozistas do Absoluto e da mônada leibniziana, ele aparece no *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (MEGA² I.30:125 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 34]) em seu sentido tradicional, como sinônimo de Adição.

uma necessidade que remonta a causas que, por si mesmas, são apenas conjunturas externas. Devemos buscar na história um propósito geral, o fim último do mundo, não um propósito particular do Espírito subjetivo ou do ânimo. Devemos apreender [o fim último do mundo] pela razão, que não pode ter como seu interesse um propósito final específico, mas apenas o absoluto. (Hegel, 1923, p. 29)

Na ausência de um propósito geral, do fim último do mundo, toda necessidade de uma dada realidade aparece enquanto externa a ela, de modo que todo o esforço de se procurar as causas de seu vir a ser ou de seu perecer aparece como conjunturas externas a ela. Esse é o presente caso, não é consequência do vir a ser da própria monarquia que se tem o seu colapso e, nessa exata medida, a emergência da grande revolução. Esses dois momentos, por mais idênticos que sejam, aparecem em Engels como coisas distintas. Nele, o sujeito que faz a monarquia e a revolução não é o Espírito, a razão ou qualquer outro nome que pode ser dado ao sujeito histórico, mas a própria grande revolução, que misteriosamente surge para dar cabo da monarquia francesa. – Façamos, porém, justiça. O próprio Engels afirma o seguinte no parágrafo imediatamente posterior ao dito sobre a monarquia francesa e a grande revolução:

A exemplo do conhecimento, tampouco a história pode chegar a um fim consumado em um estado perfeitamente ideal da humanidade; uma sociedade perfeita, um “Estado” perfeito, essas são coisas que só podem existir na fantasia; em contraposição, todos os Estados históricos que sucederam uns aos outros constituem apenas estágios efêmeros no curso interminável do desenvolvimento da sociedade humana do mais baixo ao mais elevado. Cada estágio é necessário e, portanto, justificado para a época e as condições às quais ele deve sua origem; mas ele se torna ultrapassado e injustificado diante de condições novas e mais elevadas que gradativamente se vão desenvolvendo dentro dele mesmo; ele tem de ceder lugar a um estágio mais elevado, que, por sua vez, também atingirá o ponto da decadência e do ocaso. Do mesmo modo que a burguesia dissolve na prática, por meio da grande indústria, da concorrência e do mercado mundial, todas as instituições estáveis e venerandas, essa filosofia dialética dissolve todas as representações de verdade absoluta definitiva e as condições humanas absolutas que lhe correspondem. Diante dela, nada que seja definitivo, absoluto, sagrado subsiste; ela aponta a transitoriedade de tudo e em tudo, e nada subsiste diante dela, exceto o processo ininterrupto do devir e do perecer, do ascender sem cessar do mais baixo até o mais alto, do qual ela é o mero espelhamento no cérebro pensante. (MEGA² I.30:126-27 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 36-37])

Deixemos de lado por hora os problemas derivados do “espelhamento no cérebro pensante” para nos concentrarmos no modo como Engels entende o processo histórico. Aqui ele colide o velho e o novo. As “condições novas e mais elevadas” se desenvolvem gradativamente da velha realidade, assim sendo, cada estágio histórico aparece como resultado de seu predecessor e causa de seu sucessor. Não podemos, portanto, afirmar que Engels toma a história

como uma sequência de contingencialidades que se sobrepõem no tempo e no espaço. Ele, de fato, busca encontrar a razão de um dado estágio histórico, o que impõe a necessidade de reconhecer a razão da própria história, a saber, que há um “processo ininterrupto do devir e do perecer, do ascender sem cessar do mais baixo até o mais alto”, que ela possui um caráter essencialmente revolucionário, pois ela é esse processo absoluto que torna tudo transitório (MEGA² I.30:126-27 [ed. bras.: Ibidem, p. 36-37]).

Mas Engels, ao mesmo tempo que reconhece a razão da história, ele a nega, pois essa sustentaria o caráter conservador do sistema hegeliano. Para Engels, no entanto, o conservadorismo de Hegel não seria uma consequência necessária de seu método, ao contrário, ele teria o concebido “em contradição com seu método dialético” (MEGA² I.30:127 [ed. bras.: Ibidem, p. 38]). Hegel teria “sido forçado a criar um sistema, e, de acordo com os requisitos tradicionais, [seria] necessário que um sistema da filosofia conclua com algum tipo de verdade absoluta” (MEGA² I.30:127 [ed. bras.: Ibidem, p. 37]), um fim, uma finalidade para o interminável fluxo de desenvolvimento. Essa forma final, conseqüentemente, corresponderia ao sistema que apresenta esse fim continuamente no começo, enquanto a *Ideia absoluta*, a qual se teria externado na natureza conforme ocorreu seu processo de desenvolvimento. Daí a acusação de Engels, segundo a qual Hegel teria dado uma finalidade a toda a história mundial e, no lugar do fluxo contínuo e livre da história, estabelecido um sistema fechado e dogmático. Dogmatismo esse que estaria em contradição com o método dialético do próprio Hegel e que, nesse sentido, acabaria por sufocar o seu lado revolucionário (cf. MEGA² I.30:127-28 [ed. bras.: Ibidem, p. 37-38]).

A forma encontrada por Engels para não alçar a razão da história à sua absolutização, como vimos, não está em levar a razão da história encontrada por ele às últimas consequências, mas em deflacioná-la. Desse modo, ele faz dela um conjunto de representações, proposições e leis. Ele procura derivar de sua percepção da história a sua transitoriedade, o seu movimento relacional e ascensional, o caráter necessário e justificável de seus momentos etc. Assim, ele acaba por compartilhar da “ilusão-básica” do “empirismo científico”:

[...] utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc., e além disso avançar por *silogismos* na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e pratica metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente. (GW 20:76 [ed. bras.: Hegel, 1995, p. 104])

Graças a sua necessidade de ter na percepção seu firme ponto de apoio, Engels não chega à verdadeira racionalidade da história, de modo a estar em posse daquilo que a rege. Seu pensamento de entendimento não consegue apreender o infinito como a superação do finito, diferentemente, o infinito aparece para ele apenas enquanto o télos inatingível da finitude. Assim, seu proceder opera em um fluxo infinito que nega e afirma incessantemente um algo após o outro. Por mais que ele tenha a pretensão de mostrar o vínculo dos momentos, ou estágios, desse fluxo eterno, ele sempre afirma cada um desses momentos enquanto independentes um do outro ainda que reconheça a inseparabilidade deles: cada momento é uma realidade histórica em si subsistente que tem em seu outro o seu próprio limite. Nada altera se Engels afirma que o momento superior tem sua origem no anterior, pois, na ausência de uma razão genuinamente capaz de apreender o absoluto, o fundamento da lei geral da história passa à condição de mera pressuposição abstrata, dogmática, que afirma uma série de verdades sobre o seu objeto a partir de elementos que lhe são externos. Ademais, aqui, o infinito permanece contraposto ao finito, é o infinito finitizado (cf. GW 21:125-30 [ed. bras.: Hegel, 2016, p. 142-48]). Dessa relação sempre se impõe um novo finito, o qual repõe a mesma situação original, por isso, Hegel dirá que esse “progresso no infinito é, portanto, apenas a monotonia que se repete, a única e mesma *alternância* enfadonha desse finito e infinito” (GW 21:129 [ed. bras.: Ibidem, p. 147])²⁰⁴.

O método enunciado por Engels se sustenta, assim, como o próprio autor afirma, na redução da dialética às “leis universais do movimento” (MEGA² I.30:149 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 69]), às suas leis gerais, ou seja, ao movimento em sua forma simples, em sua forma enfadonha; portanto, seu método se sustenta em leis independentes de qualquer efetividade, leis abstratas, desprovidas de qualquer conteúdo, e, por isso, adequadas a qualquer efetividade. Trata-se, assim, de um método absoluto, adequado a todo existente, seja ele material ou ideal. – Nesse sentido, somos obrigados a recuperar certa passagem de Marx escrita ainda em 1847 em sua obra *A Miséria da Filosofia*, onde ele ironiza o método absoluto de Proudhon:

Mas o que é esse método absoluto? A abstração do movimento. E o que é a abstração do movimento? O movimento em estado abstrato. O que é o

²⁰⁴ Lucio Colletti (1976, p. 20-21) encontra o caráter mais elevado da filosofia hegeliana precisamente na limitada má-infinitude, na medida em que a reconhece como historicamente a primeira expressão da *Dialética da natureza* de Engels. Evidentemente, ele não estava ciente de que a descrição hegeliana do movimento infinito da natureza apreendido por meio da observação empírica mostra apenas a expressão mais simples do movimento dialético, uma simplicidade que já há muito havia sido realizada através da categoria aristotélica da causalidade.

movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em pôr-se, opor-se, compor-se, formular-se como tese, antítese, síntese ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação. (MEW 4:128 [ed. bras.: Marx, 2017a, p. 100])

4.2.2 Feuerbach e reposição da oposição de ser e pensar

A compreensão ingênua de Engels de seu próprio fazer científico o leva a imaginar que, em posse de leis gerais da realidade exterior, ele pode ir direto aos objetos e, a partir deles, reproduzir o seu conteúdo em sua consciência. Isso é o que fundamenta a crença de que a “filosofia dialética [...] é o mero espelhamento no cérebro pensante” (MEGA² I.30:127 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 37]) e a crença de que, conseqüentemente, o filosofar dialético tal como apregoado por Engels conduziria o pensamento necessariamente ao verdadeiro. Assim, do mesmo modo que na *Rezension*, Engels oferece aqui as bases para a dogmática do assim chamado método lógico-histórico da ortodoxia marxista.

Seria natural iniciar nosso argumento crítico à *Parallelitätsthese* evocando a analogia do espelho e o fato de que o reflexo de algo não é, naturalmente, o próprio algo. No entanto, já aqui a identidade se impõe, pois a existência do reflexo de algo exige a existência desse algo, de modo que há uma relação essencial entre eles, não se tratando de dois seres absolutamente independentes um do outro. Contudo, desse imbróglio só se pode retirar a identidade na diferença, a relação existente entre dois seres aí determinados. Não sendo assim possível dizer se o reflexo é adequado à pretensão do cérebro pensante. Ora, nesse contexto, a pretensão do cérebro pensante não pode ser outra senão refletir corretamente o ser que, de antemão, se encontra como seu outro, como em oposição, logo, que se encontra externo a ele. Nesse processo, o cérebro pensante não só afirma a sua própria oposição em relação ao seu objeto, como pressupõe a possibilidade, ou ao menos explicita o desejo, desse objeto ser corretamente refletido nele, o que é o mesmo de se dizer que ele seja compatível com seu ser, com a razão. Por isso não há equívoco em afirmar que, em última análise, também o cérebro pensante de Engels pressupõe que “tudo o que é real [também] é racional” (MEGA² 30.1:125 [ed. bras.: Ibidem, p. 34]), caso contrário, não haveria porque de sua crença no espelhamento.

Engels, ao utilizar-se da tese segundo a qual o homem, logo também seu pensamento, é determinado pela natureza, sustenta que essa identidade é suficiente para assumir que as leis que regem o desenvolvimento histórico também estão contidas no pensamento. Vimos que essa dedução resulta não na demonstração da substancialidade dessas leis, mas, ao contrário, de sua

redução a leis abstratas, desprovidas de qualquer conteúdo e assim adequadas a qualquer efetividade. A rigor, contudo, não seria sequer preciso apresentar a vacuidade dessas leis, pois a dedução que resultou nelas é ela mesma imprópria. Sem aprofundarmos na questão, é necessário apenas registrar que não é porque algo resulta de algo que este é regido pelas mesmas leis daquele primeiro algo. Ademais, de acordo com a pretensão de Engels, trata-se de leis que regem a realidade, portanto, de leis que a dominam, ao passo que quando elas se encontram no pensamento, elas deixam de dominar para serem dominadas pelo pensamento, pela consciência, como o próprio autor confessa na seguinte passagem:

Assim, a dialética ficou reduzida à ciência das leis universais de movimento, tanto do mundo exterior quanto do pensamento humano - duas séries de leis que, quanto ao tema, são idênticas, mas cuja expressão é distinta, dado que a mente humana é capaz de aplicá-las conscientemente, ao passo que, na natureza e até agora majoritariamente também na história humana, se impõem de modo inconsciente, na forma da necessidade exterior, em meio a uma série infinita de aparentes contingências. (MEGA² I.30:149 [ed. bras.: Ibidem, p. 69])

Inclusive, é por meio desta confessa diferença que Engels fundamenta a inversão daquilo que estaria em Hegel “de cabeça para baixo”, na medida em que “a própria dialética do conceito se converteu em reflexo consciente do movimento dialético do mundo real” (Idem), deixando assim a pretensão da dialética hegeliana do conceito de dominar o movimento dialético do mundo real. Portanto, por mais que Engels coloque a dialética enquanto as “leis universais de movimento, tanto do mundo exterior quanto do pensamento humano”, trata-se em um caso de leis necessárias, que regem a natureza, em outro, de leis não necessárias, leis que são regidas pelo pensamento. Nota-se, pois, que isso por si mesmo demonstra que no próprio Engels não é porque algo resulta de algo que este é regido pelas mesmas leis daquele primeiro algo. – Todo o esforço engelsiano de afirmar a identidade de ser e pensar cai por terra na medida em que se verifica que sua dialética só pode ser partilhada por ambos por essa ser desprovida de qualquer conteúdo.

Aquela que seria “a grande questão fundamental de toda a filosofia”, a saber, aquela que trata da “relação entre pensar e ser” (MEGA² I.30:132 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 45]), teria sido responsável por pela cisão do pensamento em duas grandes correntes: o idealismo e o materialismo. A primeira seria produto dos filósofos que teriam afirmado “a primordialidade do espírito em relação à natureza”, ao passo que a segunda seria produto dos filósofos que teriam, inversamente, encarado “a natureza como o primordial” (MEGA² I.30:133 [ed. bras.: Ibidem, p. 46]).

Desse problema originário teriam surgido, assim, os dois grandes ramos da filosofia. Hegel, como é de se esperar, pertence ao grupo idealista, apesar de Engels reconhecer sua pretensão em provar “a identidade entre pensamento e ser”. A pretensão do filósofo não teria sido mais do que “uma ilusão”, na medida em que se teria baseado tacitamente naquilo que sua filosofia pressupõe, a saber, na ideia de que o “mundo real” seria um produto da “realização gradativa da ideia absoluta” (MEGA² I.30:133-34 [ed. bras.: Ibidem, p. 47]). Engels descarta assim toda a filosofia de Hegel que buscou tão dedicadamente demonstrar que a oposição de ser e pensar só pode resultar de sua própria identidade.

Ironicamente, é Engels que demonstra a sua própria ilusão ao procurar afirmar o primado da matéria sobre o pensamento sem estar em posse senão das abstratas leis gerais do movimento. Quando ele, a partir da “grande questão fundamental de toda a filosofia”, tece as seguintes questões: “como se relacionam nossas ideias sobre o mundo que nos rodeia com esse mesmo mundo? Nosso pensamento é capaz de conhecer o mundo real? Somos capazes de gerar um reflexo correto da realidade em nossas representações e nossos conceitos do mundo [efetivo]?” (MEGA² I.30:133 [ed. bras.: Ibidem, p. 47]), ele afirma imediatamente aquilo que lhe é pressuposto, a saber, que as “ideias” e o “mundo” encontram-se em oposição, apartados um do outro, relacionados apenas externamente um com outro. Por isso, o mundo é refletido no pensamento. Ele, em Engels, não é o pensamento; tampouco o próprio pensamento é, efetivamente, mundo. A afirmação de que “a nossa consciência e o nosso pensamento [...] são o produto de um órgão material do corpo, isto é, do cérebro”, logo, que “a matéria não é o produto do espírito, mas o próprio espírito é o produto supremo da matéria” (MEGA² I.30:135-36 [ed. bras.: Ibidem, p. 49-50]), aparece, assim, como pressuposto vazio que nada consegue afirmar senão que tudo é matéria. Como se houvesse qualquer diferença entre afirmar isso e que tudo é Espírito.

A tese do primado da matéria sobre o Espírito é, com razão, atribuída por Engels a Feuerbach. Esse teria chegado à conclusão de que o espírito é produto da matéria. Seu limite se encontraria, porém, no fato dele não ter desenvolvido seu materialismo de modo a “conceber o mundo como um processo, como uma matéria que se encontra em formação histórica contínua”, ou seja, seu limite está dado pelo fato dele não conceber o mundo por meio das leis gerais do movimento, o que teria feito com que seu materialismo fosse concebido “à maneira metafísica, isto é, antidialética” (MEGA² I.30:138 [ed. bras.: Ibidem, p. 51]). O materialismo de Feuerbach deveria, nesse sentido, ser acrescido das leis da dialética a fim de que ele se tornasse adequado ao mundo efetivo. A história, portanto, aparece enquanto resultado da dialética, pois ela é em si mesma a realização das leis gerais do movimento.

Diferentemente do que encontramos na *Rezension*, a dialética aqui não é a “imagem espelhada do curso histórico em sua forma mais abstrata e consequente” (MEGA² II.2:253), a qual estaria limitada a uma forma do pensamento. No *Ludwig Feuerbach*, a dialética é a forma geral do movimento que existiria tanto no mundo real, quanto no pensamento – ela é uma e a mesma em ambos. Ela é idêntica ao caráter histórico do mundo real que, graças a ela, também pode ter seu reflexo no pensamento. Assim, a dialética e a história são expressões distintas do mesmo. Por essa razão, se tomarmos o que foi dito sobre o seu assomar gradativo na consciência dos seres humanos pensantes (cf. MEGA² I.27:494-95 [ed. bras.: Engels, 2015, p. 38]), poderíamos mesmo afirmar que a dialética de Engels existiria “desde a eternidade” e seria “a alma vivente propriamente dita de todo o mundo existente” (MEGA² I.30:148 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 68-69]), pois “o que vale para a natureza, que assim também é conhecida como um processo histórico de desenvolvimento, vale para todos os ramos da história da sociedade e para a totalidade das ciências que se ocupam de coisas humanas (e divinas)” (MEGA² I.30:151 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 73]). As três determinidades da *Rezension* – materialista, histórico e dialético – doravante são apenas duas: materialista e histórico-dialético²⁰⁵.

Aqui, tal como no texto de 1859, essas determinidades se preservam em sua respectiva unilateralidade. Da mesma forma que encontramos em sua *Rezension*, temos aqui, por um lado, qual o de Feuerbach, um materialismo antidialético, um materialismo que não é histórico-dialético, e, por outro, qual a de Hegel, uma dialética que não é materialista. Assim, enquanto o materialismo é responsável por dar certo acento de ser, o histórico-dialético é responsável por dar alma à coisa, por vivificá-la. Ambos permanecem enquanto atributos autônomos diante dos objetos, podendo ou não, por meio da reflexão exterior, preenchê-los desta ou daquela qualidade. Ao mesmo tempo, exatamente por serem externos a todo e qualquer objeto e, consequentemente, serem adequados a qualquer um deles, os atributos não são mais do que formas gerais, abstratas do conteúdo que o *Räsonnement* tem a pretensão de imprimir em seus objetos.

Por essa razão, tanto o que Engels apresenta em sua *Rezension* quanto o que desenvolve em sua *Dialética da natureza*, em seu *Anti-Dühring* e em seu *Ludwig Feuerbach* permanece

²⁰⁵ Haveria sentido falar em uma identidade de histórico e dialético (lógico) em Engels, mas não, como faz Kittsteiner (1977, p. 3), em uma unidade. A rigor, na *Rezension* teríamos, como vimos, a unidade de materialismo, dialético (lógico) e histórico, aqui, de materialismo e histórico-dialético (histórico-lógico). Dessa forma, ou o binômio lógico e histórico aparece enquanto parte de uma unidade junto do materialismo ou ele é uma identidade. De todo o modo, essa relação estabelecida por Engels nada tem a ver com a unidade de lógico e histórico presente em Marx, e negada por Kittsteiner.

abstrato o suficiente para justificar a prática teórica que ele seguiu ao longo de toda sua vida. A rigor, não deveríamos sequer falar em um método científico de Engels, mas de um proceder científico baseado em certos princípios orientadores. Assim, ele, ao se voltar para os seus objetos de pesquisa, sempre buscou reconhecer neles os seus respectivos aspectos processuais e suas interrelações, o que movimentou sempre a procurar na diversidade da realidade objetiva os fundamentos das distintas ideias que se apresentam continuamente no tempo e no espaço.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o apresentado, não nos resta dúvida que Engels foi um empirista. Um homem absolutamente sensível e capaz de falar sobre a sua realidade. Seu pensamento, absolutamente adequado à descrição dos fatos históricos combinado com uma inteireza principiológica única, foi decisivo para o desenvolvimento dos marxismos em suas mais diversas dimensões. Em vários aspectos, Engels antecipou Marx. Muito antes deste, ele se ocupava com as consequências do desenvolvimento do modo de produção burguês, com a sua ciência, com suas lutas políticas, com o proletariado etc. Engels ofereceu a Marx acesso ao mundo burguês em sua diversidade. Ele apresentou os ricos filões da pesquisa empírica e antecipou ao amigo as consequências daquela realidade que passaria a dominar todas as dimensões da vida europeia.

Em certo sentido, Engels era aquele que “esteve acima, enxergou mais longe, visualizou o panorama mais ampla e mais rapidamente” (MEGA² I.30:148 [ed. bras.: Engels, 2024, p. 68]). Sua genialidade se revela desde a juventude, quando ele, sozinho, conseguiu romper com o domínio pietista e paulatinamente ascender até o ateísmo e o comunismo. Em seu inabalável ímpeto pela superação da sociedade cuja violência lhe marcava diariamente a alma, o jovem avançou sobre toda forma de justificação dessa sociedade. Nenhuma ideologia se manteve firme diante do rigor de sua ética, que jamais admitiu menos do que a superação de qualquer forma de subjugação do homem pelo homem.

Não há, pois, de nossa parte, nenhuma redução da importância de Engels para nossa longa jornada rumo à emancipação humana. Seu legado prático e teórico é inegável. Reiteramos nossa compreensão de que Engels foi o verdadeiro responsável pela inauguração de uma nova forma de compreensão das sociedades. Inicialmente por meio de seus artigos e, a partir da publicação do seu *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, ele fundou uma nova forma de se estudar o espírito humano, à qual ele se manteve fiel até seus últimos escritos de sociologia e história.

Engels, em seu proceder científico, foi, no limite, um homem do entendimento. Isso, contudo, não deve ser minorado. A história do espírito humano, via de regra, avançou por meio desta forma do pensamento. O entendimento foi responsável por grandes feitos, exatamente por “não se deixar levar pelo abstrato *ou-ou*”, mas se manter preso ao que há de mais concreto. É de sua natureza ir, tanto prática quanto teoricamente, em direção ao que possui fixidez e determinidade. Ele não se contenta com nada que não tenha em si sua própria sustentação e, por isso, ele se sente coagido a superar aquilo que ele compreende como contraditório e insuficiente a fim de se encontrar junto daquilo que é sólido e substancial. Por meio dessa

necessidade da identidade, o entendimento caminha de uma determinação para outra, em um fluxo unidirecional que o mantém seguro acerca de seu próprio saber. Com passos firmes, ele desenvolve inabalavelmente seu conhecimento e, assim, age com a certeza da retidão daquilo que tem ante os olhos e o que o move para frente.

Essa força do entendimento levou Engels a ser não apenas um homem extremamente cultivado, mas também um homem com um caráter que deve servir de inspiração a qualquer um que pretenda trabalhar pela liberdade humana, tem raízes em sua formação religiosa, na rigidez da ética pietista que lhe impôs deste tenra infância os limites do ascetismo religioso. Mesmo o fogo destruidor de sua juventude seguiu sempre um fluxo sólido e ascendente, de modo que ele somente deixava uma doutrina quando tinha sob os pés uma nova base de apoio capaz de sustentá-lo perante os novos desafios que se apresentavam. De certo modo, Engels foi um pensador cauteloso que ao longo de toda a sua vida jamais agiu de maneira intempestiva ou mesmo impulsiva. Ao contrário, mesmo as suas decisões mais radicais se alicerçavam no modo como ele compreendia a realidade naquele momento. A teoria, sua visão de mundo, sempre foi fator decisivo de sua prática.

Uma vez que o jovem pensamento de Engels alcançou a intransponibilidade do ateísmo e do comunismo e, com auxílio de Marx, estabeleceu para si mesmo os princípios de seu próprio proceder científico, ele se viu munido de toda a teoria necessária para realização plena de sua prática, tanto política quanto teórica. A partir dessa sólida base, desses princípios, Engels desenvolveu consistentemente toda a sua, assim chamada, práxis. De modo absolutamente consistente, ele se ocupou, no campo teórico, de revelar os fatos históricos relevantes para a autocompreensão da sociedade moderna e, paralelamente, de analisar os desenvolvimentos alcançados pelas ciências naturais; sempre se baseando na premissa de que esses dois campos do conhecimento seriam decisivos para a superação do domínio do homem pela natureza e do homem pelo homem.

Apesar de todas as virtudes que colocaram Engels no panteão das grandes personalidades da história, esta tese se propôs a mostrar os limites desse pensamento. De modo algum devemos imaginar ser possível pôr sombra sobre um sujeito que possui luz própria. Por mais que nossa exposição possa sugerir que o pensamento de Engels fosse canhestro, ou algo do tipo, isso somente decorre do fato de ao seu lado estar o maior pensador da era moderna. Mesmo com toda a grandeza de Marx, salta à vista como Engels teve, para o amigo, uma importância intelectual tão contínua e decisiva.

Exatamente por não podermos dispensar o legado de Engels, ao mesmo tempo que devemos reconhecer a superioridade de Marx, é que nos ocupamos com este trabalho. Ao

contrário do que sugerem muitos de nossos contemporâneos marxistas, não se trata de estabelecer um engelsianismo em contraste a um marxianismo, onde a salvação deste está em seu purificar-se daquele. A rigor, é exatamente esse o tipo de proceder que censuramos em Engels e que nada nos lega senão a justificativa subjetiva de algo já estabelecido.

Infelizmente, não nos resta tempo e espaço para desenvolvermos toda a crítica acumulada que teria como objeto o marxismo do século XX, tanto na sua vertente oficial quanto na chamada *Neue Marx-Lektüre*. Ainda assim, acreditamos que esta tese oferece ao leitor as bases dessa crítica, uma vez que ela apresenta elementos de Marx e, principalmente, de Engels que, uma vez herdados por essas vertentes, foram convertidos em suas respectivas dogmáticas, em princípios de suas respectivas práticas e teorias. Assim, como indicamos neste quarto capítulo, a relação dúbia de ser e pensar que pode ser posta tanto em sua identidade quanto em sua diferença, serve de alicerce tanto para o dogmatismo marxista que se imagina senhor do conhecimento verdadeiro por ser detentor do método capaz de refletir verdadeiramente a realidade, quanto do dogmatismo crítico do marxismo que ainda está à procura do modo como deve operar o método capaz de refletir verdadeiramente a realidade. Ambos operam nessa contradição, ora pressupondo, ora recusando a identidade de ser e pensar, ora tomando o pensar em identidade consigo mesmo, ora o tomando em sua autodiferenciação.

Esta tese faz coro com aqueles que trabalham pela diferenciação do legado de Marx e Engels. Aqui, ela se ocupou principalmente em mostrar os limites da interpretação engelsiana do método de Marx, ao mesmo tempo que ela visou mostrar como o jovem Marx chega a sua ciência a partir de um pensamento dialético que, por meio do ou-ou, avançou sobre Hegel e se mostrou afirmativo, positivamente racional, no melhor sentido do termo, se mostrou especulativo. O método de Marx continua fora do escopo desta tese. Sua apresentação, contudo, se revela consequência natural do aqui exposto; tal como a sua crítica, que se mostra, já aqui, como necessária para uma legítima demonstração de tudo o que expusemos.

Não foi dado por nós o merecido tratamento ao fato de que as disputas em torno das conquistas do Espírito realizadas por intermédio de Marx se baseiam, via de regra, erroneamente na forma final de sua ciência e não, como defendemos, na sua relação com a filosofia especulativa de Hegel. Daí provêm a importância de Andreas Arndt, o único dos estudiosos de Marx que, graças ao seu conhecimento do filósofo, pôde oferecer um fundamento consistente para a sua ciência. Enquanto os marxistas, sejam eles ortodoxos ou não, procuram em Marx elementos que lhes servem de justificativa para a pretensa superioridade de seus próprios métodos, Arndt, ao não reconhecer em Marx uma suficiência metodológica plena, busca em Hegel os fundamentos de sua ciência. Desse modo, ele expõe a fragilidade do

pensamento de Marx e, conseqüentemente, de todo o marxismo. Não surpreende, pois, que o marxismo, de uma maneira ou de outra, seja atraído para o *modus operandi* de Engels e faça dos resultados de sua ciência princípios que não servem senão para justificar seus próprios procedimentos científicos.

À exceção de Arndt, desconhecemos quem tenha recuperado efetivamente a dialética do reducionismo de Engels. Esta tese teve, pois, como um de seus objetivos, resgatar a potência do pensamento racional marxiano, que não se limita à forma do puro movimento, mas que é verdadeiramente o processo de ir além de toda finitude na medida em que reconhece e, assim, busca apreender a essência efetiva de toda singularidade. Acreditamos, portanto, na medida em que procuramos recuperar a substancialidade da dialética, recolocá-la em seu lugar de direito e, desse modo, oferecer ao leitor um meio para ir efetivamente além da filosofia hegeliana, de dar ao pensamento condições de superar o tacanho ponto de vista principiologicista da tradição marxista.

Uma vez em posse da razão que é produto da mesma natureza que se tornou seu objeto, imaginamos abrir um novo campo de possibilidades para o pensamento, contribuindo para o esforço coletivo de libertação de nosso próprio gênero humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Marx, K.; Engels, F.: Gesamtausgabe. Berlin: Akademie Verlag, 1976ff. (Sigla: MEGA²).
- Marx, K.; Engels, F.: Werke. Berlin: Dietz Verlag, 1956ff. (Sigla: MEW).
- Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag Hamburg, 1968ff. (Sigla: GW).
-
- Albert, André [Org.]. *Marx pelos marxistas*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Aristóteles. *Metafísica - Livros VII e VIII*. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005.
- Arndt, Andreas. „... unbedingt das letzte Wort aller Philosophie“ *Marx und die hegelsche Dialektik*. In: *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*. München: Akademie Verlag, 2014, p. 27-38.
- Arndt, Andreas. *Dialektik und Reflexion : zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner, 1994.
- Arndt, Andreas. *Ein Gegensatz ohne Bedeutung: Idealismus und Materialismus bei Hegel*, In: *Jahrbuch der Gesellschaft für dialektische Philosophie*. Aufhebung #17/2022. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2022, p. 13-26.
- Arndt, Andreas. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva, 2015.
- Arndt, Andreas [Hrg.]. *Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2020.
- Arndt, Andreas. *Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform : Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg i.Br: Ça ira, 1997.
- Bauer, Bruno. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin*. Charlottenburg: Bauer, 1844.

- Bauer, Ileana; Liepert, Anita. *Die Herausbildung und Entwicklung der Geschichtsauffassung von Engels zwischen 1839 und 1842*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Vol. 35, nº. 11, 1987, p. 1006-1015.
- Beckenkamp, Joãozinho. *Lorenz Stein, o espião que inventou o comunismo*. 2021 [manuscrito].
- Beckenkamp, Joãozinho. *O jovem Hegel*. São Paulo: Loyola, 2009
- Beckenkamp, Joãozinho. *Seis modernos*. Pelotas: EGUFP, 2005.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- Caux, Luiz Philipe de. *A imanência da crítica: Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- Chasin, José. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- Colletti, Lucio. *Hegel und der Marxismus*. Frankfurt - Berlin - Wien: ein Ullstein Buch, 1976.
- Cotrim, Fellipe. *Jovem Engels: evolução filosófica e crítica da economia política (1838-1844)*.
Dissertação de Mestrado em História Econômica. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.
- Curi, Guilherme. *O ser natural de Marx e o infinito de Hegel*. In: *Bavaresco, Agemir. Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 197-223.
- de Deus, Leonardo; de Oliveira e Silva, Guilherme. *A crítica ontológica de Marx, 180 anos*.
In: *Verinotio*, vol. 27, nº 1. jan./jun. 2021, p. 43-65.
- della Volpe, Galvano. *Rousseau e Marx*. V edizioni. Roma: Riuniti, 1997. [1957]
- Elbe, Ingo. *Marx Im Westen: Die Neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik Seit 1965*.
Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- Elberfelder Bibel. Bíblia Online, <https://www.bibleserver.com/ELB.LUT/Matthäus7%2C11>.
Acesso: 30 Dez. 2023.
- Enderle, Rubens. *Apresentação*. In: *Marx, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2ª ed.
São Paulo: Boitempo, 2010, p. 11-26.
- Enderle, Rubens. *O jovem Marx e o “Manifesto filosófico da escola histórica do direito”*. In:
Crítica Marxista, n.20. 2005, p. 111-122.
- Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- Engels, Friedrich. *Dialética da natureza*. São Paulo: Boitempo, 2020.

- Engels, Friedrich. *Esboço para uma crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Boitempo, 2024.
- Feuerbach, L. *A essência do cristianismo*. São Paulo: Vozes, 2013.
- Feuerbach, Ludwig. „Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie“. In: *Sämtliche Werke Bd. 1*. Leipzig: Otto Wigand, 1846, S. 128-154.
- Feuerbach, L. *Vorläufige Thesen zum Reform der Philosophie*. In: _____. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*. 4. Auflage. Berlin: Holzinger, 2016.
- Fischer, K. P. *Die Idee der Gottheit*. Stuttgart: S.G. Liesching, 1839.
- Fischer, K. P. *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse*. Stuttgart: Schweizerbart, 1834.
- Goedewaagen, Tobie. *Hegel und der Pantheismus*. Hegel-Studien, vol. 6, 1971, p. 171–87.
- Gutzkow, Karl. *Zur Philosophie der Geschichte*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1836.
- Heinrich, Michael. *Engels wieder gelesen: Seine Rezension von Marx' „Zur Kritik der politischen Ökonomie“* [Manuskript].
- Heinrich, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert*. 8. Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2020.
- Heinrich, Michael. *Karl Marx: e o nascimento da sociedade moderna*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- Heinrich, Michael. *Reler Engels: sua resenha de Para a crítica da economia política, de Marx*. In: *Crítica Marxista*, n.52. 2021, p. 11-26.
- Hegel, G. W. F. *Ciência da lógica: (excertos)*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011.
- Hegel, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad.: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Ciência da lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Trad.: Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2017.

- Hegel, G. W. F. *Ciência da lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Trad.: Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2018.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Hegel, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad.: Marcos Lutz Müller. São Paulo, Editora 34, 2022.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 3. Auflage [Hrsg. Dr. Eduard Gans]. Berlin: Dunker und Humboldt, 1848.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 6. Auflage [Hrsg. Georg Lasson]. Hamburg: Felix Mainer, 1994.
- Hess, Moses. *Sozialistische Aufsätze 1841-1847*. Hrg. Theodor Zlocisti. Berlin: Welt-Verlag, 1921.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. [1. ed. 2003] New York: Dover Publications, inc. 2019.
- Jaeschke, Walter. *Äusserliche Reflexion und Immanente Reflexion*. In: *Hegel-Studien, Vol. 13*. 1978, p. 85-117.
- Jaeschke, Walter. *Hegels Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2020.
- Kittsteiner, Heinz Dieter. "Logisch" und "Historisch". *Über Differenzen des Marxschen und des Engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension "Zur Kritik der politischen Ökonomie" von 1859)*. In: *IWK, Jg. 13, H. 1*. 1977, p. 1-47.
- König, Rita; Kisch, Herbert. *Review: Industrielle Revolution und Stadtgeschichte*. Reviewed Work(s): „Sozialgeschichte der Stadt Barmen im 19. Jahrhundert“ by Wolfgang Kollmann. In: *Soziale Welt, 13. Jahrg., H. 1, Der Angestellte im Wandel der Industriegesellschaft*. 1962, p. 74-80.
- Krätke, Michael. *Das Marx-Engels-Problem: Warum Engels das Marxsche „Kapital“ nicht verfälscht hat*. In: *Marx-Engels-Jahrbuch*. 2006, p. 142-170.

- Krätke, Michael (Hg.). *Friedrich Engels oder: Wie ein „Cotton-Lord“ den Marxismus erfand*. Berlin: Dietz, 2020.
- Kuczynski, Thomas. *Die zweite Violine*. In: »Die Natur ist die Probe auf die Dialektik«: Engels kennenlernen. Hamburg: VSA, 2020, p. 27-34.
- Lenin, V. I. *Karl Marx (Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus)*. In: *Lenin. Werke. Bd. 21*. Berlin: Dietz, 1960, p. 31-80.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Unesp, 2014.
- Lukács, György. *O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: UERJ, 2009, p. 121-202.
- Lukács, György. *Ontologia do Ser Social: Os princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- Marx, Karl. *Ad. Feuerbach (1845)*. In: *Marx, Karl; Engels, Friedrich. A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533-35.
- Marx, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- Marx, Karl. *Carta de Karl Marx (em Berlim) a Heinrich Marx (em Trier)*. In: *Heinrich, Michael. Karl Marx: e o nascimento da sociedade moderna*. 2018a, p. 425-432.
- Marx, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.
- Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- Marx, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018b.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Marx, Karl. *O Capital: para crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital* [Trad. da 2ª ed., de 1873]. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Marx, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

- Marx, Karl. *Spinoza, Tratado Teológico-Político* [Excerto]. [Trad. Rodrigo Nunes e José Francisco Andrade Alvarenga]. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v.26, n.41, jul.-dez. 2017c, p. 277-302.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- Mayer, Gustav. *Friedrich Engels: Eine Biographie*, 2. Auflage. Dordrecht: Springer Netherlands, 1934.
- Mayer, Gustav. *Friedrich Engels: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- Mehring, Franz. *Karl Marx: The Story of His Life*. Trans.: Edward Fitzgerald. Michigan: The University of Michigan Press, 1962.
- Müller, Marcos. *A Democracia em Marx: o contexto do surgimento e a ambivalência do conceito*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 15, n° 26, 2018.
- Netto, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- Plekhanov, G. *Fundamental Problems of Marxism*. London: Martin Lawrence, 1929.
- Quante, M. *Kommentar*. In: *MARX, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, p. 209-411.
- Reichelt, H. *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. 2te Auflage. Freiburg: ça ira, 2013.
- Reichelt, H. *Que método Marx ocultou?*. In: *Crítica Marxista*, n.33, 2011, p. 67-82.
- Riedel, Manfred. Hegels „bürgerliche Gesellschaft“ und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs. *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie* 48, 1962, p. 539–66.
- Rosdolsky, R. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- Rosen, Zvi. *Bruno Bauer and Karl Marx The Influence of Bruno Bauer on Marx's thought*. Netherland: Martinus Nijhoff, 1977.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- Ruge, Arnold. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1850*. Hrg. Paul Herrlich. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886.

- Ruge, Arnold. *Neue Wendung der deutschen Philosophie*. In: Ruge, Arnold [Hrg.]. *Anekdote zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Bd. 2. Zürich und Winterthur: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843, p. 3-61.
- Ruge, Arnold. *Unsere letzten zehn Jahre. Ueber die neuste deutsche Philosophie an einen Franzosen*. In: *Arnold Ruge's Sämtliche Werke*. 2te Auflage. Mannheim: J. P. Grohe, 1848, p. 1-134.
- Smith, Adam. *A riqueza das nações*, vol. 1. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues, Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Trendelenburg, Adolf. *Logische Untersuchung*. Dritte vermehrte Auflage. Leipzig: S. Hirzel, 1870.
- Waszek, Norbert. *Heine, Hegel und die „Junghegelianer“*. Études Germaniques, vol. 311, no. 3, 2023, p. 347-362.
- Waszek, Norbert. *Poverty and the Constitutional Debate*. In: Moggach, Douglas. *The New Hegelians*. Cambridge University Press 2000, –.
- Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Werle, Marco Antônio. *Apresentação*. In: Hegel, G. W. F. *Ciência da lógica: (excertos)*. São Paulo: Barcarola, 2011.
- Wokler, Robert. *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Zeleny, Jindrich. *Die Wissenschaftslogik bei Max und »Das Kapital«*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt; Wien: Europa Verlag, 1972.

APÊNDICE

Tradução: *Epigrama – Hegel* (1837)

II.) Hegel

Epigrama²⁰⁶

I.)

Porque descobri o mais elevado e encontrei o sentido das profundezas,
Sou rude, como um Deus, fecho-me na escuridão, como ele.
Há muito investiguei e naveguei pelo sinuoso mar dos pensamentos,
E lá encontrei a palavra, agarro-me firme ao encontrado.

II.)

Palavras instruo, misturadas em louca demoníaca engrenagem,
Cada qual assim pensa, o que lhe apraz pensar.
Ao menos ele não se vê constrangido por cativantes barreiras,
Pois, qual o grunhir da torrente, o das encostas desabar,
O poeta declama-se à amada pensamentos e palavras,
O que ele experiencia, sabe, e o que sente, precipita,
Cada um pode com néctar da sabedoria se deleitar,
Sim, eu vos digo tudo, pois eu um nada vos disse!²⁰⁷

III.)

Kant e Fichte adoram ao Éter vagar,
Buscaram lá uma terra afastada.
Já eu, busco decidido apenas conceituar,

²⁰⁶ MEGA² I.1:644. No original: “II.) Hegel. / Epigramme. / I.) / Weil ich das Höchste entdeckt und die Tiefe sinnend gefunden, / Bin ich grob, wie ein Gott, hüll’ mich in Dunkel, wie er. / Lange forsch’ ich und trieb auf dem wogenden Meer der Gedanken, / Und da fand ich das Wort, halt’ am Gefundenen fest. / II.) / Worte lehr’ ich, gemischt in dämonisch verwirrtem Getriebe, / Jeder denke sich dann, was ihm zu denken beliebt. / Wenigstens ist er nimmer geengt durch fesselnde Schranken, / Denn wie aus brausender Fluth, stürzend vom ragenden Fels, / Sich der Dichter ersinnt der Geliebten Wort und Gedanken, / Und was er sinnet, erkennt, und was er fühlet, ersinnt, / Kann ein jeder sich saugen der Weisheit labenden Nektar, / Alles sag’ ich euch ja, weil ich ein Nichts euch gesagt! / III.) / Kant und Fichte gern zum Aether schweifen, / Suchten dort ein fernes Land, / Doch ich such’ nur tüchtig zu begreifen, / Was ich – auf der Strasse fand! / IV.) / Verzeiht uns Epigrammendingen, / Wenn wir fatale Weisen singen, / Wir haben uns nach Hegel einstudiert. / Auf sein’ Aesthetik noch nicht — abgeführt.

²⁰⁷ “Eu lhes disse tudo, porque lhes disse um nada” (Heinrich, 2018, p. 227 – Trad. Claudio Cardinali)

Aquilo que eu – encontro na estrada!²⁰⁸

IV.)

Perdoai-nos, essa epigrama prestar,
 Caso estejamos de maneira fatal a cantar,
 De acordo com Hegel ensaiamos.
 De sua Estética ainda não —
 nos purgamos.²⁰⁹

²⁰⁸ “Kant e Fichte adoraram o Éter percorrer
 E por lá uma terra distante encontrar,
 Mas eu [Hegel, M. H.] só quero, habilidoso, compreender
 Aquilo que na rua eu possa encontrar!” (Heinrich, 2018, p. 231 – Trad. Flávio Aguiar)

²⁰⁹ “Perdoai-nos por tais epigramas traçar
 E também por nosso desagradável desafinar
 Nós estudamos Hegel a fundo
 Mas de sua Estética ainda não — nos purgamos” (Heinrich, 2018, p. 228-29 – Trad. Flávio Aguiar)

Tradução: O editorial do nº 179 da “Gazeta de Colônia” (1842)

Primeiros parágrafos da terceira parte do artigo *O editorial no nº 179 da “Gazeta de Colônia”*: *Gazeta Renana* Nr. 195. 14 de julho de 1842. (MEGA² I.1:182-84)

Sem mais, coloca-se a questão: “Deve a filosofia também discutir questões religiosas nos artigos de jornal?”

Só se pode responder a essa pergunta por meio da crítica.

A filosofia, em especial a alemã, tem uma tendência à solidão, ao encerramento sistemático, à introspecção desapassionada, o que a afasta de antemão do caráter cotidiano, rápido e objetivo da comunicação aprazível dos jornais. A filosofia, em seu desenvolvimento sistemático, é impopular. Aos olhos profanos, ela parece em seu urdir secreto tanto esforço extravagante quanto impraticável. Ela é tida como um mestre das artes mágicas cujos feitiços soam suntuosos por não serem compreendidos.

A filosofia, em consonância com seu caráter, jamais dera o primeiro passo em direção à troca de veste sacerdotal acética pela leve veste convencional dos jornais. Os filósofos não brotam da terra sozinhos como cogumelos; eles são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sumos mais sutis, preciosos e imperceptíveis circulam nas ideias filosóficas. O mesmo Espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos é o que constrói ferrovias pelas mãos dos operários. A filosofia não está fora do mundo, tampouco está o cérebro fora do homem por não estar localizado no estômago. É certo, entretanto, que a filosofia se ergue no mundo primeiramente com o cérebro, antes mesmo dela se apoiar sobre o solo com seus pés; ao mesmo tempo que muitas outras esferas humanas, já há muito, antes mesmo de suspeitarem que também a “cabeça” seria deste mundo ou este mundo seria o mundo da cabeça, criam com seus pés raízes na terra e com as mãos colhem os frutos do mundo.

Uma vez que cada filosofia verdadeira é a quintessência espiritual de seu tempo, deve chegar o tempo no qual a filosofia entra em contato e interage com o mundo efetivo de seu tempo, não só interiormente através de seu conteúdo, mas também exteriormente através de sua aparição. A filosofia deixa assim de ser um sistema determinado frente a outro sistema determinado e torna-se a filosofia em geral frente ao mundo, ela se torna a filosofia do mundo contemporâneo. As formalidades que constatarem que a filosofia atingiu tal significado, que a transforma na alma viva da cultura, que a torna mundana e que torna o mundo filosófico têm sido as mesmas em todos os tempos. Qualquer um pode se confrontar com os livros de história e encontrará repetidamente esteriótipos fiéis dos rituais mais simples, o que mostra

inequivocamente que esses foram introduzidos nos salões e presbitérios, nas redações dos jornais e antecâmaras dos tribunais, na aversão e atração de nosso tempo. A filosofia é inserida no mundo pelo clamor de seus inimigos, os quais a físgaram por meio do selvagem apelo contrário à conflagração das ideias. Esse berro de seus inimigos teve o mesmo significado à filosofia que o primeiro choro de uma criança tem para os ouvidos aflitos da mãe; é o grito de vida de suas ideias que rebentaram a autêntica casca hieroglífica do sistema e emergiram como cidadãos do mundo. Os Coribantes e Cabiros, que com grande estrondo trombetearam o nascimento de Zeus, viraram-se de antemão contra o partido religioso da filosofia, em parte porque o instinto inquisidor agarra-se com segurança a esse lado sentimental do público, em parte porque o público, do qual também é parte os opositores da filosofia, só podem tocar com suas antênulas ideais as esferas ideais da filosofia. O único círculo de ideias, em cujo valor o público acredita quase tanto quanto nos sistemas de necessidades materiais, é o círculo das ideias religiosas, pois ali, finalmente, a religião não polemiza contra um determinado sistema filosófico, mas contra a filosofia em geral de determinados sistemas filosóficos.

A filosofia verdadeira do presente não se diferencia pelo seu destino da filosofia verdadeira do passado. Esse destino é antes uma prova de que a história foi responsável por sua verdade.

Durante seis anos, os jornais alemães trombetearam, caluniaram, distorceram, desvirtuaram o partido religioso da filosofia. O *A Allgemeine Augsburger* cantou árias bravuras, em quase todas *Ouverture* tocou o tema: a filosofia não mereceria ser debatida pela sábia dama, ela seria apenas um saco de vento da juventude, um artigo de moda blasé de coteries, do qual, entretanto, apesar de tudo, não se poderia escapar e contra o qual sempre algo novo seria trombeteado. Dessa maneira toca o *Augsburger* apenas um instrumento em seu concerto antifilosófico: um monotônico tímpano. Todas os jornais alemães, do *Berliner politischen Wochenblatt* ou do *Hamburger Correspondenten* aos jornais de esquina ou ao *Kölnischen Zeitung*, ecoam repetidamente Hegel e Schelling, Feuerbach e Bauer, *deutschen Jahrbüchern* [*Anais Alemães*] etc. – Finalmente o público ficou ávido para ver o Leviatã, tanto mais quando os artigos semioficiais ameaçavam ditar da chancelaria à filosofia o que seria seu esquema legítimo. Foi exatamente nesse momento que a filosofia aparece nos jornais. Há muito a filosofia silenciava diante das superficialidades presunçosas de carcomidas expressões jornalescas com as quais se vangloriavam os longos estudos dos gênios, os árduos frutos do sacrifício solitário, os resultados de cada vagarosa e penosa luta invisível da contemplação que como bolhas de sabão se dissolvia. A filosofia chegou até mesmo a protestar contra os jornais, afirmando que aquele não seria um terreno adequado, mas, finalmente, ela teve de quebrar o

silêncio e se tornou correspondente de jornal. Um escandaloso desvio de repente postou-se diante dos mais loquazes jornalheiros: a filosofia não seria alimento do público dos jornais, uma vez que não se poderia abster-se de fazer os governos atentarem-se ao fato de que não seria honesto que as questões filosóficas e religiosas fossem arrastadas para o território dos jornais, não para o esclarecimento do público, mas para a realização de fins externos.

[...]

Tradução: Carta de Karl Marx (Colônia) a Arnold Ruge (Dresden) de 30 de novembro de 1842

Colônia, 30. nov.

Caro amigo!

Minha carta de hoje se limitará ao “imbróglio” com os “Livres”.

Você bem sabe que a censura nos dilacera todos os dias impiedosamente, de modo a frequentemente impedir a impressão do jornal. Daí a razão da derrubada de um grande número de artigos dos “Livres”. Na medida em que Meyen e consortes nos enviavam montanhas de artigos prenhes de convulsões mundiais, encrostados de pensamentos vazios, redigidos em estilo casual e temperados com algo de ateísmo e comunismo (o que jamais fora pelos senhores estudado), permiti-me, como um censor, descartá-los. Com Rutenberg e sua completa falta de senso crítico, independência e habilidade, a *Gazeta Renana* era vista como se fosse um órgão sem vontade *deles*. Já eu, não pensava que isso deveria continuar assim. O descarte de algumas das tão inestimáveis produções da “Liberdade”, uma liberdade que tão notavelmente se esforça para “estar livre de todos os pensamentos”, foi a primeira razão para fechar o tempo em Berlim.

Rutenberg, que já havia sido dispensado do editorial alemão (em cuja atividade consistia principalmente em dar nota) e que, *a meu pedido*, foi provisoriamente transferido para o francês; Rutenberg foi, para sua sorte e pela estupidez da providência estatal, considerado perigoso, embora não colocasse em risco ninguém além de si mesmo e da *Gazeta Renana*. A retirada de Rutenberg foi exigida à força. A providência prussiana, esse *despotisme prussien, le plus hypocrite, le plus fourbe*, evitou assim aos gerentes de redação um desagradável embate; o novo mártir, o qual já sabe representar a consciência mártir em sua fisionomia, postura e linguagem, Rutenberg, passa a explorar essa oportunidade. Ele escreve em todo o mundo, ele escreve para Berlim: ele seria o *princípio exilado* da *Gazeta Renana* que teria tomado uma *outra posição* em relação a do governo. Desnecessário ressaltar que também daqui vieram manifestações dos heróis da liberdade do Spree, “cujas águas sujas lavam almas e diluem chás”.

Por fim, para completar a fúria dos olímpicos, entra em cena a sua relação e a de Herwegh com os Livres.

Há alguns dias recebi uma carta do pequeno Meyen – que tem, com todo direito, o *dever-ser* como categoria favorita –, por meio da qual questiona minha relação 1) com você e com Herwegh, 2) com os Livres, 3) com os novos princípios editoriais e com a posição do governo. Eu o respondi aberta e imediatamente com a minha opinião sobre as deficiências de seus trabalhos, os quais chegam mais à liberdade em uma forma licenciosa, sans-culottiana e,

portanto, confortável do que em um conteúdo *livre*, ou seja, autônomo e profundo. Demandeilhe menos raciocínios vagos, frases grandiloqüentes, exemplificações presunçosas e mais determinidade, maior dedicação às situações concretas, ao conhecimento das coisas do dia. Expliquei-lhe que considerava inapropriado, até mesmo, imoral traficar os dogmas comunistas e socialistas, portanto, de uma visão nova de mundo, como se fossem incidentais críticas teatrais etc.; e exigir-lhe, caso fosse algum dia tratar do assunto, uma conversa completamente diferente e bem mais profunda sobre o comunismo. Esperava, portanto, criticar mais a religião por meio da crítica às conjunturas políticas do que as conjunturas políticas por meio da religião, uma vez que essa guinada condiz mais com a essência de um jornal e da formação do público, pois a religião é, em si mesma, conteúdo vazio que não vive do céu, mas da terra e que sucumbe com a dissolução da realidade invertida, da qual ela [a religião] é a *teoria*. Finalmente, gostaria que, quando se fosse falar da filosofia, se flertasse menos com a *firma* “ateísmo” (o que lembra a postura das crianças que juram a todos aqueles que lhes dão atenção que não têm medo do Bautzenmann) e muito mais com o levar seu conteúdo ao povo.

Voilà tout.

Ontem recebi uma carta insolente de Meyen, o qual ainda não tinha recebido minha resposta, e agora me pergunta sobre todo tipo de coisa: 1) eu deveria esclarecer o que acho sobre seu desacerto com Bauer, sobre o qual nada sei; 2) por que não deixei passar isso ou aquilo?; teria sido ameaçado pelo conservadorismo?; 3) o jornal não deveria moderar, mas fazer o máximo, ou seja, ceder silenciosamente à polícia e à censura, ao invés de afirmar seu posto em uma luta invisível ao público, não obstante, persistente e obrigatória. Por fim, de modo vexatório, me relata o noivado de Herwegh.

De tudo isso, emana uma terrível dose de vaidade que não entende como, para salvar um órgão político, algumas ações imprudentes de Berlim poderiam ser renunciadas, sobre as quais nada pesam além de sua história de camarilha. Assim, estufou-se o macho como um pavão, bateu com orgulho no peito, no florete, deixou cair algo de “seu” partido, lançou-me desgraças, declamou, ainda que um pouco pior, *à la* Marquis Posa etc.

Como agora temos que suportar, de manhã à noite, as mais terríveis torturas da censura, da papelada ministerial, das queixas do mais alto representante da corte [*Oberpräsidialbeschwerden*²¹⁰], da lamúria do *Landestag*, dos berros dos acionistas, etc. etc. —

²¹⁰ O *Oberpräsidial* de uma província prussiana era o mais alto representante da coroa prussiana na província.

, e eu só permaneço em meu posto por considerar meu dever contrariar ao máximo as intenções das autoridades –, você pode imaginar que me senti um bocado irritado e que minha resposta a Meyen foi bem rude. É provável que os *Livres* por um momento se retirem. Peço, por isso, que você imperativamente nos apoie com contribuições próprias e que também encoraje seus amigos a se posicionarem.

Seu Marx.

Tradução: Carta de Engels a Marx de 19 de novembro de 1844 (MEGA² III.1:251-55)

[...]

Estou soterrado até as orelhas por jornais e livros ingleses, a partir dos quais estou estruturando meu livro sobre a situação dos proletários ingleses. Acho que o concluo até o meio ou o final de janeiro, uma vez que a parte mais difícil, o ordenamento do material, já dura 8-14 dias. Vou montar para os ingleses um belo arquivo dos pecados. Diante de todo o mundo, vou acusar a burguesia inglesa de assassinato, roubo e todos os outros crimes em massa. Também vou escrever um prefácio em inglês para enviar separadamente aos líderes dos partidos ingleses, aos escritores ingleses e aos membros do parlamento inglês. Deixe que esses caras pensem em mim. A propósito, não preciso dizer que enquanto bato no saco, penso no burro, ou seja, na burguesia alemã, a qual já disse claramente que é tão ruim quanto a inglesa, só não é tão corajosa, consequente e hábil em sua exploração violenta do trabalho. Tão logo eu termine isso, vou me dedicar à história do desenvolvimento social da Inglaterra, a qual me exigirá muito menos dedicação, porque já teria todo o material pronto e organizado na cabeça e também porque a coisa toda já estaria bem clara para mim. Possivelmente, nesse meio tempo, devo escrever algumas brochuras, especialmente contra *List*, assim que eu tiver tempo.

Você já deve ter ouvido falar, mesmo que ela ainda não tenha vindo à público, sobre o livro de Stirner: *O único e sua propriedade*. Wigand me enviou a prova de impressão, a qual levei para Colônia onde a li com Heß. O princípio do nobre Stirner – você conhece o Schmidt berlinense que escreveu nos acervos de Buhl sobre os *mystères*²¹¹ – é o egoísmo de Bentham realizado de forma mais consequente, em certo sentido, enquanto em outro aspecto, é menos consequente. Mais consequente, pois Stirner coloca o indivíduo como ateu que está acima de Deus, ou melhor, ele o coloca como o resultado de todas as coisas, ao passo que Bentham permite que Deus se mantenha turvo ao largo do horizonte. Em resumo, Stirner é mais consequente por se encontrar sobre os ombros do idealismo alemão, por ser um idealista convertido ao materialismo e ao empirismo, enquanto Bentham é apenas um empirista. Por outro lado, ele é menos consequente, pois, mesmo que não possa, ele procura evitar a reconstrução da sociedade dissolvida em átomos alcançada por Bentham. Esse egoísmo é apenas a essência da sociedade atual e do homem atual trazida à consciência, é a última palavra da sociedade atual contra nós, é o ápice de toda a teoria no interior da estupidez vigente. Por

²¹¹ Apparat: 696. Max Stirner: Rezension zu: Die Mysterien von Paris. Von Eugene Sue. Gez.: Max Schmidt. In: Berliner Monatsschrift. Erstes und einziges Heft. Mannheim 1844.

isso, a coisa é importante, mais importante do que Hess, por exemplo, imagina. Não devemos deixá-la de lado, mas tratá-la como expressão máxima da tolice vigente, *para que assim possamos invertê-la* e, a partir dela, ir adiante. Esse egoísmo encontra-se de tal forma em seu ápice, tão louco e ao mesmo tempo certo de si, que não pode se manter por um só momento em sua unilateralidade, mas deve se converter no comunismo. Em primeiro lugar, é preciso provar a Stirner um detalhe: seus homens egoístas devem, necessariamente, se tornar comunistas por puro egoísmo. Assim é que se deve responder o sujeito. Em segundo lugar, deve ser dito a ele que o coração humano, desde o início, imediatamente, é, em seu egoísmo, altruísta e abnegado, por isso ele acaba recorrendo àquilo que combate. Por meio desses argumentos triviais, podemos rejeitar a *unilateralidade* [de sua filosofia]. Por outro lado, devemos acolher o que há de verdade no princípio. E sua verdade é que, antes que possamos fazer algo por ela, devemos fazer da coisa a nossa própria coisa, a nossa coisa egoísta – nesse sentido, prescindindo de quaisquer esperanças materiais, somos, por egoísmo, comunistas, por egoísmo que queremos ser *humanos*, não meros indivíduos. Dito de outra forma: Stirner tem razão quando rejeita “o homem” de Feuerbach, ao menos o da *Essência do cristianismo*. O “homem” de Feuerbach é derivado de Deus, Feuerbach chega ao “homem” a partir de “Deus”, desse modo, “o homem” permanece coroado pela auréola teológica da abstração. O verdadeiro caminho para se chegar ao “homem” é o oposto. Nós devemos partir do eu, do indivíduo empírico, corpóreo não para, como Stirner, permanecer preso em seu interior, mas para a partir dele alçarmos “o homem”. “O homem” é permanentemente uma figura fantasmagórica enquanto não tiver por base o homem empírico. Em resumo: nós devemos partir do empirismo e do materialismo, caso queiramos que nosso “homem” seja verdadeiro; nós devemos derivar o geral do singular, não de si mesmo ou do ar, à la Hegel. Tudo isso é trivial, obviedades por si mesmas compreensíveis, que já foram individualmente ditas por Feuerbach e que não repetiria, caso Hess não tivesse – como me parece, por um antigo apego idealista – depreciado de forma tão repugnante o empirismo, especialmente o de Feuerbach e agora o de Stirner. Hess tem razão sobre muita coisa que ele diz a respeito de Feuerbach, mas, por outro lado, ele parece carregar consigo algumas tolices idealistas – quando se trata de falar sobre coisas teóricas, sempre se baseia em categorias e, por isso, não consegue escrever de forma popular, pois é muito abstrato. Por isso, ele também odeia todo e qualquer egoísmo e prega o amor ao próximo, etc., o que volta à ideia cristã de abnegação. Mas se o indivíduo corpóreo é a base verdadeira, o ponto de partida verdadeiro do nosso “homem”, então é evidente que o egoísmo – naturalmente não *simplesmente* o egoísmo do entendimento de Stirner, mas também o *egoísmo do coração* – também é ponto de partida para nosso amor ao próximo, do contrário, ele paira no ar. Como

Hess está chegando em breve, você terá a oportunidade de falar sobre isso diretamente com ele. A propósito, a cada dia fico mais entediado com esse papo teórico, me irrita com cada palavra que ainda se perde quando se fala sobre “o homem”, cada linha que se tem escrever ou ler contra a teologia e a abstração, bem como contra o materialismo rude. É algo completamente diferente quando, em vez de nos ocuparmos com todas essas figuras etéreas – pois até mesmo o homem que ainda não realizou permanece como tal até sua realização –, nos dedicamos às coisas efetivas, corpóreas, que possuem desenvolvimento histórico e resultados – isso no melhor dos casos, enquanto ainda estamos dependentes da caneta e não podemos realizar nossos pensamentos diretamente com as mãos ou, se necessário, com os punhos.

[...]