

# Revisitando a ruptura: Marx em meio ao discurso jovem hegeliano (1843-1844)

*Revisiting the break: Marx in the midst of the young Hegelian discourse (1843-1844)*

Henrique Cunha Viana\*

## Resumo

O presente artigo revisita a clássica discussão do “corte” ou da “ruptura” no itinerário teórico de Marx, explorando diversos momentos possíveis que sirvam de marco à descontinuidade em sua obra entre 1843 e 1844. Discutimos brevemente as continuidades e descontinuidades de Marx em relação a Feuerbach, à obra de Hegel e ao discurso dos jovens hegelianos, explorando algumas posições clássicas no debate quanto à adesão à crítica da economia política e à conformação do materialismo histórico. Passamos primeiramente por alguns apontamentos sobre a proximidade entre o projeto de reforma da filosofia de Feuerbach e as obras da juventude de Marx, marcando em seguida o seu afastamento em relação a Bauer. Por fim, defendemos a interpretação materialista do corte feita por Michael Löwy, que ressalta a importância do projeto revolucionário proletário para a “virada” no pensamento de Marx.

**Palavras-chave:** Karl Marx, jovens hegelianos, materialismo histórico, teoria da revolução.

## Abstract

*This paper revisits the classic discussion of the “break” or “rupture” in Marx’s theoretical itinerary, exploring some possible moments that serve as a framework for the discontinuity in his work between 1843 and 1844. We briefly discuss Marx’s continuities and discontinuities in relation to Feuerbach, to Hegel’s work and to the Young Hegelian discourse, exploring some classic positions in the debate regarding Marx’s adherence to the critique of political economy and the conformation of historical materialism. We firstly state some notes on the proximity between Feuerbach’s philosophy reform project and Marx’s youth works, then marking his distance from Bauer. Finally, we defend the materialistic interpretation of the break made by Michael Löwy, which emphasizes the importance of the proletarian revolutionary project for considering the “turning point” in Marx’s thought.*

**Keywords:** Karl Marx, Young Hegelians, Historical materialism, Theory of revolution.

---

\* Doutorando em Economia no Cedeplar/Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

## 1. Considerações iniciais

Muito discutido entre os intérpretes de Marx, o debate sobre a ruptura do autor com sua consciência filosófica da juventude é caracterizado por variadas posições que permanecem conflitantes, muitas vezes inconciliáveis. Ainda que muito tenha sido produzido sobre o tópico, acreditamos que, a partir da retomada e rerepresentação de pontos relevantes sobre a relação de Marx com o discurso jovem hegeliano, podem-se oferecer ainda hoje caminhos interessantes para a avaliação deste importante momento do itinerário de Marx, que reverbera em sua crítica da economia política.

Num período de cinco anos, entre 1842 e 1846, diversos intérpretes da obra de Marx estabeleceram um marco, um início ou, ainda, um momento definitivo de seu rompimento com uma forma de discurso anterior, em favor de uma forma nova de abordar suas questões teóricas e práticas. Diferentes textos já serviram de baliza para marcar um *antes* e um *depois* no pensamento marxiano; dos artigos sobre a lei da madeira da *Rheinische Zeitung* à *A Ideologia Alemã*, cada um dos seus textos do período serve a um dos argumentos de “superação” e “rompimento”. Se variam os textos utilizados como marco em cada interpretação, a constante é o uso de uma obra qualquer com vistas a demarcar um *antes* do pensamento de Marx e um *depois* que, normalmente, contém a crítica da economia política.

Se há grande divergência entre as obras que representam o “corte” e o próprio marco temporal, tampouco há consenso sobre o teor da ruptura: com o que Marx estaria rompendo neste período? Com o hegelianismo que parece adotar ao menos desde 1837 (Heinrich, 2018, p. 221)? Com o discurso “jovem hegeliano”, dada a dificuldade em falar em uma tal escola (*ibidem*, p. 339)? Ou o mais importante é a medida em que Marx deixa de ser *feuerbachiano*? Por último, teria sido a ruptura feita com a filosofia a mais importante, representando a passagem de Marx para o registro da *ciência da história*, para o materialismo histórico e para a crítica da economia política, como quer Althusser (1979)? Apesar da abrangência temporal possível nas teses da “ruptura” e da “inflexão” no pensamento de Marx, temos um recorte limitado: a produção de Marx entre 1843 e 1844. Sendo inoportuna uma retomada exaustiva, construiremos uma narrativa-hipótese como chave de leitura da ruptura com base na relação de Marx com Feuerbach e Bruno Bauer, para, ao final, discutir as relações entre a ruptura e a teoria da revolução no jovem Marx, tal como discutida por Michael Löwy (2015).

## 2. A ruptura feuerbachiana com a filosofia e Marx

Um ponto de passagem obrigatório para nossa questão é a inspiração *feuerbachiana* de Marx. Afinal, em seu famoso *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*<sup>1</sup>, escrito em fins de 1843 e publicado em 1844, Marx escreve

<sup>1</sup> Daqui em diante referido apenas como *Introdução*.

que a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. O autor ecoa a posição de Feuerbach de que “o homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser” (Feuerbach, 2013, p. 58). A religião, diz Marx (2013, p. 151) nesse texto, é *consciência invertida do mundo, realização fantástica da essência humana*. Contudo, ainda que a crítica da religião seja pressuposto de toda a crítica, ela é insuficiente em si mesma: a próxima tarefa crítica deveria ser, diz o autor, “desmascarar a auto alienação nas suas formas não sagradas” (*ibidem*, p. 152).

Este texto de Marx, publicado em 1844 nos *Deutsche-Französische Jahrbücher*, parece não apenas endossar o que foi escrito por Feuerbach em 1841, em *A essência do Cristianismo*, como também apresenta afinidades com *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, texto feuerbachiano de 1842. Em *Teses provisórias*, Feuerbach defende a necessidade de inverter a filosofia especulativa de Hegel (Feuerbach, 1988a, p. 20), bem como de negar *toda a filosofia de escola*, em favor de uma filosofia nova: “A nova filosofia já se expressou quer *negativa* quer *positivamente* como filosofia da religião. Basta apenas transformar em *premissas* as *conclusões* da sua análise, para nelas reconhecer os princípios de uma filosofia positiva” (*ibidem*, p. 33). Já em outro escrito, *Princípios da filosofia do futuro*, uma expansão dos argumentos das *Teses provisórias*, diz Feuerbach:

A nova filosofia, segundo o seu ponto de partida histórico, tem a mesma tarefa e posição perante a filosofia anterior, que esta teve em relação à teologia. A nova filosofia é a realização da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral – mas uma realização que é ao mesmo tempo a sua negação e, claro está, uma negação livre de contradição (Feuerbach, 1988b, p. 62).

Assim como Feuerbach o faz em *Princípios da filosofia do futuro*, Marx fala da negação/realização da filosofia hegeliana na *Introdução*, afirmando a crítica à teologia e à religião como ponto de partida. Podemos refletir sobre o conteúdo que Marx dá a essa nova “filosofia positiva” a partir de suas censuras i) ao partido político *prático*, que exige a negação da filosofia e pensa fazê-lo, mas em verdade não abandona o registro da mera fraseologia, esquecendo que “não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la” (Marx, 2013, p. 156); e ii) ao partido teórico, “oriundo da filosofia”, que acreditou poder “*realizar a filosofia sem suprimi-la*”, ao vislumbrar apenas o combate da filosofia contra o mundo, sem questionar a legitimidade da filosofia, que pertence justamente a este mundo. Já Marx fala de uma “negação da filosofia até então existente, da filosofia como filosofia” (*ibidem*, p. 157), o que permitiria então realizá-la.

Se aqui Marx parece distanciar-se já dos chamados jovens hegelianos – ou

ainda, de um discurso jovem hegeliano – na medida em que critica o “partido teórico” que opõe a razão ao mundo inessencial – movimento que, segundo Chasin (2009), se inicia com *A questão judaica* e é retomado em *A Sagrada Família* –, parece fazê-lo *com Feuerbach*, já que vê na realização da filosofia hegeliana a sua negação. Porém seria Marx *feuerbachiano*?

Jesus Ranieri, o tradutor brasileiro dos cadernos que, reunidos, são chamados de *Manuscritos de Paris*, responde negativamente. Ranieri (2010) vê ali, “um exame [...] da produção e reprodução da vida à revelia de uma teoria crítica de matiz preponderantemente epistemológico do estranhamento [*Entfremdung*] do homem, esse, sim, o caso de Feuerbach”. Outro é o caminho desenvolvido por Jacques Rancière (1979) em “A crítica da economia política nos Manuscritos de 1844”, presente no primeiro volume de *Ler o Capital*, organizado por Althusser. Seguindo a ideia do corte entre ciência e ideologia do último, Rancière vê de um lado o “discurso crítico” do jovem Marx, de outro o “discurso científico” do Marx maduro. Os *Manuscritos de Paris*, no registro do discurso crítico, fazem não só uma crítica *externa* à economia política, como se baseiam numa antropologia filosófica, inspirada em Feuerbach. O procedimento de Marx nos *Manuscritos* é, para Rancière, o da anfibia: tradução dos termos da economia política numa antropologia/teoria do homem que revela a perversão da disciplina. Não há qualquer conhecimento novo aqui, apenas a troca terminológica de “trabalhador” por “homem”, “trabalho” por “atividade genérica”, “produto” por “objeto”, “valor” por “dignidade” sem adentrar, portanto, o campo da crítica interna (Rancière, 1979). Seria mesmo o caso de escolher entre o Marx *feuerbachiano* e o Marx *avesso a Feuerbach*?

Acreditamos que não. Se de um lado o próprio Marx, no “Prefácio” ao Caderno III dos *Manuscritos* de 1844, nos diz que “[a] crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*” (Marx, 2010b, p. 20), há também uma boa dose de crítica interna à economia política, num procedimento de leitura que poderíamos chamar de *suspeita* (Ricoeur, 1988, p. 6), um acompanhar por parte de Marx das categorias da economia política, até a descoberta das contradições internas do discurso dos “economistas nacionais”<sup>2</sup>. Não que a antropologia

<sup>2</sup> Acreditamos ser possível dizer que Marx, nos *Manuscritos de Paris*, identifica seis contradições entre os mecanismos desvendados pela economia política – isto é, a apreensão do movimento da realidade – e os corolários de seus teóricos quanto ao bem estar social: i) para aumentar a riqueza da sociedade é necessário primeiramente “retirar o produto das mãos do trabalhador”, em situação de penúria, dado que capital é trabalho acumulado, o aumento da riqueza tem em sua origem uma retirada, ii) o estágio de maior riqueza social é um estado de infelicidade da maioria da população, iii) o “progresso” descrito pelos próprios economistas não eleva o salário, mas aumenta o capital, iv) os economistas nacionais acreditam que a concorrência ameniza os males, mas para existir concorrência deve-se ter primeiramente acúmulo de capital, v) a renda efetiva é estabelecida na luta entre arrendatário e proprietário, e, por último, vi) o interesse do proprietário de terras não é idêntico ao da sociedade, como quer Smith.

seja irrelevante neste texto, mas o que defendemos é que, retendo a imagem do Marx *feuerbachiano*, perdemos a diferença entre a essência humana como perfeição da razão, do amor e da vontade, de Feuerbach (2013, p. 36), e a “vida genérica do homem”, de Marx, que consiste na vida produtiva, no metabolismo com a natureza, na *atividade consciente livre* como o caráter genérico do homem (Marx, 2010b, p. 84). Por mais que a existência de uma *Entfremdung* remeta a uma posição originária suposta sem a cisão, a denúncia de um certo “essencialismo” dos *Manuscritos de Paris*, ainda que correta, pode, a depender do peso, perder um momento importante da obra de Marx, qual seja, a sua discussão inicial do trabalho e da vida genérica<sup>3</sup>.

Acreditamos que temos já nos *Manuscritos* os primeiros passos da concepção materialista de *A ideologia alemã*, escrita junto de Friedrich Engels, a ser desenvolvida justamente no fragmento “Feuerbach e a história”. O ser genérico é o solo sobre o qual se pode falar, nos *Manuscritos*, da história da indústria como o “livro aberto das forças essenciais humanas” (Marx, 2010b, p. 111), o que já é um avanço em relação a Feuerbach e à sua consideração da sensibilidade. Uma tal visada materialista das forças e do ser genérico é esboçada nos *Manuscritos* e aparece já mais refinada e transformada em *A ideologia alemã*, como ponto de vista da produção e reprodução material da vida. Na medida em que desde o início se apropria daquele que “inaugura” a crítica, em vez de aderir simplesmente à sua filosofia, não parece ser mesmo o caso de falar de um Marx *feuerbachiano*.

Marx escreve, já em 1844, n’*A Sagrada Família*, publicada em 1845, que apenas Feuerbach critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao contrário de Bauer e Strauss:

ao dissolver o espírito metafísico *absoluto* no ‘homem real sobre a base da natureza’; é ele o primeiro que consuma 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*. (Marx & Engels, 2011, p. 158).

Em *A Sagrada Família* vemos uma defesa de Feuerbach, dito mais avançado que os jovens hegelianos, e apontado como um dos únicos críticos consequentes de Hegel. Apesar dessa defesa, dentro de um ano Marx e Engels iniciam a redação dos rascunhos de “Feuerbach e a História”, por volta de 1845-46, com a identificação das “relações terrenas reais” (Marx & Engels, 2007, p. 46) já mais consolidada, isto é, estão mais firmes na posição seja de crítica à filosofia, seja de

<sup>3</sup> Segundo Ernst Mandel, mesmo o conceito de alienação deixa de ser apenas filosófico e torna-se socioeconômico nos *Manuscritos*. Daí que Marx não fala mais de um mundo desumanizado, mas de uma sociedade determinada desumanizada. Ver Mandel (1980, p. 31).

apresentação de uma teoria nova da análise histórica. O que dizer então da ruptura?

Defendemos aqui que Marx, após 1842 – o ponto de partida de seu despertar para as contradições da relação entre propriedade civil e Estado (Bensaïd, 2017) –, encontrou em Feuerbach a filosofia que seria o *fundamento*, a base dos primeiros passos da crítica. Marx encontra ali o tema da inversão especulativa, a realização da filosofia como sua supressão, a visada da realidade em sua materialidade e o pensamento sobre o genérico no humano. Mas de forma transformada: quando se apropria dessa filosofia, Marx dá um passo em relação à inversão, à *supressão da filosofia do próprio Feuerbach*, transformando o sentido do materialismo e a própria noção de genérico, que abandona a sensibilidade para tornar-se *atividade sensível*.

Marx primeiramente apropriou-se criticamente de Feuerbach para, depois, superar sua filosofia. Retrospectivamente, ainda que Feuerbach possa parecer figura fosca, sendo por demais breve e inicial sua influência na obra de Marx, em vista do novo sentido da *práxis* e do conteúdo novo da superação da filosofia, é no mínimo injusto com o primeiro e apressado quanto à leitura do segundo o esquecimento do projeto de reforma da filosofia, com o qual muito se entusiasmou o jovem Marx. Poderíamos dizer que Marx *realiza Feuerbach, suprimindo sua filosofia*. Se há aqui ruptura, ela se dá processualmente, entre 1843 e 1844, enquanto uma “apropriação crítica” que já é uma transformação do próprio Feuerbach, e depois, com a superação propriamente dita, que encontra o seu termo definitivo em *A ideologia alemã*. A ruptura com Feuerbach parece se dar fora de nosso recorte. Outro parece ser o caso da relação com o grupo dos jovens hegelianos, que quebra-se antes.

### 3. Marx entre Hegel e os jovens hegelianos

Se a passagem por Feuerbach já é complicada, o possível hegelianismo de Marx rende debates intermináveis entre seus intérpretes. Sem pensar numa ruptura *em relação a Hegel*, acreditamos que os *Cadernos de Kreuznach*, também chamados de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, parecem representar um primeiro ajuste de contas com o *hegelianismo* anterior de Marx, que Chasin (2009) chama de passagem do período juvenil ao período adulto. Ao que nos parece, esses textos marcam o abandono por parte de Marx da concepção hegeliana de Estado (Enderle, 2013, p. 22), e não de toda a obra de Hegel, tampouco com toda a filosofia.

No centro da discordância de Marx está a reprovação da análise enquanto “coisa da lógica”, em vez de lógica da coisa – no que Hegel teria dado lugar a uma lógica abstrata, em vez do conceito de Estado (Marx, 2013, p. 46), o que fica claro na consideração sobre o monarca e o singular (*ibidem*, pp. 50-54) –, bem como a

denúncia de um procedimento de atenuação, de velamento, por parte de Hegel, da oposição entre Estado e sociedade civil, esfera política e esfera não política (Enderle, *ibidem.*, p. 27). Marx (2013, p. 57) objeta à teoria hegeliana que o Estado, enquanto momento racional e externo aos particularismos da sociedade civil, em verdade mantém o privado desta última como privado, isto é, como transcendente à constituição. Há uma falha no argumento de Hegel, diz Marx, na medida em que ele considera a sociedade civil *bellum omnium contra omnes* e ainda assim faz do egoísmo privado o “segredo do patriotismo dos cidadãos”, “a profundidade e a força do Estado na disposição” (*ibidem*). A “solução” parece artificiosa a Marx, insuficiente.

O argumento dos *Cadernos de Kreuznach* ressoa em outros dois textos escritos por Marx no mesmo ano, que compõem *Sobre a questão judaica*. Numa polêmica com Bruno Bauer a respeito da emancipação política dos judeus – à qual Bauer se opõe por considerá-la uma forma de particularismo, um desejo de privilégios por parte dos judeus – Marx já associa Bauer a Hegel precisamente quanto à artificialidade da solução do Estado racional. Segundo Marx (2010a, p. 41), para ambos “[a] sociedade burguesa, em seu antagonismo ao Estado político, é reconhecida como necessária porque o Estado político é reconhecido como necessário”. Acontece que o Estado político não consegue superar *de fato* a oposição dos particulares da sociedade civil. Se o espírito da sociedade burguesa é expressão da separação, do particularismo, o espírito do Estado é mera forma abstrata de superação e, por isso, a emancipação política é “emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui” (*ibidem*).

Para Marx, a chamada questão judaica é uma parte da contradição entre Estado político e sociedade burguesa. Aparte alguns desdobramentos da disputa em torno da questão<sup>4</sup>, é de suma importância a visada singular de Marx (2010a, p. 56), que busca abandonar a crítica religiosa e “procurar o mistério da religião no judeu real”, o que já nos diz sobre seu método. Talvez o que há de mais relevante para nossa discussão seja a compreensão da colocação de Marx sobre a emancipação humana como um além da emancipação política. A revolução política, diz Marx, apenas libertou o jugo do egoísmo, agora dispensado da política, possibilitando a “realização plena do materialismo da sociedade burguesa”. A emancipação política teve como resultado a exclusão da materialidade dos assuntos do Estado, que teve seu papel reduzido ao reconhecimento do movimento desenfreado da sociedade burguesa. De forma sintética, Marx parece dizer que não há razão do Estado capaz de transcender o *movimento desenfreado* da sociedade civil, e é essa diferença que devemos explorar.

<sup>4</sup> Marx se pergunta: Por que Bauer afinal quer negar os direitos políticos aos judeus, como se a comunidade judaica fosse o entrave à emancipação humana, olvidando o judaísmo prático da sociedade civil burguesa?

Marx aponta, ao final do primeiro dos artigos contra a posição de Bauer, que a emancipação humana – i.e., não meramente política – só chegará “quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘*forces propres*’ como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*” (*ibidem*, p. 54). Daí que não é a emancipação do judaísmo religioso que deveria ser visada, e sim do judaísmo prático. Marx defende que a verdade do judaísmo está na necessidade prática, no egoísmo, e que a verdade dessa religião é a práxis, não o isolamento da comunidade judaica. Numa reversão, afirma que o judaísmo prático encontra sua culminância teórica justamente no cristianismo, que tornou todas as relações *exteriores* ao homem e que foi capaz de “substituir os laços de gênero pelo egoísmo” (*ibidem*, p. 59). Mais uma vez: a solução para os conflitos se encontra não na razão do Estado, mas na mudança da forma do laço social, reorganização das forças próprias humanas.

Como pensar essa oposição a Bauer – que se dá quase simultaneamente ao ajuste de contas com Hegel – que se aprofunda n’*A sagrada família* e n’*A ideologia alemã*? Como compreender a oposição tão ferina de Marx, antes *do grupo jovem hegeliano*, do clube dos doutores, amigo íntimo de Bruno Bauer? Qual o teor dessa ruptura? Na impossibilidade de falar do grupo, pensemos aqui o rompimento de Marx com o *discurso jovem hegeliano* (Heinrich, *ibidem.*, 322), encarnado na voz de Bauer. Há dois momentos já presentes em *A questão judaica* – e que serão a tônica de *A sagrada família* – que parecem ser o centro da crítica de Marx a Bauer: i) análise como “coisa da lógica”, formulação acrítica guiada por supostos passos necessários de desenvolvimento do conceito; e ii) o idealismo quanto ao Estado racional, crença numa resolução política do conflito.

Como dissemos anteriormente, a *Introdução* foi publicada nos *Deutsche-Französische Jahrbücher*, em 1844. É neste texto que Marx fala pela primeira vez no papel do proletariado na transformação social, como classe que “não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas” (Marx, 2013, p. 162). Em vez de seguir o “sonho utópico da Alemanha”, limitado pela revolução parcial e meramente política, “que deixa de pé os pilares do edifício” (*ibidem*, p. 160), Marx aposta na força política da “massa que provém da *dissolução aguda* da sociedade” (*ibidem*, p. 162). É 1844, mesmo ano da publicação de *O gênero e a massa*, de Bruno Bauer, no *Allgemeine Literatur-Zeitung*, em setembro, logo depois da publicação do texto de Marx.

Bauer (1983) abre este seu texto fazendo uma crítica a um certo “recurso” no debate político: a elevação da massa, “as if then somehow the crowd would be raised up out of its element, its massiveness, the dead form of the multitude!”. Posiciona-se contra aqueles que acreditam que a massa possa elevar-se a si mesma (Bauer, 1983, p. 198), contra aqueles que elegeram-na como objeto de culto, poupando-a da crítica, como remédio contra o Espírito. Se estes dizem que a

massa não tem preconceitos, Bauer contesta: a massa, “determinada como proletariado”, é composta apenas de átomos com os preconceitos mais simples, não sendo, portanto, panaceia para o egoísmo. E vai além: a dissolução do interesse de classe teria como resultado, em vez da solidariedade, o puro interesse, composto de uma infinidade de interesses que competem. A solidão e o egoísmo são características da massa, para Bauer, e a ideia de que ela se submete à esfera mais ampla do movimento social, conectando e reunindo os trabalhos solitários, é pura aparência, especulação: a massa continua restrita materialmente “to a particular, fixed occupation and operation, and the possibility of any sort of spirituality is taken from it” (*ibidem*).

Bauer alega que o integrante da massa e escravo do trabalho puramente manual não consegue alcançar uma noção espiritual da competição geral, que solapa a solidariedade e cultiva o egoísmo, ele apenas pode “sentir a sua pressão”. Sem a noção espiritual, não consegue interpretar e explicar sua própria situação e, conseqüentemente, não consegue se opor a ela. Apenas o Espírito, argumenta Bauer, pode encontrar um novo ordenamento que satisfaça todos os interesses, e o seu maior obstáculo é justamente o convencimento da multidão a propósito da verdade de sua ideia. Apenas ele tem e pode realizar esta tarefa: elevar a massa ao ponto do trabalho universal. O conflito social se dá na fricção de “massas de interesses espirituais”, e a luta se dá apenas nesta esfera superior. A massa é aqui caracterizada como reacionária, confusa, indolente e medrosa, sem acesso à ideia universal: “the crowd is the decay of the genus into a mass of individual atoms” (Bauer, 1983, p. 199). A massa aparece apenas *depois da desintegração da diferença específica do gênero*, agora já pálida: a massa é o “sedimento de uma forma orgânica decomposta” (*ibidem*, p. 200).

E Bauer se pergunta: como trazer de novo o gênero à cena, unindo estes átomos? Na França pensa-se a organização da multidão, já na Alemanha tenta-se restaurar a honra do gênero via Feuerbach – um defensor da submissão à medida, à lei e ao critério do gênero, pretensamente correspondente à essência e à verdadeira humanidade do homem, enquanto razão, vontade e coração. Mas Bruno Bauer argumenta que a “essência do gênero” da qual fala Feuerbach é, na verdade, uma forma de fraqueza, dado que ela é inatingível ao indivíduo, um infinito que o homem não possui, mero “prêmio de consolação” sem efetividade. Tampouco o trabalho pode resgatar o gênero: a atividade, pelo contrário, barra ao trabalhador o conhecimento e a visão do “trabalho coletivo do gênero”. Seria a organização do trabalho e a conseqüente eliminação da competição uma saída? Para Bauer, os defensores de tal causa não acreditam que a liberdade possa ser resultado da competição e desejam “only one thought, will, and arranging power has its place henceforth, and which should thus form a singular rising over the enormous plane of laboring society” (*ibidem*, p. 203).

Até o fim do texto, Bauer rejeitará a “alternativa” da organização do traba-

lho, dado que o custo do gênero é a existência de uma autoridade “which must punish in the most severe manner any attempt of the laborer-slaves to concern themselves with anything other than the tasks assigned to them” (*ibidem*). Os partidários dessa visão nada sabem do espírito ou da autoconsciência, ao dar prerrogativa à autoridade e conferir a ela toda inteligência e astúcia necessária à aniquilação da competição. Bauer acrescenta sobre os limites da razão:

The exhaustion following upon the illusions of the Enlightenment very likely makes certain the training of an unrestricted commanding industrial authority which will embrace every thought and will. Criticism has brought forth bright and rigid men into an illusory self-reliance, and they already claim to know the whole of the world and are quite ready to rule it (Bauer, 1983, p. 203).

Por fim, o autor discute os “dogmas do comunismo francês”, sobretudo aquele que indica que “the laborers produce everything, and so have a right to everything”. Essa visão determina que apenas uma parte da sociedade causa todo o seu sofrimento, estando a outra sadia. Logo, a primeira deve ser amputada, “negating everyone besides the crowd of useful laborers”, modificando assim toda a sociedade, “in place of the state the non-state abruptly enters, in place of government, anarchy, and in place of the amputated distinctions, unity, brotherly love, freedom and equality enter” (*ibidem*, p. 204). O custo da sociedade fraterna, que assegura liberdade e igualdade, é o completo controle estatal e a abolição da liberdade nas mais pequenas coisas, representando, para Bauer, o fim da vontade. A chamada “união” é assegurada apenas porque há um dogma, e o organismo, a imanência do gênero, tampouco é conseguida: há apenas “despotic condition of subdued atoms”, com subsequente exclusão do espírito. Bauer conclui que a massa está em guerra contra o espírito, e que a causa da crítica é contra o gênero, seja na forma *feuerbachiana*, seja na forma niveladora do comunismo.

A diferença entre os dois textos publicados no mesmo ano, *Introdução*, de Marx, e *O gênero e a massa*, de Bauer, é patente. Enquanto Marx requisita o gênero – como em seus *Manuscritos de Paris* –, Bauer rejeita-o; quando Bauer fala de uma racionalidade superior que possibilita a formulação de uma ordem nova a partir dos conflitos de interesses espirituais, Marx parece criticar a resolução *política* dos conflitos. Enquanto Marx fala explicitamente da necessidade da massa, do proletariado, para a transformação radical e para a emancipação humana – não só política, é bom ressaltar –, Bauer faz questão de falar sobre os obstáculos que a massa opõe à real transformação racional, que se dá “apenas pelo alto”, em suas palavras.

É forçoso lembrar que a formulação marxiana da *Introdução* é aquela na qual “a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado” e “o proletariado

encontra na filosofia suas armas *espirituais*” (Marx, 2013, p. 162). Temos aqui a supressão/realização da filosofia como matéria, mas este texto é conhecido justamente por ser a primeira aproximação de Marx do comunismo, portanto distante ainda da *autoemancipação* dos trabalhadores. Mas mesmo que o Marx de 1843 não seja o de 1846, que escreve *A ideologia alemã*, acreditamos que os dois textos de 1843 e publicados em 1844 são cruciais para compreender a ruptura com o discurso jovem hegeliano. Nestes textos, Marx defende a emancipação humana como um além da emancipação política, apontando para o papel da massa nessa transformação. Como vimos, o texto de Bauer veta o conhecimento às massas e defende uma revolução “pelo alto”.

Vejam como Marx responde a Bauer em *A sagrada família*, já em tom jocoso e sem grandes reservas, bem diferente dos textos sobre a questão judaica. A pena ferina de Marx vai condenar a “Crítica crítica” que se escandaliza com a presença da “massividade”. É bastante instrutivo o capítulo VI, intitulado “A Crítica crítica absoluta ou a Crítica crítica conforme o senhor Bruno”, no qual Marx fala sobre as “campanhas da Crítica absoluta”. Além do aprofundamento da denúncia da análise de Bauer como “coisa da lógica” e a retomada de outros pontos da questão judaica, é fundamental para a nossa discussão a curta seção “e) derrota final do socialismo”, onde Marx trata da crítica de Bauer aos “sistemas estabelecidos para organizar a massa”, desenvolvida em *O gênero e a massa*.

O primeiro assunto é a censura de Bauer direcionada aos “iluministas alemães” que, sem saber o que fazer, importaram os sistemas franceses. Marx objeta que Bauer não compreende qualquer coisa de comunismo e tem apenas, como acontece com a maioria dos objetos da “crítica”, uma visão de segunda mão e acrítica; no caso do comunismo, Bauer tem como objeto não o comunismo real, mas o livro de Lorenz von Stein (Marx & Engels, 2011, p. 154). O que está por detrás da condenação de Bauer do comunismo é um método corrente da “Crítica crítica”, que é apenas reatualizado aqui: sem a “Crítica crítica”, representante do Espírito, tem-se a danação.

As classes mais baixas, diz Marx, mudam diariamente por conta da sua experiência da vida prática, “sabem se elevar espiritualmente, sem necessidade de que baixe sobre elas o Espírito Santo da Crítica crítica” (*ibidem*). Quanto à censura de Bauer à ideia de “organização da massa”, Marx declara que os socialistas franceses, pelo contrário, sabem que a sociedade burguesa já é essa organização. O parecer de Bauer é nulo, distante do objeto, e só faz criar uma narrativa na qual os movimentos do real “ainda eram Crítica confundida com massa ou espírito confundido com matéria”, visando, com o “método crítico” extirpar, “assim a impurificação do espírito por parte da matéria e da crítica por parte da massa, respeitando sua própria carne e crucificando a carne alheia”. A raiz da censura de Bauer ao comunismo, diz Marx, é a luta do espírito contra matéria empreendida pela “Crítica crítica” (*ibidem*, pp. 155-156).

Se o rompimento com a teoria hegeliana do Estado por parte de Marx leva ao abandono da crença na razão do Estado e na possibilidade de resolução dos conflitos por meio da burocracia e das corporações, há aqui, na disputa com Bauer, um elemento novo. Não apenas a defesa da emancipação *humana* e a descrença na resolução política, mas a eleição de uma fonte viva da transformação, o proletariado. Essa passagem parece representar o rompimento com o “discurso jovem hegeliano”, manifesto na posição de Bauer. Mas como se dá essa passagem e qual a diferença específica de Marx? Por que temos rompimento e não estamos mais, portanto, numa disputa interna à tradição, e sim na presença de um passo significativo em relação a algo novo? Ao que parece, Marx abandona uma forma de fazer filosofia, encarnada aqui na figura de Bauer, e a diferença se consolida em sua teoria da revolução, que acompanhamos em seguida com a ajuda de Michael Löwy.

#### 4. Do comunismo filosófico à revolução

A noção de revolução proletária e a associação entre transformação social e vivência do trabalho parecem ser *alheias* ao ambiente e ao discurso jovem hegeliano, ao menos quanto ao grupo de Bauer. Se tomamos os autores glosados em *A sagrada família*, uma tal força transformadora das classes populares é estranha à “Crítica crítica”, que pensa a si mesma como a correção da “massividade massiva”. O já discutido texto de Bauer, *O gênero e a massa*, nos parece substancial para pensar esse afastamento de Marx do discurso jovem hegeliano, no qual, não obstante, ele se formou e estabeleceu contatos por um bom tempo.

O rompimento parece se dar por meio da tematização marxiana da *emancipação humana*, além da *emancipação política*, o que significa a modificação das relações reais e não apenas a “racionalização transcendente” pela via do Estado. Porém, qual a fonte de Marx na defesa da emancipação e da revolução? Seria ela inspirada em Feuerbach, que tematizou a realização/supressão da filosofia por meio do materialismo e da consideração do gênero? Teria ela relações com Hegel? O par emancipação-revolução, junto da ideia da massa que se apodera da teoria e realiza/suprime a filosofia, é interno à tradição ou é criação de algo novo? Se é uma novidade, como Marx chega a esse novo arranjo que rompe com sua visão anterior?

Acreditamos que é necessário pensar os passos do próprio Marx para conseguir compreender os tempos dessa ruptura e, para tanto, utilizaremos como fonte a obra *A teoria da revolução do Jovem Marx*, de Michael Löwy (2015), estudo de grande qualidade historiográfica, que nos permite a reconstrução da chamada “passagem para o comunismo” de Marx. Passagem que parece ser a chave para a ruptura que aventamos nas últimas páginas.

Löwy pensa o rompimento de Marx em seu contexto, qual seja, a crise geral

dentre os hegelianos de esquerda, que passam da esperança de racionalização do Estado em 1840 à decepção completa com Frederico Guilherme IV em curto período de tempo. Sem o apoio do rei prussiano para o avanço das tão esperadas reformas de Estado, a situação se agrava com a exoneração de Bauer em 1842. A partir daí, diz Löwy (2015, p. 55), o movimento *politiza-se*, confronta-se com questões novas, materiais, e, agora, em aliança com a burguesia renana. Na produção de Marx, a politização pode ser percebida nos já mencionados artigos a respeito da lei sobre o furto da madeira. De inspiração hegeliana, visível na oposição entre “razão do Estado” e “interesses particulares” (*ibidem*, p. 58), os artigos de Marx estabelecem também certa distância de Hegel, ao rejeitar suas soluções para o conflito entre Estado e sociedade civil. Porém, mesmo opondo o egoísmo dos proprietários ao caráter radicalmente libertário dos despossuídos (*ibidem*, p. 61), Marx apenas “se preocupa com os pobres”, e não é ainda comunista.

É apenas aos poucos, durante o trabalho na *Rheinische Zeitung*, que Marx toma conhecimento – através de Moses Hess – dos socialistas. Desde este momento declara seu apreço aos que considerava não dogmáticos, sobretudo Proudhon e Dézamy, mas sua avaliação em 1842 é ainda *jovem hegeliana*, nas palavras de Löwy, na medida em que vê o comunismo como um “sistema de dogmas”, um trabalho teórico, mais perigoso em suas ideias do que nas “tentativas práticas da massa” (*ibidem*, p. 65).

A transição de Marx, por volta de 1843, é também analisada por Löwy no contexto mais amplo de uma segunda quebra de aliança com os hegelianos de esquerda, desta vez com a perda de apoio da burguesia renana, que silencia diante da interdição da *Rheinische Zeitung*. São três tendências, segundo Löwy, que se estabelecem a partir do fim da aliança com a burguesia liberal: i) os “Livres”, em torno da *Gazeta Literária* e do grupo de Bauer, que interpreta o fracasso do grupo como um “recuo das massas; ii) a corrente “democrático-humanista”, com Ruge e Feuerbach, à qual Marx está mais próximo no início de 1843; e, por último, iii) a corrente “comunista-filosófica”, que se opõe à categoria do egoísmo, com Hess, Bakunin e Engels (*ibidem*, p. 71). O movimento marxiano é descrito por Löwy como uma passagem de ii) a iii), no ano de 1843, a partir dos textos que discutimos anteriormente.

Marx questiona, neste momento, a universalidade do Estado, que deixa de aparecer como “verdade”, deslocando sua análise do *político* ao *social*. Daí em diante ele vai não mais defender a necessidade do Estado de refrear o egoísmo a partir do aprimoramento da forma política, tal como no debate da lei sobre o furto de madeira, e sim a necessidade de mudar o conteúdo social, o próprio fundamento da sociedade civil, a sua essência privada (*ibidem*, p. 74).

Como dissemos a propósito da questão judaica, Marx reprocha aqui a emancipação *meramente política*, que se dá no interior da ordem social e deixa conservado o princípio da sociedade burguesa. Neste sentido, as cartas de Marx

a Ruge publicadas na *Rheinische Zeitung* dão exemplo dum primeiro afastamento em relação ao discurso de Bauer, na medida em que atribuem um papel às massas sofredoras na emancipação, mas ainda no registro do *discurso jovem hegeliano*, uma vez que a massa sofredora é passiva e animada pela filosofia (Löwy, 2015, p. 78). Não ainda “marxista”, mas um início do rompimento, dado que, nas cartas a Ruge, lemos que Marx discorre sobre a necessidade da *crítica interna* à ordem social: “não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica do antigo” (Marx, 2010a, p. 70). Não é de um sistema pronto que se deve partir – do comunismo como abstração de Cabet, Dézamy e Weitling –, e sim da organização “a partir das *próprias* formas da realidade existente” (*ibidem*).

Segundo Löwy, o início de 1843 é o terreno da adesão ao comunismo, mas não o rompimento do qual falávamos: em março Marx torna-se antes um partidário do *comunismo filosófico*. Löwy propõe então uma periodização da ruptura de Marx em três momentos: além do primeiro, de adesão ao comunismo filosófico, temos um segundo momento, de “descoberta” do proletariado – o que abordamos em nossa segunda seção –, e um terceiro, da adesão ao comunismo de massas, que representa a descoberta do proletariado *revolucionário*. *Sobre a questão judaica* representa, no itinerário de Marx, uma aproximação da “humanidade sofredora”, mas que ainda precisa ser animada pela filosofia. Todavia, encontramos nos artigos: i) a crítica ao homem egoísta, ii) crítica aos limites da emancipação política, iii) a caracterização da sociedade civil como esfera do egoísmo e iv) a identificação do dinheiro como momento da alienação. Se Marx fala aqui dos “homens”, seu comunismo filosófico é já diferente do de Hess, na medida em que a crítica ao egoísmo não tem caráter moralizante (*ibidem*, p. 80).

Porém, é a *Introdução* que representa para Löwy a “ponte”, ponto de partida para a reflexão sobre o movimento operário europeu, ponto de chegada “de uma evolução filosófica de ‘busca do universal’”, que é a descoberta “do proletariado como classe emancipadora, como base real da revolução comunista”. É o momento limítrofe do comunismo filosófico de Marx: tem, ao mesmo tempo, algo da fase anterior, na medida em que a filosofia anima as massas, mas aponta já em outra direção e nos permite falar de um rompimento com o discurso jovem hegeliano e criação de algo novo.

Löwy nos lembra que Marx menciona neste texto, pela primeira vez, o termo *proletariado*, que é “a marca de Paris” (*ibidem*, p. 89). Uma primeira parte do texto é escrita em Kreuznach, a parte final é escrita durante a viagem de Marx a Paris, de outubro de 1843, quando ele tem um primeiro contato com os movimentos operários e sofre o “choque ideológico” dos comunistas franceses. Mas por que seria a segunda fase ainda filosófica? Löwy defende que Marx não tinha ainda, a essa época, uma ideia concreta do movimento operário parisiense: sua pesquisa mostra que entre outubro de 1843 e fevereiro de 1844 não há sinais de

contato de Marx com as sociedades secretas comunistas. Por isso a imagem de um choque: há aqui um rompimento, mas ela ainda não é a transição completa para o comunismo de massas, que de certa forma contém a crítica da economia política.

O texto publicado em 1844 nos *Deutsche-Französische Jahrbücher* é, segundo Löwy, a culminância de uma filosofia crítica, que a partir de então torna-se prática. Representa os primeiros passos da busca de uma base concreta para a transformação, que Marx já sabe a essa época não poder encontrar junto à burguesia alemã. Assim, acreditamos ser possível dizer que este é o momento da ruptura com o discurso *jovem hegeliano*, e mesmo com o comunismo filosófico de Hess e Feuerbach. Marx aposta a partir de então, ainda que mais tomado pelo “choque” do que com conhecimento de causa, no proletariado como base material do processo de transformação. A revolução, a partir daqui, só pode ser realizada pelos despossuídos, classe universal, de grilhões radicais, que não reivindica qualquer *direito particular*, que não pode emancipar-se sem emancipar todas as outras esferas da sociedade.

O termo da ruptura, segundo Löwy, é a descoberta do proletariado revolucionário, a partir do contato de Marx com as sociedades secretas comunistas de Paris, com a Liga dos Justos, a revolta dos tecelões silesianos, além da proximidade com certa produção bibliográfica no período de 1844 a 1845, com obras como as de Lorenz von Stein, Flora Tristan, Eugène Buret e Carlyle (Löwy, 2015, pp. 100-116). Segundo Löwy é apenas n’*A ideologia alemã* que veremos o proletariado ativo, que completa a transição marxiana, movimento que é primeiramente aventado nas “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”, texto publicado em agosto de 1844 no *Vorwärts*, em Paris, contra Ruge (*ibidem*, p. 128).

## 5. Considerações finais

Se tomamos como referência a divisão de Löwy, em nossas duas primeiras seções discutimos os dois primeiros estágios da ruptura de Marx: i) com o discurso jovem hegeliano em direção ao comunismo filosófico e ii) do comunismo filosófico à solução de compromisso com o proletariado. Vale agora retomar a costura de nosso desenvolvimento sobre as rupturas em 1843-44. Em primeiro lugar, Feuerbach nos parece crucial para pensar a primeira fase, de adesão ao comunismo filosófico, por oferecer os *fundamentos* dessa primeira busca de Marx, tanto em sua crítica da religião quanto em sua proposta de reforma da filosofia. Sua influência é mais prolongada e pode ser vista ainda nos *Manuscritos de Paris*, mesmo que a partir de uma apropriação crítica e superação, como acreditamos ter mostrado.

Num segundo momento, discutimos como os *Cadernos de Kreuznach* nos

indicam a ruptura com a concepção hegeliana de Estado, um acerto de contas com a visão de que o Estado poderia racionalizar o movimento desenfreado da sociedade civil. Em paralelo, instaura-se a primeira polêmica com Bauer, em *Sobre a questão judaica*, momento da primeira ruptura, passagem ao comunismo filosófico e busca da *emancipação humana*. Num segundo momento, com a sequência *Introdução – O gênero e a massa – A sagrada família*, já na disputa em torno do papel da “massa” na transformação social, podemos observar o abandono do comunismo filosófico e primeira adesão ao proletariado. Por último, e não tratado em nosso texto, o período 1844-46 parece ser, se seguimos a periodização de Löwy, o da adesão à teoria do proletariado revolucionário e da teoria da revolução enquanto teoria da autoemancipação dos trabalhadores.

Se após o desenvolvimento anterior, aderimos à leitura de Löwy, o fizemos pela nossa avaliação da importância de seu projeto: uma historiografia marxista do próprio pensamento marxiano. Löwy nos permite compreender a dialética interno-externo do pensamento de Marx, avaliando os limites da trajetória crítica do autor, no sentido daquilo que é externo e estabelece uma troca com ele. Assim, a passagem à crítica da economia política tem de ver não só com o desenvolvimento interno de uma filosofia crítica, mas também com os “choques” que Marx sofreu em sua primeira visita a Paris, aprofundados com o maior conhecimento e contato com o movimento operário francês, precipitando sua adesão ao comunismo de massas. Seu próprio pensamento esteve bem próximo dos movimentos do real, e não é apenas a extensão da filosofia alemã crítica de sua época; representa, portanto, uma ruptura. Porém, no conjunto, defendemos a abordagem de rupturas e fases de transição, no plural. Talvez não seja o caso de falar de uma antifilosofia e conseqüente fundação da ciência da história, dada a complexidade do movimento no pensamento marxiano. Talvez pudéssemos falar de “filosofia da práxis”, não como *Weltanschauung*, mas como um novo registro da razão prática, uma nova filosofia.

### Referências

- ALTHUSSER, Louis. “De O Capital à filosofia de Marx”. In: ALTHUSSER, Louis. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- BAUER, Bruno. “The genus and the crowd”. In: STEPELEVICH, Lawrence S. *The young hegelians: an anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- BENSAÏD, Daniel. “Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres”. In: MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

- ENDERLE, Rubens. "Apresentação". In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 58.
- \_\_\_\_\_. "Teses para a reforma da filosofia". In: FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988b.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra*. Volume 1: 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 158.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques. "A crítica da economia política nos Manuscritos de 1844". In: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler o Capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- RANIERI, Jesus. "Apresentação". In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- RICCEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

Recebido em 9 de abril de 2021

Aprovado em 17 de novembro de 2021